

ALAN DURSTON

## UN REGIMEN URBANISTICO EN LA AMERICA HISPANA COLONIAL: EL TRAZADO EN DAMERO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

La homogeneidad morfológica de las fundaciones españolas en la América colonial ha sido objeto del interés de historiadores desde algunas décadas atrás. El estudio sistemático de los procesos urbanos del período se inició con una discusión en torno a los modelos morfológicos en los años cuarenta, con los artículos pioneros de G. Kubler y D. Stanislawsky.<sup>2</sup> Sin embargo, la mayoría de los trabajos publicados acerca del tema durante los últimos cincuenta años han sido de carácter descriptivo, elaborando tipologías e identificando los posibles precedentes clásicos y medievales del modelo colonial, el trazado cuadrangular o *damero*. Pocos estudios han trabajado los problemas centrales de manera sistemática: preguntas como por qué y de qué manera los colonizadores adoptaron un modelo morfológico único y lo aplicaron tan persistente-mente; qué importancia le podemos atribuir a esta práctica en el contexto general de la historia del período; y, finalmente, qué significado tuvo el *damero* para aquellos que fundaron y habitaron estos centros urbanos.

<sup>1</sup> Este artículo es la traducción y adaptación de una disertación de grado presentada en la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge en 1992, pero que fue desarrollada en sus líneas centrales en una tutoría de urbanismo colonial conducida por Armando de Ramón en la Universidad Católica de Chile en 1991. Mis agradecimientos van a Anthony Pagden, de King's College, mi supervisor de disertación, por sus aportes a mi comprensión del contexto conceptual del *damero*; a José Luis Martínez, de la Universidad de Chile, quien me entregó pistas fundamentales para consolidar el marco teórico; y en especial a Armando de Ramón, quien me apoyó y guió desde la gestación del trabajo hasta su publicación.

<sup>2</sup> R. Morse, "The urban development of colonial Spanish America", en *The Cambridge History of Latin America*, ed. L. Bethell, v. II, Cambridge 1984, 68. Cf. G. Kubler, "Mexican urbanism in the sixteenth century", en *The Art Bulletin* 24, New York 1942; D. Stanislawski, "The origin and spread of the grid-pattern town", en *The Geographic Review*, v. 36, 1946, y "Early Spanish town-planning in the New World", en *The Geographic Review*, v. 37, 1947.

En términos generales, la bibliografía ha encarado el problema de tres formas. Una mayoría de los trabajos relevantes ha enfatizado las ventajas prácticas del trazado cuadrangular, presentándolo como resultado natural de las condiciones de la urbanización en Hispanoamérica, principalmente la necesidad de crear ciudades *ex novo*. Otros ven el modelo como resultado de la influencia de la teoría y práctica europea, explicando su éxito en América con el peso de esta tradición urbanística, particularmente conceptos renacentistas de diseño urbano, una suerte de "cultura geométrica" neoclásica. Por último, el modelo cuadrangular puede verse como una forma ideal de alguna manera asociada con la "ideología" colonizadora. Richard Morse, por ejemplo, sugiere que la traza de la ciudad colonial pudo haber sido *a vehicle for a transplanted social, political and economic order* e incluso una encarnación del cuerpo místico de la "república" urbana.<sup>3</sup>

El objetivo de este estudio es legitimar esta última intuición como tema de trabajo histórico, tomar el modelo cuadrangular como un *leitmotiv* cultural al que le era atribuido una importancia que iba más allá de cualquier ventaja práctica o peso de una tradición anterior, y desarrollar una hipótesis que explica este "más allá". El problema de cómo relacionar modelos de organización espacial con rasgos socioculturales se ha definido como el tema central de la historia urbana.<sup>4</sup> La urbanización colonial de la América hispana presenta un caso prometedor para trabajarlo, ya que la imposición de una cultura en un espacio ajeno coincide con el uso de un modelo morfológico único en un gran número de fundaciones.

Al usar el término "urbano" me estaré remitiendo al concepto hispano-colonial de vida en pueblo o ciudad, el que se define no por criterios cuantitativos o de organización económica, sino por un modelo de comunidad "política". Intentaré mostrar que esta noción de lo urbano está cercanamente asociada a un modelo específico de organización urbanística. En términos más generales, el objetivo es determinar el papel del damero dentro de la "cultura de conquista" hispana que se desarrolla en América durante el siglo XVI, o, visto

---

<sup>3</sup> Morse, ob. cit., 69. Morse describe esta propuesta al enumerar posibles perspectivas de trabajo, mencionando un estudio de Gabriel Guarda como representativo de ella (se refiere a "Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago, 1965). Dentro de la historiografía chilena, cabe mencionar, a modo de contraste, los estudios de Armando de Ramón que analizan el desarrollo morfológico del Santiago colonial desde una perspectiva socioeconómica (especialmente en *Historia urbana, una metodología aplicada*, Buenos Aires, 1978).

<sup>4</sup> F. J. Monclus y J. L. Oyon, "Espacio urbano y sociedad: algunas cuestiones de método en la actual historia urbana", en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, ed. A. Bonet Correa, Madrid, 1982, v. I, 432.

de otro modo, trabajar los modelos morfológicos como rasgos característicos que pueden profundizar nuestra comprensión de esta cultura.<sup>5</sup>

Concretamente, la propuesta puede definirse como el estudio del damero en cuanto instrumento y, a la vez, representación del orden que se había de implantar en América. El modelo morfológico es entendido como la pieza central de un sistema particular de "producción" y distribución de poder y de sentidos, el régimen urbanístico.

El trabajo se orienta por un énfasis en lo que aparenta ser la superficie o exterioridad de los proyectos ideológicos —las formas y procedimientos de su expresión, y las mecánicas de su implementación—, tomándola como su dimensión más reveladora y estratégica en términos del estudio de una situación histórica específica.<sup>6</sup> El estudio del poder según este modelo enfoca relaciones estratégicas de fuerza al nivel de sus tácticas y mecanismos "en el terreno", no de algún centro del cual emanan o se ejercen como un atributo constante.<sup>7</sup> De forma análoga, el estudio de la ideología es desplazado por el del "discurso", entendido como un sistema conceptual trabajado al nivel de su construcción y manifestación. Un "discurso urbanístico" consistiría, en una primera instancia, de lo dicho sobre (de la manera de hablar sobre) morfología urbana, y, en una segunda instancia, de los sentidos que se le confieren al modelo del damero.

Se sugiere que la urbanística colonial pertenece a una clase de expresiones y prácticas históricas que tienen un papel estratégico en la organización de programas de cambio cultural, función que se manifiesta en el hecho de que son altamente estandarizadas. Al nivel que será enfatizado en este estudio, el de las relaciones de sentido, actúan como representaciones "condensadas" o focales de un programa. Al nivel de las relaciones de poder hay prácticas que, por ser la puesta en efecto de principios "ideológicos" estratégicos —buscan intervenir directamente en los sujetos para reformarlos social u ontológicamente—, son atribuidas una importancia que va más allá de su impacto "real".

<sup>5</sup> La tesis del antropólogo George Foster acerca de la aparición de un *conquest culture* en América durante el siglo XVI merece ser recuperada: *the Spanish conquest was marked by a consistent and logical philosophy o purposefully guided change... The philosophy had as a goal the extensión of an ideal Spanish culture....* Para lograr esto se lleva a cabo un proceso de selección y estandarización —ciertos elementos de la cultura madre son seleccionados y modificados para enfrentar los problemas específicos al proyecto de implantar esta cultura ideal en un contexto colonial—, creando una imagen cultural "pura" y estereotipada. G. Foster *Culture and conquest - America's Spanish heritage*, Chicago, 1960, 10-14.

<sup>6</sup> Esta propuesta es tributaria del trabajo de Michel Foucault, entre otros autores como Hayden White.

<sup>7</sup> M. Foucault, *Historia de la sexualidad I - La voluntad de saber*, México, 1986, 112-125.

En cuanto a la organización del trabajo se intenta abarcar ambas "repúblicas" —tanto la de españoles como la de indios—, estudiando las reducciones desde el punto de vista de aquellos que las llevaron a cabo. Hay un fuerte énfasis en las zonas de altura del virreinato del Perú (especialmente cuando se estudian los pueblos de indios) por motivos de acceso a fuentes. No se trabaja la parte postrera del siglo XVIII, cuando hubo un nuevo impulso urbanizador, ya que el período corresponde a otra etapa de la historia cultural, además de un cambio en los criterios urbanísticos reflejados en una diversificación morfológica.<sup>8</sup>

La variedad de las fuentes usadas y la amplitud del campo geográfico y cronológico delimitado se justifican en relación a la naturaleza del estudio. El objeto es un modelo abstracto asociado a un conjunto de prácticas y expresiones que aparecen con pocas variaciones significativas dentro de este campo.

Las primeras tres secciones intentan una introducción al tema de la morfología urbana colonial, y posteriormente desarrollar un argumento sistemático para comprobar la atribución de un papel estratégico al damero y evocar los posibles sentidos que le son asociados. En la sección IV se intentará un análisis teórico para explicar cómo el damero pudo haber cumplido tales funciones según la percepción de sus constructores.

## I. MORFOLOGÍA URBANA COLONIAL

### 1. Definiciones y tipologías

En su tipología para el estudio de las formas urbanas coloniales Jorge Hardoy identifica como modelo más representativo el "trazado clásico" (damero), un trazado en forma de tablero de ajedrez con una plaza mayor formada por una cuadra vacía, generalmente en el centro del área urbana, rodeada por las sedes de la autoridad: casas reales, catedral, cabildo, etc.<sup>9</sup> En la documentación colonial el término "traza" podía referirse al modelo morfológico en sí, al ámbito urbano definido por la fundación, un espacio cuadrado o rectangular, o simplemente a un plano.

<sup>8</sup> De Ramón (ob. cit.) y S.D. Markman han hablado de un importante cambio en el sentido social de lo urbano durante este período, referido a un rápido desarrollo tanto en la estructura social como en el contexto conceptual del urbanismo, S.D. Markman "The gridiron town-plan and the caste system in colonial Central America", en *Urbanization in the Americas from its beginnings to the present*, eds. J.E. Hardoy y R.P. Schaedel, Chicago, 1978, 485.

<sup>9</sup> J. Hardoy, "La forma de las ciudades coloniales en la América española", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid, 1983, 319.

He desarrollado una tipología más detallada que muestra el desarrollo del modelo con sus variaciones, basada en un grupo de 60 ciudades y pueblos de españoles fundados en el siglo XVI, acerca de los cuales tengo información morfológica:<sup>10</sup>

A) trazados perfectos –calles paralelas y cuadras del mismo tamaño y forma–, 41 casos.

i) cuadrados (en damero), 40 casos.

ii) rectangulares, 1 caso (Puebla de los Angeles).

B) trazados regulares –calles paralelas pero cuadras varían en tamaño y forma–, 7 casos.

i) predominantemente cuadrados, 5 casos.

ii) predominantemente rectangulares, 2 casos.

C) trazados semirregulares –calles no son perfectamente paralelas pero son derechas y siguen un plan general–, 5 casos.

i) predominantemente cuadrados, 4 casos.

ii) predominantemente rectangulares, 1 caso.

D) trazados irregulares, 7 casos.

Estas estadísticas incluyen las fundaciones más importantes del período, y si las proporciones pueden considerarse representativas para el resto, un 60% de los centenares de pueblos, villas y ciudades de españoles del siglo XVI corresponderían a un modelo único, y sólo un 10% serían irregulares. De las fundaciones regulares que no eran perfectamente homogéneas, una mayoría era aproximaciones claras al damero.

Pero la preponderancia del damero fue aun mayor de lo que sugieren estas cifras, ya que no incluyen los pueblos de indios que en su gran mayoría se atenían al modelo clásico. Fue el modelo principal para las fundaciones mendicantes en México a partir de los años 1520, como lo demuestran los planos que acompañaban las Relaciones geográficas correspondientes.<sup>11</sup> La próxima gran campaña reduccional fue llevada a cabo en Perú por Francisco de Toledo, entre 1570 y 1575, como parte de la visita general cuyo objetivo era llevar a cabo una reorganización profunda de la administración de las

<sup>10</sup> Información obtenida principalmente de colecciones de planos urbanos: *Planos de ciudades iberoamericanas y filipinas existentes en el Archivo de Indias*, eds. F. Chueca Goitia y L. Torres Balbás, 2 v., Madrid, 1951, en adelante PCI; *Urbanismo español en América*, eds. J. Aguilar Rojas y L. Moreno Rexach, Madrid, 1973; *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, ed. F. de Terán, Madrid, 1989. También se ocuparon algunas fuentes escritas de la época: A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1628], Biblioteca de Autores Españoles 231, Madrid, 1969; J. López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias* [1574], Madrid, 1894. Al determinar el tipo al que una traza urbana pertenece sólo se toma en cuenta el área inmediatamente alrededor de la plaza.

<sup>11</sup> G. Kubler, *Mexican architecture of the sixteenth century*, Yale, 1972, v. I, il. 22, 23, 24. PCI 201, 214, 215, 216, 226, 259.

zonas de altura del virreinato. Las instrucciones claramente insistían en la implantación del damero como rasgo esencial de los nuevos núcleos poblacionales.<sup>12</sup> Los informes de los oficiales que llevaron a cabo las reducciones están perdidos, pero otros textos relevantes dan la impresión de que estas instrucciones se cumplieron sustancialmente.<sup>13</sup> A fines del siglo XVI las autoridades laicas en Nueva España continuaron la labor de los mendicantes bajo el virrey Monterrey (1595-1603), cuya campaña siguió las pautas establecidas por Toledo, particularmente en lo morfológico.<sup>14</sup>

Lo mismo ocurre con programas de reducción en las zonas periféricas del imperio. En Chile, la Tasa de Martín Ruiz de Gamboa de 1580 instituyó ordenanzas de reducción de indígenas que imitaron el programa toledano en la zona andina, pero no surtieron mucho efecto.<sup>15</sup> Más exitosos parecen haber sido los esfuerzos de los dominicos en Chiapas a mediados del siglo XVI,<sup>16</sup> y de las autoridades laicas de Bogotá a principios del siglo XVII.<sup>17</sup>

Hardoy ha investigado la posibilidad de una conexión causal entre función urbana (administrativa, portuaria, etc.) y morfología.<sup>18</sup> Parece ser, sin embar-

<sup>12</sup> Vid. las siguientes instrucciones toledanas: "Instrucción general para los visitadores", Lima 1569-1570, en *Francisco de Toledo, disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*, ed. G. Lohmann Villena, Sevilla, 1986 (en adelante DG), v. I, doc. 1 (33-35); "Puntos de la instrucción que dio Don Francisco de Toledo a los comisarios que envió a reconocer las provincias del Perú y a los reducidos de los indios", en *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, ed. M. Jiménez de la Espada, 3 v. Biblioteca de Autores Españoles, 183-185, Madrid, 1965 (en adelante RGI), v. I, 261-263. El modelo fue expuesto con detalle por Juan de Matienzo antes de la llegada de Toledo a Perú, *Gobierno del Perú* [1567], Buenos Aires, 1910, 31.

<sup>13</sup> Vid. J. de Matienzo, "Carta del licenciado Matienzo a Su Majestad, acerca de lo que hizo en su visita de los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia" [1573], en R. Levillier, *Audiencia de Charcas*, Madrid, 1922, v. 2, 464-468 (describiendo su reducción de repartimientos de indios en el corregimiento de Chayanta en 1573); la "Relación general de las poblaciones españolas del Perú hecha por el licenciado Salazar de Villasante", en RGI I, 134-135 (reducciones que hizo cerca de Quito); la "Descripción y relación de la ciudad de La Paz", de Diego Cabeza de Vaca, en RGI I, 344; la "Descripción de la tierra del corregimiento de Abancay (jurisdicción de Cuzco)", en RGI II, 18-27, menciona quince pueblos de indios con trazado en damero. Los informes contenidos en las RGI datan de 1573 a 1586.

<sup>14</sup> Fray J. de Torquemada, *Monarquía indiana* [1612], México, 1969, 687-688.

<sup>15</sup> "Tasa y ordenanza para los indios hecha por Martín Ruiz de Gamboa", 1580, en José Toribio Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Segunda serie, Tomo III 1577-1589, Santiago, 1959, 63. F. Silva Vargas *Tierras y pueblos de indios en el reino de Chile. Esquema histórico-jurídico*, Santiago, 1962, 90-91 y 124.

<sup>16</sup> Kubler, *Mexican architecture*, cit. 88; A. de Remesal *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala* [1619], Guatemala, 1932, v. II, 243.

<sup>17</sup> A. Corradine Angulo, "Comentarios sobre Santander", en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, ed. A. Bonet Correa, Madrid, 1982, v. I, 599; cf. su *Historia de la arquitectura colombiana*, Bogotá, 1989, 296-298 (las instrucciones de visita citadas por este autor establecen las medidas exactas de calles y plazas).

<sup>18</sup> Hardoy, ob. cit., 330-335.

go, que los factores determinantes son la fecha de fundación, y, sobre todo, la ocurrencia de una fundación consciente, oficial. Tampoco hay una correlación clara con ubicación geográfica o factores topográficos. Cualquier audiencia o gobernación contiene una combinación de fundaciones regulares e irregulares. Plantas irregulares aparecen en sitios que habrían acomodado un trazado en damero, y hay casos de fundaciones en damero que surgen en terrenos difíciles que habrían justificado otra solución morfológica.

El desarrollo morfológico del siglo XVI en América debe estudiarse como un proceso de aproximación al modelo definitivo, proceso que demoró unas tres décadas. La heterogeneidad morfológica es una característica de las zonas conquistadas antes de la década de 1530. De las trece fundaciones regulares registradas que no se conforman al damero, ocho fueron construidas antes de 1530 y doce antes de 1535. Para cuando el ciclo fundacional se extendió al área andina, el damero se había establecido como modelo "oficial". Los pueblos y ciudades del virreinato del Perú muestran una homogeneidad sorprendente, no sólo en su planta sino que también en la distribución de edificios significativos.

El Santo Domingo de Nicolás de Ovando (1502) fue la primera fundación europea en América con trazado regular, o más bien semirregular, una clara aproximación al damero. La plaza mayor tampoco llegó a América en su forma madura. Santo Domingo sólo tenía una plaza embrionaria, pequeña e irregular, pero uno de los primeros planos de La Habana muestra un gran espacio vacío dominado por una iglesia. En todo caso, la plaza mayor ya se había establecido como un elemento urbanístico esencial para cuando comenzó la conquista en Tierra Firme.

Es difícil determinar cuándo se hizo el primer trazado en damero —tantas fundaciones fueron cambiadas de sitio y a menudo es difícil fechar un trazado— pero ocurrió en alguna parte de México o Centroamérica a principios de la década de 1520. También parece probable que el "xumétrico" (o geómetra, experto en medición de tierras) Alonso García Bravo desempeñó un papel importante. Llegando con Pedrarias Dávila, Bravo diseñó la planta de Panamá (1519), el primer trazado regular entre las fundaciones españolas. Bajo Cortés hizo la traza de la antigua Veracruz (1519), que bien podría ser el primer damero.<sup>19</sup> Bravo es conocido por la traza principalmente rectangular con la cual México-Tenochtitlán fue reconstruido después del asedio (1523), pero ésta se basó en la planta azteca.<sup>20</sup> En cuanto a las otras fundaciones tempranas

<sup>19</sup> J. E. Iturrigaría, "Alonso García Bravo, trazador y alarife de Antequera", en *Historia mexicana* 7, México, 1957, 84.

<sup>20</sup> J. L. Martínez, *Hernán Cortés*, México, 1990, 395.

de la zona, Guadalajara (1530) aún conserva un trazado en damero perfecto. Pero el primer caso confirmable es el de León de Nicaragua, ciudad fundada en 1523 y después abandonada.<sup>21</sup> La fundación de Guatemala (Ciudad Vieja) en 1527 es otro ejemplo temprano del damero en la misma región.<sup>22</sup> El establecimiento del damero en Nueva España como solución definitiva se debió en gran parte a la campaña de reducción mendicante que resultó en docenas de fundaciones regulares entre los 1520 y los 1570, aunque los franciscanos llegaron demasiado tarde (1524) para que se les atribuya la introducción del damero en América. En Sudamérica las primeras fundaciones de Pizarro –Piura y Cajamarca– no eran verdaderos dameros, ni lo fue Cuzco, que mantuvo el trazado inca, pero a partir de las fundaciones de Quito (1534) y Lima (1535) –las que actuaron como modelos para el resto del continente– prácticamente todos los pueblos, villas y ciudades que recibieron fundación deliberada tuvieron una planta en damero.

El siglo XVII fue marcado por una disminución del empuje urbanizador; las fundaciones de este período son en su mayoría pueblos de indios y se conforman al modelo del damero. Las campañas fundacionales del siglo XVIII muestran una diversificación morfológica, apartándose del modelo del damero, como es el caso de las misiones jesuitas de Paraguay y los poblados establecidos en diversas partes fronterizas de México, alrededor de 1750. Estas fundaciones eran regulares, pero claramente presentan un modelo distinto.<sup>23</sup>

## 2. *Procedimiento fundacional*

La uniformidad en la práctica urbanística comienza con la serie de actos rituales que acompañaban la fundación. El proceso se inicia con la selección de un sitio apropiado, y para esto había una larga tradición de preceptos que se remitía a Santo Tomás de Aquino y Aristóteles.<sup>24</sup> La fundación en sí consistía de un ceremonial que, según la descripción dada por Vargas Machuca en su *Milicia y descripción de las Indias*,<sup>25</sup> se centraba en el levantamiento del rollo y un reto ritual por parte del caudillo. El establecimiento del rollo o picota en el centro de la plaza era un acto esencial asociado a la imposición del orden y la autoridad civil; “alzar rollo” podía ser sinónimo de fundar ciudad.<sup>26</sup> El siguiente paso era la creación del cabildo y después se trazaba la planta.

<sup>21</sup> J. L. García Fernández, “Trazas urbanas hispanoamericanas y sus antecedentes”, en *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Madrid, 1989, 217.

<sup>22</sup> *Libro viejo de la fundación de Guatemala y papeles relativos a D. Pedro Alvarado* [1524-1530], Guatemala, 1966, 29.

<sup>23</sup> R. Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid, 1983, 222.

<sup>24</sup> Guarda, ob. cit., 44-45.

<sup>25</sup> B. Vargas Machuca, *Milicia y descripción de las Indias* [1599], Madrid, 1892, v. II, 18-24.

<sup>26</sup> “Acta de fundación de Mendoza”, 1561, en PCI II, 12.



La descripción de Vargas Machuca parece enfatizar el carácter seglar de la fundación, pero Gabriel Guarda arguye que el proceso era dominado por un ceremonial marcadamente religioso, centrado en una misa al aire libre y el alzamiento de una cruz de madera en el sitio de la futura iglesia por el fundador, de esta manera estableciendo, dice Guarda, un área sagrada que incluía la ciudad cristiana en su totalidad.<sup>27</sup> Esta opinión es sustentada por las actas de fundación que tienden a enfatizar la naturaleza religiosa de la fundación y también la importancia de la traza en el ritual. Cito la descripción de Cobo de la fundación de Lima:

"...porque el principio de cualquier pueblo o ciudad ha de ser en Dios... conviene principiarlo por su iglesia; [Pizarro] comenzó la fundación y traza de la dicha ciudad en la iglesia... después de señalada la plaza hizo y edificó la iglesia, y puso por sus manos la primera piedra... y luego repartió los solares a los vecinos."<sup>28</sup>

En una descripción más temprana de la fundación de Baeza (cerca de Quito) se enfatiza el proceso de constitución de la traza:

"en señal de posesión y en nombre de Su Majestad le señaló por plaza pública en medio de este sitio y lugar, 360 pies de marca en cuadra... y en medio de esta dicha plaza levantó un rollo... y señaló y diputó ocho calles públicas que salían de la dicha plaza derechamente, dos de cada esquina, luego señaló lugares para iglesias, casas reales, fundición, hospital y dos monasterios."<sup>29</sup>

Cobo menciona que en el caso de Lima, Pizarro empezó con una traza dibujada en papel, con las medidas de las calles y solares y el nombre de cada vecino en el lugar correspondiente, cada solar siendo exactamente un cuarto de cuadra. Los vecinos más destacados recibieron los solares cercanos a la plaza. La iglesia y el párroco recibieron solares en la plaza. Dos solares fueron asignados al hospital, dos a los franciscanos, dos a los dominicos y cuatro a los mercedarios.<sup>30</sup>

Este procedimiento fue aplicado con pocas variantes en la gran mayoría de las fundaciones españolas del período. El fundador mandaba hacer un plano de la ciudad, y las calles se trazaban "a cordel y regla", comenzando desde la

<sup>27</sup> Gabriel Guarda, O.S.B., "Tres reflexiones en torno a la fundación de la ciudad india", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid, 1983, 94-95, cf. "Acta de fundación de Mendoza", 1562, en PCI II, 17.

<sup>28</sup> B. Cobo, *Fundación de Lima* [1629], Biblioteca de Autores Españoles 92, Madrid, 1956, 289.

<sup>29</sup> RGI III, 111.

<sup>30</sup> Cobo, ob. cit., 302-303.

plaza hacia afuera y formando un área de cinco cuadras por cinco. La cantidad de terreno que cada vecino recibía y su cercanía a la plaza correspondía a su rango.<sup>31</sup>

Es un lugar-común historiográfico que los hombres que fundaron y trazaron las ciudades del siglo XVI carecían de experiencia práctica y conocimiento teórico en la materia. Caudillos con educación formal como Cortés o Valdivia no eran comunes, pero las huestes generalmente traían un letrado en sus expediciones. Es difícil obtener información acerca de la formación intelectual de estos hombres, pero parece poco probable que muchos hayan tenido una formación arquitectónica o urbanística; personas tan calificadas como García Bravo eran excepcionales.

Sin embargo, debemos recordar la experiencia práctica que se habría acumulado a través de décadas de intensa actividad fundadora. El hecho de que había una escasez general de arquitectos calificados en América, no fue obstáculo para que se llevara a cabo una campaña de construcción de iglesias sobresaliente en el número y la escala de los edificios, que fueron diseñados y contruidos por aficionados. Muchos de ellos eran artesanos (Motolinia, por ejemplo, relata cómo la famosa traza de Puebla de los Angeles, en México, fue diseñada por un albañil).<sup>32</sup> Pero fueron sobre todo los frailes los que se convirtieron en "aficionados" realmente expertos en el curso de sus campañas de fundación y edificación. Según Fray Antonio de Remesal, "ellos eran los que tiraban los cordeles, medían las calles, daban sitio a las casas, trazaban las iglesias... y sin ser oficiales de arquitectura, salían maestros aventajadísimos de edificar".<sup>33</sup> En una hueste no faltaban los que traían conocimientos de sus experiencias pasadas. En 1525 Cortés ordenó a sus capitanes que los consultaran al fundar un pueblo, refiriéndose a "los especialistas que sepan trazarlas".<sup>34</sup>

¿En qué medida fue el damero un modelo "oficial"? La Corona se caracterizó por su afán de legislar cada detalle del proceso de colonización, pero la planificación urbana parece ser una excepción, por lo menos bajo los reinados de los Reyes Católicos y Carlos V. En 1513 la Corona despachó instrucciones morfológicas a Pedrarias Dávila, pero éstas no hacen más que insistir en un "orden" vago: "sean (los solares) de comienzo dados con orden por manera que... el pueblo parezca ordenado".<sup>35</sup> En 1523 Carlos V estableció que las nue-

<sup>31</sup> Cf. Markman, ob. cit., cap. II.

<sup>32</sup> Motolinia (Fray Toribio Benavente), *Memoriales* [c. 1535-1543], Biblioteca de Autores Españoles 240, Madrid 1970, 106.

<sup>33</sup> Remesal, ob. cit., II, 247.

<sup>34</sup> Citado en L. Benevolo, "Las nuevas ciudades fundadas en el siglo XVI", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 9, Caracas, 1968, 125.

<sup>35</sup> Citado en E. W. Palm, "Los orígenes del urbanismo imperial en América", en *Contribuciones a la historia municipal de América*, ed. R. Altamira y Crevea, México, 1951, 255.

vas fundaciones habían de trazarse "a cordel y regla, comenzando desde la plaza mayor", y que se dejara suficiente espacio para la expansión del pueblo.<sup>36</sup> Cortés también recibió instrucciones urbanísticas, pero en 1521, después de que llevara a cabo varias fundaciones regulares. La legislación en general se preocupaba más por la elección del sitio que la traza.

Las primeras instrucciones detalladas datan de 1573, las famosas "Ordenanzas de población", de Felipe II, cuya importancia para el desarrollo morfológico en América se ha exagerado. La mayoría de las fundaciones importantes son anteriores, y el damero se había establecido como modelo unos cuarenta años antes de su emisión. Además, contradicen la práctica colonial en algunos puntos de importancia. Establecían que la iglesia no podía ubicarse en la plaza mayor, que la traza había de ser rectangular y no cuadrada, que las calles habían de partir de los centros de cada costado de la plaza, no de las esquinas.<sup>37</sup> Al parecer, no hay casos de fundaciones de nuestro período que se ajusten a este modelo.

Sería falso decir que la legislación real no tuvo influencia alguna sobre el proceso de desarrollo del damero —tal vez impulsó a los primeros fundadores hacia la regularidad morfológica— pero su papel no fue central. La primera fundación con un modelo regular precede por una década a las primeras instrucciones, y los documentos que relatan el establecimiento de la traza de distintas fundaciones durante el período de formación del modelo no se refieren a una legislación morfológica. Claramente la adopción del damero como modelo universal y su implantación con tanto vigor no responde a una voluntad central.

Lo que ha de explicarse es un consenso "de base", en el terreno, acerca de principios morfológicos. Decenas de pueblos casi idénticos fueron fundados por grupos actuando independientemente, sin parámetros claros establecidos por una autoridad central, ni siquiera, como se verá, con una tradición explícita de principios morfológicos de amplia circulación. En las etapas posteriores del proceso urbanizador, tales parámetros fueron establecidos a nivel local para las reducciones, tiempo después de que el damero fue establecido como modelo "oficial".

El mecanismo por el cual el modelo se expandió fue un proceso de difusión teóricamente rastreable. Los miembros de una hueste que llegaban a una nueva región naturalmente impondrían la traza que predominaba en las zonas desde las cuales habían partido. Una fundación importante como Lima habría

<sup>36</sup> *Recopilación de leyes de los Reinos de Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II*, 2 v., Madrid, 1943 (en adelante RLI), tomo I, libro 4, título 7, ley 1.

<sup>37</sup> RLI tomo I, libro 4, título 7, ley 7 y ley 9; título 12, ley 1.

actuado como modelo a nivel continental, y Guarda ha mostrado cómo Santiago de Chile, cuya traza se basó en la de Lima, actuó como modelo a nivel regional.<sup>38</sup> El caso de Quito, la primera fundación en damero de Sudamérica, es un ejemplo importante de estos procesos. Los hombres que siguieron a Almagro y Benalcazar fueron en gran parte ex vecinos de Santiago de León de Nicaragua,<sup>39</sup> que bien podría haber sido el primer caso de un trazado en damero en América. Este proceso de difusión explica cómo un modelo se esparció con tanta rapidez, pero no la gestación del damero como modelo universal.

### 3. *El centro urbano colonial*

Esta homogeneidad en la práctica urbanística hace posible una descripción de "la ciudad colonial", referida principalmente a las fundaciones en damero, pero aplicable en sus principios generales a cualquier fundación regular, o sea, a la vasta mayoría de los centros urbanos españoles en América a fines del siglo XVI.

La uniformidad de las calles fue lo primero que impresionaba al visitante europeo. Cada cuadra era idéntica en tamaño y forma, y las calles derechas y de la misma anchura, normalmente unos 30-35 pies. Alonso de Ovalle, quien nos ha dejado una de las mejores descripciones de una ciudad colonial, compara Santiago de Chile con un tablero de ajedrez, con calles tan anchas y rectas que el campo se divisaba en cuatro direcciones desde cualquier esquina de la traza.<sup>40</sup>

La plaza mayor era el foco de toda actividad política, económica, social, religiosa y festiva. Sin plaza no había ciudad, era el punto de referencia de la vida colonial. Estaba rodeada por las casas de los notables y por la iglesia, cabildo y casas reales. El espacio abierto de la plaza estaba marcado únicamente por el rollo y quizás una horca, que muchas fundaciones reemplazaron con una fuente en el curso del siglo XVII. La plaza mayor se usaba como mercado abierto (salvo en México, donde la plaza de Tlatelolco cumplía esta función). Era el punto de contacto entre las autoridades y el pueblo por medio de los pregoneros, y el escenario de distintas dramatizaciones públicas (procesiones, corridas de toros, juegos de cañas, etc.).

Los edificios tenían una clara tendencia hacia la homogeneidad.<sup>41</sup> Exceptuando los colindantes con la plaza mayor, sólo los conventos mendicantes,

<sup>38</sup> Gabriel Guarda, *Historia urbana del Reino de Chile*, Santiago, 1978, 28.

<sup>39</sup> Demetrio Ramos Pérez, "La doble fundación de las ciudades y las huestes", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid, 1983, 113.

<sup>40</sup> A. de Ovalle, *Histórica relación de Chile* [1646], Santiago, 1969, 173.

<sup>41</sup> Hardoy, ob. cit., 317.

que eran los rivales de la iglesia mayor en tamaño y esplendor, rompían la monotonía de las bajas construcciones residenciales. Los conventos se ubicaban en la periferia de la traza original, a menudo en sus esquinas. Según Ramón Gutiérrez, solían situarse en tal forma que todos estaban a la misma distancia de la plaza mayor.<sup>42</sup> Muchos daban en pequeñas plazuelas, focos secundarios del quehacer urbano.

La ciudad colonial tenía una clara organización jerárquica. Mientras menor era la distancia entre un solar habitado y la plaza, mayor la riqueza y nivel social del dueño de casa. Como ejemplos se pueden citar el estudio Markman para el caso de algunas fundaciones en la Audiencia de Guatemala,<sup>43</sup> y el de Armando de Ramón para Santiago de Chile a fines del siglo XVII.<sup>44</sup> La aristocracia colonial habitaba un área que se podría concebir como un círculo centrado en la plaza cuyo radio variaba de acuerdo con el tamaño de la ciudad. Españoles de rango menor vivían en los bordes de la traza. Fuera de la traza, en el caso de ciudades de importancia, habitaban los indios en sus barrios o rancherías, cuyas plantas irregulares y pobre edificación contrastaban con el sector hispano. La intención era que existiera una división tajante entre el área de la traza y los barrios, intención que teóricamente respondía al concepto de las dos repúblicas y a la necesidad de proteger a los indios de los españoles, a quienes se les solía prohibir la residencia fuera de la traza.<sup>45</sup>

La jerarquía urbana se concebía no sólo en términos de proximidad a la plaza, sino que también era dictada por la orientación cardinal de las calles. Parte importante de las fundaciones del período se trazaron de acuerdo con los ejes cardinales y, generalmente, tenían la iglesia en el costado oriental de la plaza mayor. Este claramente fue el caso con muchos pueblos de indios, como muestran las instrucciones de reducción y planos de reducciones mexicanas del siglo XVI.<sup>46</sup> Un 80% de los pueblos, villas y ciudades de españoles para los cuales tengo información acerca de orientación estaban trazados de acuerdo con los ejes cardinales, de éstos el 76% tenían la iglesia en el costado oriental de la plaza, y los demás en el costado occidental.

La importancia de la orientación cardinal puede verse en el concepto de la calle oriente-poniente como "calle derecha" y de la norte-sur como "atravesada"

<sup>42</sup> Gutiérrez, ob. cit., 251.

<sup>43</sup> Markman, ob. cit.

<sup>44</sup> De Ramón, ob. cit., 63. Calcula que un solar a una cuadra de la plaza valía 6.000 pesos y uno a siete cuadras sólo 100.

<sup>45</sup> *Actas de cabildo de la Ciudad de México*, v. I-IX (1524-1590), México 1877-1895 (en adelante ACM), v. I, 138 (1528).

<sup>46</sup> Corradine Angulo, *Historia de la arquitectura colombiana* cit., 296-297; Remesal, ob. cit., II, 244; Kubler, *Mexican architecture*, cit., 88-93, ilustr. 24; R. Ricard, *The spiritual conquest of Mexico*, Los Angeles, 1966, 162; PCI, 214, 215, 216.

da" o "travesa". Una calle derecha tenía connotaciones de mayor prestigio que una atravesada, de la misma manera que una calle o cuadra cercana a la plaza era más distinguida que una alejada de ella. De Ramón ha demostrado esto en el caso de Santiago de Chile en el siglo XVII. Los vecinos tenían una fuerte preferencia por ubicar la entrada principal de sus casas en una calle derecha, y sólo dos de las calles travesas se catalogan como importantes.<sup>47</sup>

Hay información en las actas de cabildo que corrobora este planteamiento. En 1610 el cabildo de Santiago de Chile restringe el tráfico de carretas a las calles travesas.<sup>48</sup> Cuando las calles se reparaban o limpiaban en Santiago, eran las derechas las que recibían atención,<sup>49</sup> y cuando el cabildo de Caracas ordenó empedrar sus calles, eligieron hacerlo sólo con las derechas.<sup>50</sup> La nomenclatura de "calle derecha" y "atravesada" se usaba también en Quito y en México.<sup>51</sup> En Tunja y Antigua Guatemala las derechas se llamaban simplemente "calles" y las travesas "carreras".<sup>52</sup> Hay evidencia de que existía una concepción similar en los pueblos de indios; algunos de los planos de reducciones mexicanas muestran una calle oriente-poniente partiendo desde la iglesia marcada como la avenida principal.<sup>53</sup>

En cuanto a la organización general de los pueblos de indios, las desviaciones del modelo de los poblados españoles responden a factores como su menor tamaño y riqueza, su homogeneidad racial y la mayor presencia de la iglesia. Juan de Matienzo estableció las pautas teóricas para las reducciones en el Perú, elaborando un plano modelo cuyas semejanzas con el pueblo de españoles son evidentes: la traza, el conjunto monumental de la plaza mayor, incluso había una jerarquía social comparable, ya que los caciques debían habitar en las cercanías de la plaza.<sup>54</sup>

Es interesante la comparación del programa elaborado por Matienzo en su *Gobierno del Perú* con su experiencia real en un proceso de reducción descrita en una carta a Felipe II. Parece haber seguido sus propias instrucciones (consa-

<sup>47</sup> De Ramón, ob. cit., 34-37.

<sup>48</sup> *Actas de cabildo de Santiago*, v. I-XXV [1541-1709], Santiago 1861-1933 (en adelante ACS), v. VII, 187 (1610).

<sup>49</sup> ACS XIII, 214 (1647).

<sup>50</sup> *Actas de cabildo de la ciudad de Caracas*, v. I-XII [1573-1672], Caracas 1943-1982 (en adelante ACC), v. I, 165 (1591).

<sup>51</sup> *Actas de cabildo de Quito*, v. I-IV [1534-1551], v. 1573-1574, v. 1610-1616, Quito 1934-1955 (en adelante ACQ), v. IV, 393 (1551); ACM VII, 353 (1567).

<sup>52</sup> V. Cortés Alonso, "Tunja y sus vecinos", en *Revista de Indias*, 99-100, Madrid, 1960, 158; V. L. Annis, "El plano de una ciudad colonial en Guatemala", en *Contribuciones a la historia municipal de América*, ed. R. Altamira y Crevea, México, 1951, 63.

<sup>53</sup> PCI, 214, 215, 216; Kubler, *Mexican architecture*, cit., ilustr., 24.

<sup>54</sup> Matienzo, *Gobierno del Perú*, cit., 31; cf. Corradine Angulo, *Historia de la arquitectura colombiana*, cit., 296.

gradadas en la legislación toledana) al pie de la letra. En la reducción de Villanueva de La Plata (del repartimiento de Moromoro cerca de la ciudad de La Plata), Matienzo establece la iglesia, el tambo, dos solares para un español casado, casas para los alcaldes y caciques y la cárcel y consejo, o cabildo indígena, en las cuatro cuadras en torno a la plaza. Las otras cuadras se dividen en doce casas de indios cada una, con cimientos de piedra, murallas de adobe y techos de paja, mientras que los edificios que rodean la plaza deben tener techos de teja.<sup>55</sup> Hay un claro intento de crear una imagen jerarquizada de la comunidad reducida; los asientos de la autoridad (tanto indígena como eclesiástica) se "marcan" arquitectónicamente. Este concepto está presente también en la "Instrucción general para visitantes" de Toledo: "trazaréis la casa del cacique principal que sea con más anchura e alguna más autoridad que la de los indios particulares..."<sup>56</sup>

Era inevitable que los pueblos de indios desarrollaran características propias, inicialmente producto de la función evangelizadora de las reducciones. Entre ellas se puede mencionar la gran cruz que podía reemplazar al rollo y la ubicación de un hospital en la plaza.<sup>57</sup> El edificio de la iglesia tendía a ser proporcionalmente mayor que el de un pueblo de españoles y solía estar separado de la plaza por un atrio, un espacio amurallado que actuaba como una gran capilla abierta; también hay casos de plazas "cerradas" a las que se accedía por arcos (estas variaciones son particularmente notables en las reducciones del Collao y en algunas fundaciones mexicanas).<sup>58</sup>

#### 4. *El trasfondo histórico*

El problema de los orígenes históricos del damero ha producido una nutrida y conflictiva literatura, pero ahora es factible establecer con claridad los precedentes más directos y revelantes. Woodrow Borah clasifica las teorías acerca de la genealogía del damero en tres grupos: los que enfatizan la influencia de modelos indígenas precontacto; los que ven el damero como producto de un proceso de desarrollo independiente en el Nuevo Mundo, y los que señalan la influencia de modelos europeos clásicos y medievales.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Matienzo "Carta", 467-469.

<sup>56</sup> DG I, doc. 1, 34.

<sup>57</sup> Corradine Angulo, "Comentarios sobre Santander", cit., 599.

<sup>58</sup> Estas variaciones, que reflejan un modelo morfológico "mestizo", han sido analizadas en detalle para el caso de las reducciones del Collao por Ramón Gutiérrez en un estudio reciente ("Los pueblos de indios. Apuntes para entender otro urbanismo iberoamericano", Ms 1992, *passim*).

<sup>59</sup> W. Borah, "La influencia cultural europea en la formación del primer plano...", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 15, Caracas, 1973, 66.

No cabe duda de que varios de los centros urbanos indígenas encontrados por los españoles tenían trazados cuadriculares, pero pocos historiadores piensan que influyeron el desarrollo del modelo morfológico colonial. Este desarrollo comenzó antes de que se entrara en contacto con las sociedades "urbanas" del continente. La influencia de los patrones urbanos indígenas es de otro tipo, opera en la elección de sitios y también en la ubicación de edificios significativos dentro de la traza. Las trazas de México y Cuzco fueron determinadas por la estructura urbana preexistente, porque ésta coincidía con los conceptos morfológicos ya desarrollados por los españoles.

En cuanto a la segunda alternativa, parece inconcebible que los españoles hayan desarrollado el damero en América sin influencia alguna de los muchos precedentes europeos, algunos muy directos. Pero la importancia de estos precedentes a su vez se ha exagerado. El prolongado proceso de desarrollo del damero en América demuestra que los colonos no desembarcaron con el modelo ya formado en sus cabezas. Foster identifica la adopción del damero en América como la adaptación de una idea a un contexto nuevo y no un trasplante directo, integrándola a su concepto de *conquest culture*, una cultura conformada por elementos seleccionados de una base de características de la cultura materna como los más apropiados para el proyecto hispano en el Nuevo Mundo.<sup>60</sup>

Los colonos no parecen haber estado muy conscientes de los precedentes europeos, más bien ven el damero como novedad, parte de la nueva era que comenzó con el descubrimiento. Las referencias al modelo como evocador de los precedentes europeos son muy escasas. Se habla del damero como algo diferente y superior a las trazas europeas. La famosa descripción de Santo Domingo por Fernández de Oviedo ejemplifica esta percepción: "el asiento muy mejor que el de Barcelona... porque las calles son tanto y más llanas y muy anchas, y sin comparación más derechas; porque como se ha fundado en nuestros tiempos... fue trazada con regla y compás, y a una medida las calles todas, en lo cual tiene mucha ventaja a todas las poblaciones que he visto".<sup>61</sup>

Al parecer, el damero se desarrolló y se implementó como modelo sin conciencia de una tradición de precedentes o principios urbanísticos explícitos. Los problemas morfológicos no se discutían a nivel teórico en forma relevante al desarrollo real del modelo. En este sentido, Valerie Fraser propone la existencia de una "memoria cultural" implícita: *It is as if the Spanish colonists were drawing on some sort of cultural memory, an inherited, almost instinctive knowledge. Under the special circumstances of America the sense of what was*

<sup>60</sup> Foster, ob. cit., 49.

<sup>61</sup> G. Fernández de Oviedo y Valdés, *Sumario de la historia natural de las Indias* [1525]. Biblioteca de Autores Españoles 22, Madrid, 1852, 474.



*right and proper in architecture and town-planning comes to the surface to be transformed into physical reality.*<sup>62</sup> Hardoy ha adoptado una interpretación similar, "el modelo clásico... fue el producto de un progresivo perfeccionamiento de conceptos sueltos que por primera vez fueron integralmente utilizados en América".<sup>63</sup> La tarea, entonces, es aislar la tradición relevante que haya legado la "memoria cultural" urbanística de los españoles en América.

Europa tiene una larga historia de planificación urbana, que supuestamente comenzó con la traza cuadrangular de Mileto, diseñada por Hipódamo. Aristóteles recomendó un trazado hipodámico por su belleza, agregando, sin embargo, que no era muy apto en el sentido militar.<sup>64</sup> Roma continuó con esta tradición urbanística, y, de hecho, el precedente más conocido del damero es el *castrum* y la ciudad provincial. Sus trazados eran normalmente cuadrículas rectangulares con orientación cardinal y un foro central. El trazado cuadrangular está muy cercanamente ligado con la imagen de la Roma imperial en la memoria cultural de Europa, aunque esta conciencia no emerge claramente de las fuentes coloniales.

Los precedentes más relevantes han de buscarse en la España medieval. Hay varios casos de fundaciones con planta semirregular o regular a partir del siglo XI, al parecer las primeras en Europa después de la caída del Imperio Romano, asociadas con la expansión territorial al comenzar la Reconquista.<sup>65</sup> En Castilla, durante el siglo XIII, importantes campañas fundacionales se llevaron a cabo en áreas fronterizas: pueblos trazados "a cordel y regla" con plantas cuadrangulares hechas por "maestros de jometría", los predecesores del xumétrico colonial.<sup>66</sup> En Aragón, durante el mismo período, una serie de pueblos fueron fundados con plazas mayores parecidas a las coloniales.<sup>67</sup> Sin embargo, el damero en sí nunca apareció en la España continental. Los Reyes Católicos continuaron con esta tradición, particularmente en el caso de Santa Fe de Granada (1491) con su trazado rectangular perfecto y plaza central.<sup>68</sup> Se sabe que Ovando pasó por Santa Fe antes de partir a Santo Domingo.

<sup>62</sup> V. Fraser, *The architecture of conquest. Building in the Viceroyalty of Peru 1535-1635*, Cambridge, 1990, 7.

<sup>63</sup> Hardoy, ob. cit., 344.

<sup>64</sup> P. Llubes, "El damero y su evolución en el mundo occidental", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 21, Caracas, 1975, 29.

<sup>65</sup> L. Torres Balbás, "Edad Media. Las ciudades de la España cristiana", en *Resumen histórico del urbanismo en España*, ed. L. Torres Balbás, Madrid, 1968, 114.

<sup>66</sup> J. Caro Baroja, "Los núcleos urbanos de la España cristiana medieval", en *Vivienda y urbanismo en España*, Barcelona, 1982, 70.

<sup>67</sup> Torres Balbás, ob. cit., 121.

<sup>68</sup> A. Bonet Correa, "Las ciudades españolas del Renacimiento al Barroco", en *Vivienda y urbanismo en España*, Barcelona, 1982, 120.

Según Guarda, no hace falta mirar más allá de esta tradición medieval hispana para encontrar los precedentes relevantes del damero en América. Este autor también destaca la importancia de los precedentes teóricos que se encuentran en la literatura de la época.<sup>69</sup> Las "Siete Partidas", de Alfonso el Sabio, establecen reglas de planificación regular en el siglo XIII.<sup>70</sup> A fines del siglo XIV, Francesc Eiximenis (1327-1409), un fraile catalán, describió la comunidad ideal en su obra *Lo Crestiá*, atribuyéndole una planta en damero con una gran plaza central y dividida en cuatro barrios o distritos, cada uno con una plaza menor y un convento mendicante.<sup>71</sup> El *Lo Crestiá* alcanzó gran popularidad y fue publicado en 1483.

Una de las explicaciones para la aparición del damero en América que más ha circulado es la propuesta por Kubler, quien apunta a una tradición renacentista y a los frailes como transmisores.<sup>72</sup> Sin embargo, autoridades más recientes han negado la importancia de esta conexión, entre ellos Morse, Hardoy y Lluberes.<sup>73</sup> En primer lugar, la difusión de conceptos urbanísticos renacentistas fue lenta, y sólo influyó de forma perceptible en España a partir de mediados del siglo XVI.<sup>74</sup> Alberti fue publicado en español sólo en 1582, y la influencia de Vitruvio, redescubrimiento renacentista que tuvo gran importancia en España a fines del siglo XVI, fue muy posterior al desarrollo del damero en América.<sup>75</sup> En segundo lugar, la mayoría de los urbanistas renacentistas privilegiaban los trazados radiales —de hecho, ésta fue la contribución histórica del Renacimiento al desarrollo de la planificación urbana—, tendencia que no tuvo influencia alguna en América. Guarda enfatiza el caso de Bautista Antonelli, arquitecto italiano que diseñó la traza de Guatemala Antigua, en 1541, sin desviarse del modelo del damero, como un ejemplo de impermeabilidad colonial ante la influencia de modelos renacentistas.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Guarda, "Santo Tomás de Aquino...", cit., 21.

<sup>70</sup> L. M. Zawiska, "Fundación de las ciudades hispanoamericanas", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 13, Caracas, 1972, 32.

<sup>71</sup> F. Eiximenis, *Lo Crestiá - Selecció* [fines siglo XIV], Barcelona, 1983, 188-190.

<sup>72</sup> Kubler, "Mexican urbanism...", cit., 169-170; *Mexican architecture*, cit., 77, 80.

<sup>73</sup> Morse, ob. cit., 69; J. Hardoy, "European urban forms in the fifteenth to seventeenth centuries and their utilization in Latin America", en *Urbanization in the Americas from its beginnings to the present*, eds. J. E. Hardoy y R. P. Schaedel, Chicago, 1978, 219; Lluberes, ob. cit., 54.

<sup>74</sup> Hardoy, "European urban forms...", cit., 222, 224; "La forma de las ciudades coloniales...", cit., 324.

<sup>75</sup> Lluberes, ob. cit., 56; Guarda, "Santo Tomás de Aquino...", cit., 19.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 16. S.D. Markman, *Colonial architecture of Antigua Guatemala*, Chicago, 1966, 11.

## II. LA PRÁCTICA URBANÍSTICA

El concepto de memoria cultural introducido por Fraser es de gran importancia para comprender el desarrollo de la morfología urbana colonial, pero no está claro que el peso de la tradición hispano-medieval sea explicación suficiente para el éxito del damero en América. Una segunda línea de análisis, evocada al comienzo, es la de privilegiar el damero como una solución práctica sin mayor trasfondo conceptual. El peso central de la historiografía acerca del tema se inclina hacia esta opción. Morse declara que el damero era principalmente la creación del pragmatismo local que más tarde se convirtió en un arquetipo legislativo.<sup>77</sup> Es una solución obvia: es fácil de trazar y simplifica la tarea de repartición de solares durante un período cuando las ciudades debían hacerse rápidamente y por personas sin experiencia urbanística.<sup>78</sup> Kubler y Llubes, por su parte, niegan que el damero haya tenido algún significado específico, indicando que es una solución que han alcanzado varias culturas independientemente.<sup>79</sup>

No queda duda de que el damero era una buena solución desde un punto de vista funcional. Se podría agregar que el hecho de que tantas fundaciones fueron llevadas a cabo por tan pocos durante un período tan breve, condujo a un grado de uniformidad en la práctica urbanística. Sin embargo, una interpretación de los modelos urbanos coloniales, basada exclusivamente en estos criterios, nos ciega a las dimensiones más importantes del tema.

Como se ha visto, el argumento que atribuye el uso de trazados cuadrículares (por su simplicidad) a la falta de personas calificadas para trazar ciudades no es muy convincente, ya que había gran número de personas que al menos tenían una amplia experiencia práctica. Las ventajas funcionales del damero se aplican a cualquier trazado reticular. En este sentido, un supuesto pragmatismo de parte de los colonos no explica la adopción del damero en oposición, por ejemplo, a un trazado rectangular, como establecido por la legislación real de 1573 y una tradición urbanística que va desde el *castrum* romano hasta la fundación fronteriza de la Reconquista ibérica.

Muchas de las características del modelo colonial ya evocadas no pueden explicarse en términos funcionales; pensemos en la importancia de la orientación cardinal, los esquemas de ubicación de los monumentos de la plaza mayor y de los conventos. También vale la pena señalar que hay casos de fundaciones

<sup>77</sup> R. Morse, "A prolegomenon to Latin American urban history", en *The Hispanic American Historical Review*, v. 52, N° 3, 1972, 369.

<sup>78</sup> Hardoy, "La forma de las ciudades coloniales...", cit., 316.

<sup>79</sup> Kubler, "Mexican urbanism...", cit., 166: *The gridiron cannot be said to have any critical significance*; Llubes, ob. cit., 64.

en que la aplicación de un trazado cuadrangular, al contrario de solucionar problemas técnicos, los creaba. Borah se sorprende ante la aparición de fundaciones en damero en terrenos difíciles y accidentados en que otra solución morfológica habría sido más apta.<sup>80</sup> La Paz, por ejemplo, y Tunja se construyeron en laderas empinadas, y las plantas de Quito y Caracas estaban cruzadas por arroyos profundos.

Ya he señalado factores que hacen poco aceptable la explicación de la importancia del damero en América en términos del peso de una tradición traída de Europa. Cabe agregar la poca circulación de los precedentes teóricos, además del hecho de que las fuentes coloniales simplemente no los mencionan. Fue de esta tradición que partió el desarrollo de los trazados cuadrangulares en América, pero ella no explica la importancia que adquirieron en la práctica urbanística a través del siglo XVI.

Finalmente, hay que justificar el estudio de una forma aparentemente tan obvia, simple y repetida como el damero en relación a su complejo trasfondo cultural. El damero sólo parece una solución obvia a posteriori. Efectivamente, el modelo ha sido "inventado" más de una vez en distintas partes del mundo. Pero esto no implica que un modelo específico —y hay que tomar en cuenta detalles a nivel arquitectónico que son parte íntegra de un modelo— no pueda tener un "significado" en un contexto cultural definido.

Que la importancia del orden morfológico excede lo explicable por los factores ya mencionados, es evidenciado sobre todo por el comportamiento de los grupos dirigentes hispanos en torno a la morfología urbana, especialmente *después* de la fundación. Esta práctica está mejor documentada (en términos de material publicado) en el caso de los pueblos y ciudades de españoles que en el de las reducciones; la fuente básica son las colecciones de actas de cabildo de los siglos XVI y XVII. Los capitulares de distintas fundaciones a través de América muestran una preocupación casi obsesiva por la preservación del trazado. Los métodos y las frases o enunciados comunes usados en relación a la traza por el cabildo de México durante la década de 1520 son casi idénticos a los del cabildo de Santiago de Chile a fines del siglo XVII.

Un control cuidadoso sobre toda construcción dentro de la traza era ejercido por los capitulares para que no se traspasara los límites impuestos por el trazado, a pesar del hecho de que generalmente el espacio no faltaba en las fundaciones de la época. Cuando un edificio salía de sus límites, aunque fuera un par de pies, corría el riesgo de ser derribado sin compensación para el dueño, incluso si éste fuera una orden religiosa. Tales usurpaciones eran consi-

---

<sup>80</sup> Borah, ob. cit., 61, 66; cf. PCI XI.

deradas "perjuicio de esta ciudad y la traza de ella" o "gran daño de esta república".<sup>81</sup>

La preservación de la traza en toda su perfección era considerada una de las tareas principales del cabildo. Las mediciones eran el trabajo de un oficial menor —el alarife— pero los problemas más generales que afectaban a la traza eran responsabilidad de alcaldes y regidores. Se hacían apelaciones a las audiencias acerca de estos temas (por ejemplo, si un convento poderoso insistía en que su edificio debía salir a la calle),<sup>82</sup> o podían llevarse ante el virrey.<sup>83</sup> En ocasiones se declaraba que sólo el rey podía conceder permiso para que se tapara una calle, concepto que se encuentra implícito en el uso del término "calle real".<sup>84</sup>

Hay numerosos ejemplos del virtual fanatismo de los capitulares en esta materia en las actas de Santiago de Chile. En 1577 el cabildo amenazó con derribar la capilla franciscana, declarando que salía de la traza, a pesar de que la "calle" era entonces el lecho de un brazo seco del Mapocho, la Cañada.<sup>85</sup> Ejemplos similares se encuentran en las actas capitulares de México. En 1531, por ejemplo, los capitulares marcharon en grupo para defender una calle que iba a ser ocupada por un convento.<sup>86</sup>

Fraser y R.A. Gakenheimer han documentado una situación muy similar en Lima. En distintas ocasiones los capitulares ordenaron que se hiciera una inspección de la ciudad para asegurarse de que nadie se saliera de la traza. En 1551 el cabildo se quejó de que ciertos vecinos estaban construyendo "sin guardar el orden de la traza" y declaró que si no se hacía algo para remediar la situación "será mucho daño y fealdad de la traza y calles". Se inició una campaña para derribar los edificios en cuestión y proteger la "drechura y claridad de las calles".<sup>87</sup> Gakenheimer describe cómo el cabildo invariablemente rechazaba peticiones para cerrar secciones de calle, aunque fueran intransitadas, hablando de *corrective measures on a scale that approached a crusade*.<sup>88</sup> Por razones de espacio no señalo otros casos similares que se dieron en las fundaciones mencionadas y en otras (todas las colecciones de actas de

<sup>81</sup> ACS II, 296 (1673); V. 7 (1586). Cf. frases idénticas en: ACM II, 119 (1531) y ACQ, v. 1610-1611, 366 (1614).

<sup>82</sup> ACS XVI, 207 (1663); ACQ, v. 1573-1574, 175; v. 1610-1616, 547.

<sup>83</sup> ACQ, v. 1610-1616, 297.

<sup>84</sup> ACQ, v. 1610-1616, 510.

<sup>85</sup> ACS II, 509-510.

<sup>86</sup> ACM II, 119; cf. ACM III, 107-108, 133 (1535).

<sup>87</sup> Citas en Fraser, ob. cit., 177.

<sup>88</sup> R. Gakenheimer, "Decisions of the cabildo on urban physical structure in sixteenth-century Peru", en *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*, eds. J. H. Hardoy y R. P. Schaedel, Buenos Aires, 1969, 248-249.

cabildo a las que tuvo acceso proporcionan ejemplos múltiples).<sup>89</sup> En conjunto, estos casos sugieren que el comportamiento descrito era más o menos universal entre los cabildos de pueblos, villas y ciudades de españoles en los siglos XVI y XVII.

Los capitulares, al parecer, no estaban preocupados principalmente por la preservación de las demarcaciones de bienes raíces, el tema no emerge en las fuentes mencionadas. Lo importante era mantener la *apariencia* de una línea recta de edificios. A un constructor se le podía permitir exceder los límites de una propiedad si mantenía la apariencia de regularidad y homogeneidad, las palabras claves son "drechura" y "correspondencia".<sup>90</sup> Al cabildo también le interesaba la creación de espacios abiertos, plazas menores y calles nuevas cuando no alteraban la traza. Una plaza pública era concebida como un privilegio y un honor, concedida indirectamente por el rey. En 1575 el gobernador de Chile "en nombre de su majestad e por virtud de sus poderes reales" concedió tres plazas secundarias a la ciudad de Santiago, "y sean plazas públicas de esta ciudad para que estén perpetuas, para su perpetuidad y ennoblecimiento".<sup>91</sup> En 1610 el cabildo de Caracas donó dos solares a un convento bajo la condición de que uno de ellos se dejara para plaza, y lo mismo ocurrió en 1656.<sup>92</sup> Las calles se consideraban propiedad pública inviolable "cosa pública", como insistió el cabildo de México.<sup>93</sup> De alguna manera las calles regulares "ennoblecían" la ciudad. En 1527 el cabildo de México decidió agregar una calle nueva "por ser más noblecimiento de la dicha ciudad", y en 1531 se decidió destruir una casa "por noblescer la dicha calle".<sup>94</sup>

Se intentaba conservar el contorno cuadrado de la traza original, y esto se podía lograr por medio de la ubicación de los conventos, que eran concebidos como marcadores de los límites de la traza. En 1532 el cabildo de México les ordenó a los frailes mercedarios de la ciudad construir su convento hacia las atarazanas y no hacia Tacuba como lo habían hecho las otras órdenes para que

<sup>89</sup> ACC V, 238 (1623); VI 71 (1625). *Libro del cabildo de la Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga 1539-1547*, Lima 1966, 35 (1540). ACM II, 49 (1530), 102 y 116 (1531); III, 12 (1532); IV 51, 57 (1536). ACQ I, 286 (1537); III pp. 223, 230, 277 (1541); IV 85-86 (1548), 393 (1551); v. 1610-1616, 365. ACS II, 296 (1573); VII, 432, 453 (1613); IX, 48 (1622), 404, 425 (1627); XIV, 135, 138, 141 (1651); XXI, 209 (1682); XXII, 29 (1685). *Actas de cabildo de Trujillo* v. I-III [1549-1604], Lima 1969, v. I, 12, 13 (1551). Cfr. los ejemplos de Arequipa (1549 y 1556) citados en Fraser, ob. cit., 73; y para el caso de La Paz, T. Gisbert, "La Paz en el siglo XVII", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 20, Caracas, 1975, 33.

<sup>90</sup> ACS XXI, 252 (1643); XXI, 311 (1684).

<sup>91</sup> ACS II, 412.

<sup>92</sup> ACC III, 237 (1610); IX, 174 (1665).

<sup>93</sup> ACM IV, 57 y ss. (1536).

<sup>94</sup> ACM I, 90 (1527); II, 102 (1531).

los edificios dejaran la ciudad "en cuadra", o sea, que formarían un marco cuadrado o rectangular coincidiendo con el contorno de la traza.<sup>95</sup> Pero al mismo tiempo los capitulares de otras ciudades concebían la traza como una forma geométrica perfecta que se extendía de manera ilimitada. Se intentaba preservar la traza en áreas aún no urbanizadas (como en el caso del convento franciscano de Santiago) y a menudo era necesario consultar el plano original.<sup>96</sup> La traza podía extenderse como si los obstáculos naturales no existieran, por ejemplo en Caracas, donde el orden de las cuadras no es afectado por los esteros que fluyen entre ellas.

Los cabildos de las fundaciones mayores, cuyos barrios indígenas o mestizos habían crecido sin control ni planificación, intentaban a menudo imponer la traza en estas áreas ya construidas.<sup>97</sup> Gakenheimer habla de cómo *the grid pattern was resolutely driven through anything that stood in its way*, dando el ejemplo de la expansión del damero de Lima en el distrito de San Lázaro, barrio que fue destruido por la irregularidad de su planta. Los indios que lo habitaban fueron reubicados en el famoso Cercado, también con un trazado en damero.<sup>98</sup> Markman describe casos similares en la Audiencia de Guatemala: Ciudad Real tenía cinco barrios indígenas, los que fueron incorporados al damero.<sup>99</sup> Uno de los casos más sorprendente es el de Potosí, ciudad que había crecido de forma espontánea hasta que Toledo intentó imponer el damero, y, al parecer, logró modificar el trazado de una ciudad de españoles ya construida.<sup>100</sup>

Esta obsesión del patriciado urbano con el orden morfológico es difícil de explicar con los criterios normalmente aplicados al urbanismo colonial. En la mayoría de los casos no existía necesidad práctica de preservar las dimensiones exactas de las cuadras por medio de acciones tan drásticas, la población debe haber sido pequeña en relación al área de la traza, por lo tanto no había una demanda muy fuerte por bienes raíces. Las acciones del cabildo tampoco tenían una base clara en la legislación real, por lo menos los capitulares no se referían a alguna cédula real que ordenara la preservación de la traza a cualquier costo.

Prácticas análogas se presentan en las campañas de reducción de indígenas. Emerge con claridad el celo con el cual los frailes y oficiales de reducción

<sup>95</sup> ACM II, 53 (1530).

<sup>96</sup> ACM II, 117 (1531).

<sup>97</sup> ACS XXII, 186, 188 (1687); La Paz, Gisbert, ob. cit., 40.

<sup>98</sup> Gakenheimer, ob. cit., 248, 250, 251.

<sup>99</sup> Markman, "The gridiron town-plan...", cit., 479.

<sup>100</sup> R. Gakenheimer, "The early colonial mining town - some special opportunities for the study of urban structure", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 15, Caracas, 1973, 52-53.

imponían el damero sobre las poblaciones indígenas. En el área andina las instrucciones toledanas insisten repetidamente en la necesidad de llevar a cabo el programa reduccional al pie de la letra, especialmente en lo morfológico, a pesar de los obstáculos que encontraron los visitadores y de la envergadura de la tarea. El cambio, uno de los más traumáticos que enfrentó la población indígena, fue llevado a cabo de una forma a menudo violenta. Toledo ordenó la destrucción o quema de los asentamientos indígenas anteriores para evitar que los reducidos volvieran a ellos.<sup>101</sup>

Villasante, oidor de la audiencia de Quito, es un buen ejemplo del ímpetu que hizo posible esta tarea. Describe, con evidente orgullo, las medidas que empleó al reducir un gran número de "indios derramados": "híceles hacer las calles por cordel, y yo mismo las nivelaba, y por sus cuadras, con mucho orden". El oidor implica que el problema no era tanto que los indios no vivieran en pueblos sino que lo hacían en "pueblos mal ordenados". Como resultado de sus esfuerzos, ahora "hacen las cosas por orden".<sup>102</sup>

Una de las primeras tareas del visitador era la de establecer el orden morfológico del pueblo; las etapas posteriores del proceso de construcción eran encomendadas a oficiales asignados permanentemente a la zona en cuestión, los que no habían de efectuar el menor cambio en el orden dispuesto por el visitador.<sup>103</sup> Nuevamente es interesante recurrir a la descripción de Matienzo de su esfuerzo como visitador cerca de La Plata. Matienzo enfatiza el establecimiento morfológico del pueblo, se hace cargo personal del proceso hasta haber terminado los cimientos de las construcciones, que eran de piedra.<sup>104</sup> Pero la tarea del corregidor, o quienquiera que haya sido encomendado el trabajo de completar la reducción, no estaba completa hasta "cuando las hubieren acabado de todo punto, que se entiende hechas todas las casas y calles, casas de cabildo, tambos, hospitales, cárceles e iglesias, sin que de lo susodicho falte cosa alguna, y derribados y asolados los pueblos antiguos y hecho pasar a los nuevos los dichos naturales."<sup>105</sup>

Este celo estuvo igualmente presente en el virreinato de Nueva España, y en ocasiones era tal que fue objeto de crítica por españoles de la época. El cronista franciscano Torquemada en su *Monarquía indiana*, escribiendo a co-

<sup>101</sup> "Instrucción general para los visitadores". DG I, doc. 1, 35; "Puntos de la instrucción...", RGI I, 263.

<sup>102</sup> RGI I, 134, 135.

<sup>103</sup> Vid. "Provisión con las normas para los reducidos de indios", Potosí 1573, DG I, 245-246, y "Provisión para que los corregidores de los Charcas concluyan la tarea encomendada a los concentradores de caseríos", Arequipa 1575, DG II, 86.

<sup>104</sup> Matienzo, "Carta...", cit., 466-468.

<sup>105</sup> "Provisión para que los corregidores de los Charcas concluyan la tarea encomendada a los concentradores de caseríos", Arequipa 1575, DG II, 86.



mienzos del siglo XVII, ridiculiza la campaña de reducción llevada a cabo por el virrey Monterrey:

"El intento de Su Majestad fue... que los que lo estuvieren [derramados] se congregasen, y viviesen con orden, y en pueblos formados; pero sacando de su natural ella razón, la interpretaron de manera, que no sólo pusieron mano en lo dicho, sino en los pueblos muy concertados; por que si una casa desdecía un poco del derecho de la calle, la derrivaban, y mandaban hacerla muy a compás de esotras, como si fuera pared, que avía de ser fachada a esquadra, y sin torcimiento de un cabello... verdad sea, que aunque al Conde le movió buen celo, fue apretando mucho la cédula, y añadiendo inteligencias a razones."

Torquemada estaba de acuerdo con las motivaciones básicas de las reducciones, pero no con la obsesión con trazados perfectos:

"que pueblos formados... se desbaraten... al menos en alguna parte, por que las casas salen de la traza de la calle, esto no sé cómo se tolera... Bien creo también, que muchas de estas inteligencias literales... fueron más bien invenciones de congregadores, que intención expresada del príncipe."<sup>106</sup>

Los trazados cuadrículares se concebían como estructuras que debían ser perpetuas. Cobo los ve como una marca de la ocupación española que jamás sería borrada: "de tantos pueblos edificados a nuestra traza... ¿que razón puede haber para que su duración no corra pareja con la del mismo tiempo?".<sup>107</sup> Sin embargo, el autor queda asombrado y entristecido por el hecho de que los barrios periféricos de Lima no se conformen a la traza de la ciudad, cien años después de su fundación:

"Son tan poco estables las cosas de este mundo, y tan sujetas a mudanza y variedad... pues por más cuidado y diligencia que pusieron los pobladores de esta ciudad en asentarla, con el orden y concierto que hemos visto, y en prevenir los accidentes que la podían alterar, sin mudar su forma y traza, con todo eso... tiene ahora tan diferente figura y gesto del que le dieron en su institución, que admira."

Continúa describiendo los distintos esfuerzos del cabildo para preservar la traza, los que habían sido insuficientes para resistir "esta condición tan propia del tiempo: la de mudar y alterar todas las cosas".<sup>108</sup>

<sup>106</sup> Torquemada, ob. cit., 687-688.

<sup>107</sup> B. Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* [1653]. Biblioteca de Autores Españoles, 91-92, Madrid, 1956, v. II, 52.

<sup>108</sup> Cobo, *Fundación de Lima*, cit., 306.

El damero en sí tenía un oscuro pero innegable "valor", más allá de sus ventajas funcionales; su preservación era urgente pero no requería justificación explícita. Era un modelo abstracto, un ideal al cual toda fundación debía conformarse. Este modelo a menudo se sobreponía a una realidad distinta. Ciudades como México y Santo Domingo, que no reproducían el modelo con exactitud, a menudo se representaban, verbalmente en los textos de la época y visualmente en planos, como si efectivamente lo hicieran.<sup>109</sup> La edición italiana de 1646 de la *Histórica relación*, de Alonso de Ovalle, contiene un fantasioso plano de Santiago en el cual aparece un vasto trazado en damero de contorno cuadrado que no correspondía a la planta real de Santiago en cualquier época. Pizarro, al llevar a cabo la división de Cuzco en solares para su habitación permanente por españoles, lo hizo como si la ciudad tuviera una traza en damero,<sup>110</sup> ejemplo del mismo fenómeno, plasmado en las acciones de los conquistadores, quienes, quizás inconscientemente, imponían un modelo ideal contrario a una realidad patente.

En suma, el damero debe verse como un arquetipo o *leitmotiv* de la cultura de conquista colonial. Comienza a parecer insostenible una interpretación que busque explicar el modelo en términos de factores urbanísticos en el sentido estricto, entendiendo por esto factores relativos a la dimensión técnica de la construcción de espacios urbanos. El comportamiento de las elites hispanas en torno a la morfología urbana apunta a la existencia de una urbanística que de alguna manera va más allá de sí misma, en el sentido de que se le parece atribuir una eficacia en la constitución del nuevo orden social y cultural. Esta urbanística está referida necesariamente a una larga tradición de pensamiento sobre la naturaleza de la vida urbana.

### III. LA EFICACIA DEL DAMERO

En los siglos XVI y XVII las funciones y los valores que los españoles en América atribuían a sus ciudades formaban parte de un marco conceptual escolástico. Una de las características más notables de la "cultura de conquista" hispana es el grado en que los colonos que han dejado algún registro de sus pensamientos compartían el mismo sistema de conceptos y valores básicos. Foster habla de *a philosophy about God, sovereign, state and man which was as remarkable for its effectiveness as a guide for action as for its internal*

<sup>109</sup> B. de Balbuena, *Grandeza mexicana* [1604], México, 1941, 27; E. W. Palm, *Los monumentos arquitectónicos de La Española*, Santo Domingo, 1984, 78 (plano de Santo Domingo).

<sup>110</sup> Fraser, ob. cit., 62.

*consistency and completeness*.<sup>111</sup> El ideal urbano no era propiedad exclusiva de los que habían recibido una educación formal, en sus puntos básicos era parte esencial del "equipaje cultural" de los españoles en América. Obviamente sólo una pequeña minoría era capaz de expresar este ideal, pero se puede sostener que sus principios centrales estaban presentes en las acciones de conquistadores y colonos.<sup>112</sup>

La ciudad ocupaba un lugar central en el marco conceptual hispano de la época. Esta importancia era respaldada por una larga tradición basada en el pensamiento aristotélico, pasando por San Agustín, Santo Tomás de Aquino y pensadores peninsulares como el fraile catalán Eiximenis (siglo XIV) y el obispo castellano Sánchez de Arévalo (siglo XV). De San Agustín los españoles en América heredaron el concepto de la ciudad como metáfora de la humanidad: "distribuimos en dos géneros a los hombres: uno el de los que viven según el hombre, otro el de los que viven según la voluntad de Dios. Mística-mente las llamamos dos ciudades, es decir, dos sociedades y congregaciones de hombres".<sup>113</sup> A la Jerusalén eterna, ciudad de la paz y del orden, de los santos, verdadera comunidad, se opone la Babilonia temporal de la confusión, el caos, poblada por los malvados y regida por el diablo.

En el transcurso de la Edad Media, particularmente con el auge del escolasticismo, el concepto de ciudad pierde, en cierta medida, su dualidad agustiniana, adquiriendo una mayor influencia aristotélica. La comunidad urbana es por esencia un reflejo o prolongación de la Ciudad Celestial. El jurista Solórzano y Pereira, aun en el siglo XVII, habla de "este mundo que es como una gran ciudad donde habitan todos los hombres".<sup>114</sup> Tiene su complemento en la idea de la ciudad como microcosmo, representación del mundo en pequeña escala,<sup>115</sup> expresada por Cervantes de Salazar, profesor de retórica en Ciudad de México, en su tercer diálogo latino de 1554.<sup>116</sup>

El hombre era urbano por naturaleza, la ciudad el único escenario posible para el desarrollo de sus facultades y virtudes, "esta compañía es, entre todas, la más natural y perfecta... Luz natural redujo el hombre a ella".<sup>117</sup> Los con-

<sup>111</sup> Foster, ob. cit., 2.

<sup>112</sup> Morse, "The urban development...", cit., 70.

<sup>113</sup> San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Obras de San Agustín XVI. Biblioteca de Autores Católicos 171, Madrid, 1977, XV-8, 2, 28.

<sup>114</sup> J. de Solórzano y Pereira, *Política Indiana* [1648]. Biblioteca de Autores Españoles 252, Madrid, 1972, v. I, 373.

<sup>115</sup> Morse, "The urban development...", cit., 71.

<sup>116</sup> F. Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos*, Madrid, 1939, 138.

<sup>117</sup> D. Saavedra y Fajardo, autor español parafraseando a Aristóteles en su obra de 1630 ("Introducción a la política"), en *Obras completas*, Madrid, 1946, 1226); cf. A. de Castrillo en una obra similar de 1521 (*Tractado de república*, Madrid, 1958, 19).

ceptos de ciudad y república, en el sentido de comunidad armoniosa, eran inseparables, casi idénticas.<sup>118</sup> Una ciudad tenía una existencia independiente de su estructura física. Para Bartolomé de Las Casas era en esencia una comunidad humana definida.<sup>119</sup> Las acciones de conquistadores revelan una concepción similar de la existencia metafísica de la ciudad. Una fundación tenía existencia jurídica antes de que se eligiera su sitio; hay casos de "ciudades ambulantes" como Guatemala y La Paz que vagaban de un lugar a otro mientras que el cabildo deliberaba sobre el asunto. La existencia de una fundación de alguna manera estaba desligada de su presencia física en cuanto a edificaciones, y en menor grado de la traza (aunque ésta era trasladable por corresponder a un modelo universal) y, por lo tanto, las reubicaciones se hacían con facilidad.

La república ideal se definía por la calidad de "tranquilas", o paz, amor y armonía entre sus miembros. Las Casas define la ciudad/república como "multitud de hombres con quien los rija... si en paz y amor y justicia unos con otros conversan, y esta es y se llama república perfecta, pueblo y ciudad..."<sup>120</sup> Esta armonía se basaba en un orden jerárquico inmutable, nacido de la voluntad divina y de la naturaleza humana. La base de la paz es el orden: "la paz... como sea también tranquilidad del orden, y este orden conserva cada cosa en su lugar y en lo que le compete".<sup>121</sup> Este orden se definía como el equilibrio y correspondencia de las "partes" del cuerpo político. Tanto Las Casas como Sánchez de Arévalo comparan la ciudad-república con una armonía musical, la correspondencia de varias voces (las "partes" o sectores sociales) que juntos crean una "armonía concertada y dulce".<sup>122</sup> Toda discrepancia debía ser evitada, la uniformidad era necesaria para la existencia de la tranquilas y armonía.<sup>123</sup>

Solórzano define tal comunidad urbana como "cuerpo místico", concepto que combina las dimensiones espirituales y seculares de la república.<sup>124</sup> Cada individuo era parte de un todo de relaciones sociales y espirituales.<sup>125</sup> Cobo, en cambio, hace una distinción entre el cuerpo místico y un "cuerpo político",<sup>126</sup>

<sup>118</sup> A. Pagden, *The fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, 1988, 69; Castrillo, ob. cit., 14.

<sup>119</sup> B. de las Casas, *Apologética historia* [1551]. Biblioteca de Autores Españoles 105-106, Madrid, 1958, v. I, 154.

<sup>120</sup> *Ibid.* Cf. R. Sánchez de Arévalo, *Suma de la política* [c. 1454]. Biblioteca de Autores Españoles 116, Madrid, 1959, 295.

<sup>121</sup> Las Casas, ob. cit., I, 154.

<sup>122</sup> Sánchez de Arévalo, ob. cit., 295; cf. Las Casas, ob. cit., II, 206.

<sup>123</sup> Sánchez de Arévalo, *ibid.*

<sup>124</sup> Solórzano y Pereira, ob. cit., 169.

<sup>125</sup> Morse, "The urban development...", cit., 70-71.

<sup>126</sup> Cobo, *Fundación de Lima*, cit., II, 289, 359.

pero está claro que había una identidad entre lo que llamaríamos las dimensiones sociopolítica y religiosa de la república. Las Casas, hablando del orden jerárquico de la república, dice que está presente "así en la vida civil y regimiento político y en la conversación de los hombres como en la vida eterna y celestial, según Santo Tomás enseña en muchas partes".<sup>127</sup> Ambas dimensiones eran estructuradas por el mismo orden e ideales, los hombres que componen la república civil de una ciudad son simultáneamente parte de un cuerpo místico coextenso.

El objetivo de la ciudad-república era imitar en la tierra la perfección de la Ciudad Celestial, "el hombre deseó edificar ciudad en la tierra por contrahacer la soberana ciudad del cielo". La comunidad urbana acerca el hombre al orden celestial, "la ciudad que Dios edificó en el cielo... es verdadera ciudad y verdadera vida, de manera que por natura todo hombre es deseoso de compañía y ciudad".<sup>128</sup> La comunidad urbana actuaba como un impulso hacia las virtudes y la santidad.<sup>129</sup>

Este trasfondo doctrinal ilumina los motivos teóricos de las campañas de reducción. Al imponer este esquema de vida urbana sobre los indígenas los españoles les estaban dando el *sine qua non* de la vida civilizada, los estaban obligando a vivir como hombres según los criterios ontológicos imperantes. Un ejemplo clásico de este pensamiento es la "Memoria" de 1582 de Toledo dirigida a Felipe II, en el cual se da cuenta del proceso reduccional. Según Toledo, los indios "para deprender a ser cristianos, tienen primero necesidad de saber ser hombres y que se les introduzca el gobierno y modo de vivir político y razonable..."<sup>130</sup> La evidente motivación práctica de la reducción se combina con nociones más abstractas de los efectos de la convivencia urbana: "hagan la reducción de los naturales a pueblos para que vivan congregados y en policía e industriados [*sic*] en las cosas de nuestra santa fe católica que por estar tan apartados y divididos no se podía hacer esto".<sup>131</sup>

El pensamiento toledano refleja la influencia de su confesor jesuita, Bartolomé Hernández, uno de los instigadores principales del proceso reduccional en el Perú. Cito su carta de 1572 a Juan de Ovando, en la que da cuenta de las circunstancias necesarias para poder llevar a cabo una evangelización efectiva:

"...la causa... para que estos indios no ayan recibido la fe interiormente... es porque hasta agora nunca han estado reducidos a pueblos ni congregados de

<sup>127</sup> Las Casas, ob. cit., I, 154.

<sup>128</sup> Castrillo, ob. cit., 65.

<sup>129</sup> Las Casas, ob. cit., I, 153.

<sup>130</sup> RGI I, 262.

<sup>131</sup> "Provisión con las normas para los reducidos de los indios", DG I, doc. 23, 245.

manera que ayan podido ser doctrinados, ni menos ayan podido tener la policía necesaria para hazerse capaces de la ley de Dios. Porque... primero es necesario que sean hombres que vivan políticamente para hazerlos cristianos. Hasta agora no an tenido esa policía, antes han vivido como salvajes en tierras asperísimas; o, ya que ayan vivido en pueblos juntos, ha sido su habituación viviendo en unas rancherías muy angostas y muy suzias y oscuras, donde se juntaban y dormían como puercos, y allí se enborrachaban y se enbolbían los padres con las hijas y los hermanos con las hermanas... El remedio de esto... es que se reduzgan a pueblos estos indios."<sup>132</sup>

En resumen, lo que se quería transmitir era la calidad de "policía", lo que se consideraba necesario para que el proceso de evangelización fuese exitoso, o más bien los dos procesos eran efectos interdependientes de la vida urbana.<sup>133</sup> "Policía" era un concepto central, término que resume todo el proyecto de creación de una nueva sociedad en América. Vida en policía implicaba una serie de hábitos relacionados con conceptos europeos de civilidad –hábitos de vestimenta, culinarios, higiene, etc.– pero, sobre todo, vivir en policía significaba vida urbana, bajo una forma de gobierno justo, o sea, vida en república. Para que los indios viviesen en policía era necesario que viviesen en pueblos, pueblos contruidos según el modelo español, con iglesias y sus propios organismos municipales.

J. Lechner ha analizado el desarrollo del amplio campo semántico del término "policía". En el siglo XVIII "policía" se asociaba al orden urbano en términos de "las cosas menudas de la ciudad", su adorno y aseo, pero durante el medioevo se asocia con la "pulidez" en general (recordemos la ortografía colonial - "policía"), los buenos modales, el refinamiento, la urbanidad.<sup>134</sup> Es sólo en los escritos de los primeros españoles que pasaron a América que el término asume el sentido que mencionamos, y que lo acerca a sus raíces clásicas. "En las *Cartas de Cortés*... tiene que ver... con la capacidad de los hombres de convivir ordenada e inteligentemente; las palabras 'razón', 'concierto' y 'orden' se encuentran a poca distancia de 'policía' ". Para Vasco de Quiroga se asocia a la idea de reducir los indios a poblaciones donde "traba-

<sup>132</sup> B. Hernández, "Carta a Juan de Ovando" [1572], en *Monumenta Peruana*, v. I (Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Missionum Societatis Iesu), ed. A. de Egaña, Roma, 1954, 467.

<sup>133</sup> López de Velasco, ob. cit., 35; Matienzo, *Gobierno del Perú*, cit., 31; cf. cédula de Carlos V justificando las reducciones "para que los indios sean instruidos en nuestra santa fe católica... y olvidando los errores de los antiguos ritos y ceremonias, vivan en policía", RLI libro 6, título 3, ley 1 (1550).

<sup>134</sup> J. Lechner, "El concepto de 'policía' y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias", en *Revista de Indias*, v. XLI, N° 165-166, Madrid, 1981, 398-404.

jando e rompiendo la tierra, de su trabajo se mantengan y estén ordenados en toda buena orden de policia...". De forma similar Motolinia habla de la gente de Culhua que fueron "los primeros que hizieron casas y cultivaron la tierra y pusieron alguna manera de policia en ella."<sup>135</sup> Se perfila así una noción centrada en las maneras de convivencia, las formas que tiene el hombre social de intervenir y ordenar la naturaleza.

¿De qué manera podemos relacionar esta tradición iberocatólica de pensamiento sobre la vida urbana con el conjunto de prácticas urbanísticas esbozado?

De partida, puede intuirse que el trazado cuadrícula era un instrumento que establecía una ocupación o domesticación inmediata del espacio; era una forma de imponer una presencia definitiva, como señala Cobo, ordenadora. La presencia hispana, del espacio urbano, se establece mucho antes y más allá del área efectivamente construida y habitada. Todo el ritual de fundación responde a los mismos factores, la necesidad de expresar en actos concretos la posesión, la presencia definitiva (recuérdese la descripción de la fundación de Baeza, en la que el acto de trazar marcaba la toma de posesión). La ocupación se establecía imponiendo un modelo de orden, con el cual se pretendía controlar el espacio y sus habitantes, concepto especialmente evidente en las reducciones.<sup>136</sup> El damero es el espacio de la vigilancia, en el que todas las costumbres "apolíticas" del indígena pueden ser detectadas y erradicadas. Toledo expresa este afán claramente en su "Memoria" de 1582, en el que relata cómo los indios "se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra... sacando las puertas a las calles, para que pudiesen ser vistos y visitados de la justicia y sacerdotes...".<sup>137</sup>

Esta "instrumentalidad" del modelo urbanístico —su actuación como mecanismo que produce ciertos efectos deseados en los espacios y en la gente— coexiste con su operación como manifestación o expresión de estos mismos efectos (los valores y esquemas socioculturales ya esbozados), los que parecen estar asociados al damero de una manera que intentaré definir más adelante. La presencia de un discurso sociopolítico en el modelo del damero es más fácilmente perceptible al nivel de la distribución de elementos significativos dentro de la traza. Varios autores han apuntado a la representatividad y el valor "simbólico" del conjunto monumental de la plaza mayor. Zawiska habla de "una característica simbiosis de autoridad laica y religiosa", y Octavio Paz ve la plaza mayor como metáfora del orden colonial: "Nueva España era una

<sup>135</sup> *Ibid.*, 405-409.

<sup>136</sup> Cf. Morse, "The urban development...", cit., 68: "Geometric layout was emblematic of the imperial will to dominate and a bureaucratic need for order and symmetry".

<sup>137</sup> RGI I, 261.

vasta plaza donde se enfrentaban y confrontaban el palacio, el ayuntamiento, y la catedral; el príncipe y su corte, el pueblo en su pluralidad de jerarquías y jurisdicciones, la ortodoxia religiosa". Paz habla de los conflictos que eran parte de una sociedad corporativa, pero el mensaje de la plaza era uno de complementariedad, los edificios que representan los distintos sectores o poderes están en una relación arquitectónica armónica.<sup>138</sup> Uno de los elementos centrales en el "discurso de la plaza" es el rollo o picota, que a menudo era una columna esculpida en piedra que usaba el vocabulario arquitectónico clásico para transmitir un mensaje de civilidad, orden y justicia.<sup>139</sup> Dentro del tema de la distribución significativa de elementos en el damero, hay que recalcar la jerarquía social concéntrica definida por la distancia de la plaza. Aquí hay una representación diagramática del orden colonial en el trazado, cuyo modelo impone un sistema de relaciones sociales estructurada alrededor del centro de poder. A medida que la distancia de la plaza va aumentando, uno se acercaba al mundo de la pobreza, del caos, de lo indígena.

Algunos historiadores han visto en el trazado cuadrangular una manifestación de un *ethos* imperial. Según Palm, "constituye una de aquellas expresiones cargadas de *pathos* (*Pathosformeln*) que en el mundo cristiano son un vehículo de romanidad"; añadiendo que "planos como el de Santa Fe de Granada, como el de Santo Domingo y después los de Tierra Firme adquieren un significado pleno en la creciente conciencia española de un destino imperial".<sup>140</sup> Morse ha adoptado este concepto sugiriendo que el trazado ortogonal sea visto como *symbol and vehicle of the master plan*.<sup>141</sup> Así el trazado ortogonal habría sido una manifestación concreta del orden, unidad y regularidad a la cual el imperio aspiraba. Era vehículo en el sentido de que la vasta red de ciudades regulares era una expresión del concepto del orden imperial, y el trazado reproducía a nivel urbano la jerarquía imperial compuesta por rangos de ciudades, villas y pueblos. Sin embargo, no he encontrado evidencia en las fuentes de que el trazado se haya concebido como símbolo de un orden imperial entre los fundadores y habitantes de la ciudad americana.

El trazado reticular tiene fuertes connotaciones de hispanidad y civilidad, connotaciones que posiblemente se remiten a una memoria cultural que asocia el damero a la "romanidad". Dentro de una ciudad de españoles marcaba la zona de habitación europea, de poder, riqueza y distinción social. Cieza de León declara que los incas deben haber sido "gente de gran ser", ya que le

<sup>138</sup> Zawiska, ob. cit., 97; O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, Barcelona, 1982, 66.

<sup>139</sup> Fraser, ob. cit., 59.

<sup>140</sup> Palm, "Los monumentos arquitectónicos...", cit., 64-69.

<sup>141</sup> Morse, "A prolegomenon...", cit., 369.



dieron un trazado regular a Cuzco.<sup>142</sup> De forma similar, Cobo critica las reducciones llevadas a cabo por los incas, "aunque damos nombre de pueblo a estos asientos y rancheríos... eran tan pequeños y mal trazados... que no tienen que ver con las más humildes aldeas nuestras".<sup>143</sup> El orden morfológico era un índice de civilidad, era lo que hacía un "pueblo" o "ciudad" de un asentamiento humano.

El damero, dentro de una concepción espacial rectilínea, es una forma perfecta en cuanto a armonía y simetría, a la correspondencia y unidad de sus formas componentes. A la vez hay una jerarquía concéntrica definida por la plaza, y el cuadrado claramente es la forma básica más adecuada a la concetricidad. Una cuadra rectangular crea una diferenciación entre los solares, y de forma similar una plaza rectangular crearía una jerarquización del conjunto monumental, privilegiando los edificios ubicados en los lados angostos. El damero expresaba un mensaje de unidad y armonía entre los vecinos que habitaban una cuadra y las instituciones laicas y religiosas representadas en la plaza. La estructura física de la ciudad ejemplificaba las cualidades de armonía, concordia, jerarquía y proporción entre los habitantes; mantenía a cada persona "en su lugar y en lo que le compete". La mayor valoración del espacio público refleja la importancia superior de lo comunal y lo público, de la calle por sobre la casa privada, de la república sobre el individuo. El trazado manifiesta la regularidad y uniformidad que marcaban la república, la correspondencia y proporción entre las varias "partes" del cuerpo místico.

Esta propuesta debe basarse en un análisis de las fuentes coloniales y en un modelo teórico que explique el funcionamiento del damero como representación (tarea a la que está dedicada la sección IV). El respaldo para la interpretación esbozada puede encontrarse en dos niveles distintos: primeramente el nivel del lenguaje, del vocabulario y conjunto de enunciados usados para describir los trazados, por el cual se identifica el orden social con el morfológico, y, más explícitamente, en declaraciones acerca de la utilidad del damero como instrumento de dominación.

El uso que haré aquí del vocabulario de descripción morfológica requiere alguna explicación. El método consiste en aislar términos y frases con un referente común, extrayéndolas de fuentes que pertenecen a distintos tipos textuales, por no mencionar las variaciones cronológicas y geográficas. Aunque desde la perspectiva de una crítica textual esta práctica puede parecer ingenua, responde a una estrategia consciente, una "estrategia de la hetero-

<sup>142</sup> P. Cieza de León, *Crónica del Perú* [1552]. Biblioteca de Autores Españoles 26, Madrid, 1928, 437.

<sup>143</sup> Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, cit., II, 111.

geneidad"<sup>144</sup> que es también una estrategia de la intertextualidad. La hipótesis es que estos enunciados (que se caracterizan por ser "regularidades" dentro del orden discursivo colonial) articulan un discurso común cuya amplitud es comparable a la de la práctica urbanística en sí. Los enunciados en cuestión derivan su existencia, su "lugar", de este discurso común más que del texto específico en el que se encuentran insertos, el que se vería atravesado por una multiplicidad de líneas de sentido intertextuales.

Un primer ejemplo es el uso del término "autoridad". La estructura morfológica de la ciudad era una manifestación de autoridad hacia, en cierta manera las plazas y calles en sí la poseían. El cabildo de Caracas declaró en 1603 que un solar vacío en la plaza mayor "desautoriza la dicha plaza",<sup>145</sup> y en 1614 el de Quito prohibió el bloqueo de una calle "pues es tan gran daño y desautoridad de la república el cerrarse la dicha calle".<sup>146</sup>

El vocabulario ocupado para la descripción de la traza es, en muchos casos, idéntico al que se aplicaba al orden social; a menudo es difícil decir si un autor se refiere a la traza de una fundación o a la comunidad de sus habitantes. Las palabras claves para la caracterización de la república son "orden" y "concierto". López de Velasco habla de la necesidad de que los indios vivan "con concierto y ordenados" y Cervantes de Salazar hace un uso similar.<sup>147</sup> Cobo ocupa los términos "orden y concierto" y "concierto y uniformidad" para describir la traza de Lima.<sup>148</sup> El cabildo de Santiago habla de la importancia de mantener la "proporción" y "correspondencia" del damero.<sup>149</sup>

El caso más importante es el de los términos "policía" y "república". Cuando el cabildo de México le asignó un sitio al convento mercedario, lo hizo con el criterio de que "esta ciudad estará en más policía porque estarán los dichos monasterios en cuadra". El entorno cuadrado o rectangular de la ciudad se identificaba de alguna manera con el orden social.<sup>150</sup> Construir fuera del solar era "en daño de la policía", y derribar tales edificaciones era necesario porque "así conviene a la república y policía de la dicha ciudad".<sup>151</sup> Diego

<sup>144</sup> J. L. Martínez Cereceda, "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI", en *Estudios Atacameños*, N° 10, Santiago, 1992, 133-135.

<sup>145</sup> ACC II, 140 (1603).

<sup>146</sup> ACQ 1610-1616, 366 (1614).

<sup>147</sup> López de Velasco, ob. cit., 35; F. Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España* [1560]. Biblioteca de Autores Españoles 244, Madrid, 1971, 128.

<sup>148</sup> Cobo, *Fundación de Lima*, cit., II, 306.

<sup>149</sup> ACS XVII, 349-350 (1669).

<sup>150</sup> ACM III, 53 (1533).

<sup>151</sup> ACM IV, 29 (1536); cf. caso similar en 1540, 214-215: "conviene para la policía de la dicha ciudad vayan las calles derechamente"; V. 151 (1546): "están (los solares) en gran perjuicio del ornato y policía por estar en medio de ella y en lo más principal y por no estar edificados ni cercados"; VII, 132 (1563).

de Rosales dice de la traza de Santiago que "todas (las calles) están en policía y concierto".<sup>152</sup>

Hay testimonios similares en algunas crónicas y descripciones de reducciones. Un fray Trasierra, que participó en las reducciones de Nueva España, habla de "policía de calles y plazas", una frase muy repetida.<sup>153</sup> Una de las relaciones geográficas para Guamanga, de 1586, señala que aunque los indios originalmente habían habitado en pueblos, carecían de la "policía de calles y plazas que se les hizo hacer en la última reducción".<sup>154</sup> Diego Cabeza de Vaca, en su relación para La Paz (1586), describe cómo "se redujeron todas estas parcialidades y linajes a pueblos con forma de república, con calles y plazas".<sup>155</sup> Frases casi idénticas se ocupan en la descripción por Remesal de la primera fundación de Santiago de Guatemala, antes de que se le diera una traza: "en breve tiempo tenían todos casas en que morar; pero sin nombre ni población ni más política ni forma de república que un ejército alojado por sus tiendas y pabellones".<sup>156</sup> Estas citas indican con claridad la identificación entre orden, civilidad, todo el concepto de vida social y el modelo morfológico. El damero es la "forma de república". La estructura morfológica y la social son análogas. El damero es la policía, ya que representa la intervención y el ordenamiento de lo natural, de lo salvaje. A la larga esta identificación del orden social y el morfológico modifican el campo semántico del término policía, de manera que en el siglo XVIII se refiriera a la limpieza y ornato de la ciudad.

El damero representa una intencionalidad de cambio y dominación, su función era persuasiva, retórica, intentaba modificar el pensamiento y comportamiento de su "público", convertir el habitante a la cristiandad y policía. Desempeñaba un papel importante en la armonización de las relaciones humanas que era el efecto de la vida urbana. Quizás esto es lo que Saavedra y Fajardo quiso decir al hablar de la república "feliz": "las fábricas de las casas, la traza de las calles, la hermosura de las plazas... hacen feliz la ciudad, porque no es otra cosa que una casa común desta noble compañía de los hombres".<sup>157</sup> Se establecía una conexión causal entre la regularidad morfológica y la policía. Una relación para la zona de Piura presenta un ejemplo: "los han obligado a los dichos naturales a congregación... y ahora viven en pueblos trazados por el

<sup>152</sup> D. Rosales, *Historia general del Reino de Chile, Flandes indiano* [1674], Valparaíso, 1877, 386.

<sup>153</sup> Cita en Kubler, *Mexican architecture*, cit., 89.

<sup>154</sup> RGI I, 184.

<sup>155</sup> *Ibid.*, 344.

<sup>156</sup> Remesal, ob. cit., I, 21.

<sup>157</sup> Saavedra y Fajardo, ob. cit., 1231.

orden de los españoles, con traza de plazas y casas, con que viven en policía".<sup>158</sup>

Los españoles debían vivir en pueblos ordenados para demostrar su civilidad, los indígenas debían hacerlo para adquirir estos valores. El damero actúa como su indicación perentoria. Como dice Fraser: *There is an implication that orderliness in town-planning is a prerequisite for social orderliness, or perhaps that the two are interdependent...*<sup>159</sup> Los españoles sentían que los indios reconocerían la superioridad de sus valores si los vieran expresados en el mismo terreno. Guarda establece un paralelo con la Reconquista: "Así como en el plan del damero se había visto el orden y armonía ante el caos de las tortuosas ciudades de la morisma o de las antiguas poblaciones medievales, los conquistadores de América, a su vez, verían en la traza regular la "policía" frente a la barbarie de aquellas aglomeraciones indígenas a quienes se intentaba civilizar".<sup>160</sup> Tanto Fraser como Gutiérrez creen que los españoles conscientemente asumieron la efectividad del damero como herramienta de socialización y aculturación.<sup>161</sup> El damero imponía los ideales de uniformidad y orden, ubicando a cada persona o grupo en su lugar dentro de un orden jerárquico. Su objetivo era la reducción a la unidad de una multitud dispersa, fuera de indios semiurbanizados o de conquistadores.

Dada la medida en que se identificaba el orden social o terrenal de la república con su dimensión espiritual, se puede sugerir una lectura equivalente del damero en el plano religioso.

Esta lectura se puede hacer primeramente al nivel de los usos del espacio urbano y de la distribución de ciertos elementos arquitectónicos. Guarda sugiere que la traza de la ciudad colonial se concebía como un ámbito sacro, definido por la liturgia fundacional, y ordenado en función del ceremonial religioso.<sup>162</sup> El uso del espacio urbano durante las festividades religiosas sostiene esta afirmación. Las esquinas de la plaza, por ejemplo, se colgaban con altares abiertos, definiendo el área como espacio litúrgico.<sup>163</sup> La ciudad entera se transformaba en una vasta catedral, como Vázquez de Espinosa dice de Lima durante Corpus Cristi: "casi todas las iglesias y santuarios que hay sacan

<sup>158</sup> RGI II, 42; cf. *ibid.*, 92. En la zona de Quito "los pueblos de los indios aun no están juntos... y conviene que estuviesen poblados, así para el sustento de la vida humana como para su conversión y policía, y será necesario reducirlos en forma de pueblos."

<sup>159</sup> Fraser, *ob. cit.*, 35.

<sup>160</sup> Guarda, *Historia urbana*, cit., 2.

<sup>161</sup> Fraser, *ob. cit.*, 159; Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo*, cit., 80.

<sup>162</sup> G. Guarda, "La liturgia, una de las claves del 'barroco americano'", en *El Barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, ed. B. Bravo Lira, Santiago, 1981.

<sup>163</sup> Ovalle, *ob. cit.*, 184, 185, 188; ACS V, 98 (1586); VI, 103, 118 (1604); X, 16, 21 (1628); XIV, 245 (1652); XV, 465 (1659); XXII, 45, 47 (1685); XXIII, 27 (1692); XXIV, 231,

solemnísimas procesiones en competencia por las calles, adornadas de colgaduras, riquezas y curiosidad, a imitación de la Catedral".<sup>164</sup>

La sacralización del espacio urbano puede verse con mayor claridad en los pueblos de indios, particularmente en el conjunto iglesia-atrio-plaza. El atrio era un "elemento de transición entre el ámbito urbano sacralizado y el templo como el centro vital de lo sagrado".<sup>165</sup> En algunos casos, el atrio y la plaza se combinan, las capillas posas se ubican en las esquinas de lo que sería la plaza.<sup>166</sup> Este principio se podría aplicar a la traza completa si, como sugiere Gutiérrez, los oratorios ubicados cardinalmente en el margen de la traza se identificaban con las posas.<sup>167</sup> Se puede establecer un paralelo interesante con las ciudades españolas, donde los conventos mendicantes, con su tendencia a ubicarse en las esquinas de la traza, desempeñarían un papel similar al de estos oratorios. Los conventos cumplían una función adicional, específica a las ciudades de españoles, que era la de mediar entre la traza, área de habitación hispana, y los barrios indígenas, reflejando así la preocupación de las órdenes mendicantes por los pobres y marginados.

Estos y otros elementos de arquitectura religiosa en los pueblos de indios, como altares callejeros, vía crucis y calvarios, contribuyen a la "extroversión del culto", particularmente en cuanto a su uso como puntos de referencia en la doctrina, las procesiones y otros actos litúrgicos, formando lo que Gutiérrez llama "circuitos litúrgicos internos dentro de la trama de la ciudad",<sup>168</sup> circuitos que al parecer aún han de estudiarse en detalle, tanto para los pueblos de españoles como los de indios.

El concepto de la sacralización del ámbito urbano se puede extender, asociándole un valor religioso al modelo morfológico en sí. La dimensión "sociopolítica" de la república y la religiosa se combinaban en el campo asociativo del damero al igual que lo hacían en el cuerpo místico. Es importante recordar la importancia de la metáfora urbana y arquitectónica en el pensamiento religioso desde el Antiguo Testamento. Algunos títulos de manuales religiosos del siglo XVII muestran la vigencia de esta tendencia: "Farol de la noche oscura para andar por las calles de la Virtud en los barrios de la Mística Jerusalén" y "Modo de andar la vía sacra, sacada de la Mística Ciudad

---

266 (1699); XXV, 40 (1706), 104 (1707). ACQ 1610-1616, 76 (1611), 280 (1613), 391 (1614). ACC I, 370 (1594).

<sup>164</sup> Vázquez de Espinosa, ob. cit., 298.

<sup>165</sup> R. Gutiérrez, *Arquitectura del altiplano peruano*, Buenos Aires, 1986, 75.

<sup>166</sup> T. Gisbert, "Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas en la sociedad virreinal", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 22, Caracas, 1977, 135.

<sup>167</sup> Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo*, cit., 30-31.

<sup>168</sup> *Ibid.*, 250.

de Dios" son ejemplos típicos. Los conceptos agustinianos de la *Civitas Dei* y la *Civitas Diaboli* se asociaban con conceptos de orden y caos respectivamente. Existía una tendencia durante la colonia a identificar la ciudad cristiana con Jerusalén en oposición a la caótica Babilonia indígena.<sup>169</sup>

La importancia de la orientación cardinal en la ciudad colonial tiene un valor religioso evidente, probablemente fue uno de los factores estructuradores de los circuitos litúrgicos, especialmente en los pueblos de indios. La importancia atribuida a las calles derechas, al eje oriente-poniente en general, responde a una tradición litúrgica según la cual los fieles congregados en la iglesia deben mirar hacia el oriente. Las calles adquieren un "valor" sacral cuando comparten el eje de las iglesias.

Ya se ha mencionado que la república terrenal aspiraba a ser un reflejo o imitación de la ciudad celestial, y, al parecer, existía una asociación análoga a nivel del trazado. Motolinia establece una comparación entre la Ciudad Celestial y la ciudad colonial en el caso de Puebla de los Angeles:

"Ciudad de los Angeles no hay quien crea haber otra sino la del cielo. Aquella está edificada en las alturas, que es madre nuestra, a la cual deseamos ir... que tal sea esa ciudad, ya está escrito, en los capítulos 21 y 22 de Apocalipsis. Otra, nuevamente fundada, e por nombre llamada ciudad de los Angeles, es en la Nueva España..."<sup>170</sup>

Motolinia se refiere a aquellos capítulos del Apocalipsis que describen la ciudad celestial como un cuadrado perfecto, orientado cardinalmente. El valor religioso del cuadrado se remite al Antiguo Testamento. En Ezequías se hace una extensa descripción de las formas cuadradas del templo de Salomón y sus medidas de una manera que recuerda la importancia ceremonial del acto de trazar una ciudad y el énfasis en la medición en el urbanismo colonial.

Un estudio de comentarios exegéticos y de una tradición iconográfica que probablemente surgieron durante el Medievo en torno a estos pasajes bíblicos podría dar resultados importantes para nuestro tema. Bonet Correa, por ejemplo, menciona la importancia que tuvo el cuadrado como símbolo de perfección divina para la arquitectura española de los siglos XVI y XVII.<sup>171</sup>

Felipe Guamán Poma de Ayala presenta un ejemplo de la interpretación de las descripciones bíblicas en la iconografía andina colonial. Su dibujo de la Ciudad Celestial muestra una plaza muy similar a la que retrata en sus repre-

<sup>169</sup> Motolinia, *Historia de los indios de Nueva España* [1541]. Biblioteca de Autores Españoles 240, Madrid, 1970, 294.

<sup>170</sup> Motolinia, *Memoriales* cit., 105.

<sup>171</sup> Bonet Correa, ob. cit., 111.

sentaciones de las ciudades del Virreinato —con fuente, casas y portales—, atribuyéndole una estructura física que no emerge del texto de Apocalipsis, pero que ejemplifica el valor sagrado de la plaza y la identificación de la ciudad terrenal con la celestial.<sup>172</sup>

Un ejemplo de la asociación o relación referencial que establece el modelo morfológico entre la ciudad terrenal y la celestial, muy anterior pero representativo del pensamiento colonial, se encuentra en el *Lo Crestiá* de Eiximenis: *La ciutat material be ordenada en le mon, imatge es e figura de la celestial ciutat, e aquela representa a nos en esta present vida, a manera d'un bel mirall (espejo) representant la imatge d'aquell qui s'hi mira*.<sup>173</sup> Poco después Eiximenis comienza su descripción de la ciudad ideal con trazado en damero, descripción basada en las mismas citas de Apocalipsis a las que se remite Motolinia un siglo más tarde. El damero se concibió como un elemento que acercaba la ciudad terrenal a la celestial, imaginada como una estructura física, en sí representación del orden divino, que el modelo del damero imitaba.

Al estudiar el damero como instrumento evangelizador, función que no debe concebirse como separada de, o distinta a, sus objetivos de socialización, algunos autores lo han enmarcado en un esquema de cultura barroca. Para González Valcárcel “la ciudad hispanoamericana es la ciudad regida por los criterios barrocos de catolicidad”, sugiere incluso que el trazado “abierto” y legible de la ciudad colonial responde al concepto contrarreformista de la Gracia como abierta a todos, refiriéndose principalmente al concepto del potencial espiritual de los indígenas, concepto también rescatado por M. Rojas-Mix.<sup>174</sup> Gutiérrez ve elementos barrocos en los conceptos urbanísticos del siglo XVI, principalmente en la idea de la ciudad como “objeto integral, escenográfico, valorizable estéticamente” y en la búsqueda de regularidad, orden, simetría y distribución jerárquica.<sup>175</sup>

La aplicación del término “barroco” en su sentido más estricto al damero en el siglo XVI es un anacronismo, pero se puede hablar de una intencionalidad barroca en relación al concepto de espacio urbano. Guarda habla de “una voluntad de efectismo espacial, perceptible desde el mismo siglo XVI”,<sup>176</sup> voluntad que emerge de los documentos capitulares citados, y que se enmarca en los

<sup>172</sup> F. Guamán Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* [1612-1613], Caracas, 1980, v. II, 321.

<sup>173</sup> Eiximenis, ob. cit., 182.

<sup>174</sup> J. M. González Valcárcel, “Estructura y función de la ciudad hispánica en los siglos XVI al XVIII”, en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, ed. A. Bonet Correa, Madrid, 1982, v. I, 549; M. Rojas-Mix, *La plaza mayor: el urbanismo, instrumento de dominio colonial*, Barcelona, 1978, 89.

<sup>175</sup> Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo*, cit., 226, 231.

<sup>176</sup> Guarda, *Historia urbana*, cit., 31.

objetivos típicamente barrocos de integración, persuasión y control. La concepción barroca del mundo como gran escenario se refleja en este uso del espacio público urbano. Bonet Correa resume bien este concepto: "en el Barroco, el trazado viario y la arquitectura fueron pensados de acuerdo con las necesidades de la ciudad convertida en cuerpo místico, estructurado por los centros o puntos de atracción eclesiásticos".<sup>177</sup> El sistema de circuitos litúrgicos se puede integrar al marco de una intencionalidad barroca en el uso del espacio, el que es marcado por sistemas de lugares, recorridos y ámbitos diferenciados.

El trazado abierto y legible conduce a una convergencia natural en la plaza, foco simbólico y práctico de aculturación. La plaza funcionaba como mercado, con gran afluencia indígena, uso promovido por las autoridades con una intención clara. De esta manera se establecía el control sobre una de las instancias de actividad económica y socialización más importantes. Los congregados estaban expuestos a una especie de discurso visual: el sistema de representaciones laicas y religiosas de la catedral, casas reales, cabildo y la picota o rollo (o la cruz, en los pueblos de indios). Uno de los ejemplos más claros de esta intencionalidad es un acta de 1552 del cabildo de Santiago de Chile, por el cual se ordenó a los indígenas que comerciaran en la plaza mayor para que estuvieran expuestos a la misa de la catedral,<sup>178</sup> de esta manera convirtiendo la plaza en una especie de capilla abierta. Cobo describe una práctica similar en Lima, hablando del gran mercado de la plaza mayor: "y porque los días de fiesta no se quede sin misa esta multitud de vulgo, desde un balcón o corredor de la iglesia mayor que señorea toda la plaza se les dice una misa rezada...".<sup>179</sup> En los pueblos de indios esta función era cumplida por el atrio o atrio-plaza, en el que los oficios litúrgicos se realizaban desde un balcón del templo.<sup>180</sup>

Estos usos del espacio público, tanto más marcados en los pueblos de indios, respondían a una necesidad de evangelización masiva, cotidiana, que funcionaba por un proceso de saturación visual. Las frecuentes procesiones y festividades religiosas imponían una especie de participación, de comunión, con una estructura urbana y arquitectónica que era un conjunto significativo referido al orden divino.

#### IV. CONTEXTO TEÓRICO

El damero aparece como representación de un modelo ideal de convivencia social y espiritual, un espejo, como dice Eiximenis, en que la república

<sup>177</sup> Bonet Correa, ob. cit., 128.

<sup>178</sup> ACS I, 307.

<sup>179</sup> Cobo, *Fundación de Lima*, cit., libro I, capítulo X.

<sup>180</sup> Gutiérrez, "Los pueblos de indios", cit., 12.



urbana encuentra la imagen de lo que debiera ser. El urbanismo colonial puede entenderse así como expresión de un discurso determinado. Sin embargo, no podemos detener el análisis en el reconocimiento de una función "simbólica" en el damero. Un amplio conjunto de prácticas y enunciados le confieren una eficacia que opera en distintos planos, y las maneras en que cumple estas funciones requieren discusión.

Las secciones I y II describieron los procedimientos de establecimiento y preservación del modelo morfológico. Estos procedimientos operan como prácticas de "investidura" por las cuales se le confiere al damero un valor representacional. A la luz de lo dicho en la sección III, las actividades de los cabildos y oficiales de reducción en defensa del orden físico de la fundación adquieren una importancia ritual. Si tomamos el damero como modelo del orden social, el acto de derribar un edificio que se salía de la traza es a la vez un acto de supresión de una discordancia en la "armonía concertada y dulce" del cuerpo místico. Estas prácticas son parte integral del modelo, actúan como "enactaciones" o dramatizaciones de los principios que expresa.

A la vez, la urbanística efectúa intervenciones directas en la población reunida, y al estudio de las prácticas de investidura hay que sumar el de las prácticas que se implementan *desde* los modelos morfológicos. Debe determinarse, en primer lugar, en qué medida podemos describir el damero como instrumento de poder, y cómo se relaciona esta operación con su dimensión representacional. Esta última nos conduce al análisis del funcionamiento del damero como "significante" en el contexto de la cultura semiótica en que se encuentra inserto, preguntando bajo qué condiciones existe como tal y qué lugar ocupa en sistemas de representaciones más amplios.

### 1. *El damero como dispositivo*

Una línea de análisis que privilegie la operación del damero como instrumento de poder encuentra un marco teórico apropiado en una etapa del trabajo de Foucault que enfoca el estudio de las relaciones de poder como motor de la historia.

La noción clave de este concepto de historia, centrado en las estrategias y los mecanismos de poder antes que en sus orígenes y objetivos, es la de *dispositivo*, un instrumento de control definido como un ensamblaje heterogéneo de discursos, leyes, instituciones, formas arquitectónicas, o como el conjunto de las relaciones que se establecen entre estos elementos. Un dispositivo adquiere su función principal en un momento histórico de necesidad urgente, tiene un rol estratégico en la manipulación de relaciones de fuer-

za.<sup>181</sup> El concepto de dispositivo está cercanamente ligado a las formas de organización espacial como instrumentos de control. El estudio de los modelos arquitectónicos de la prisión y del hospital psiquiátrico revela el desarrollo consciente de modelos de control de los cuerpos y las mentes de los reclusos. En un sentido estricto el dispositivo espacial no es en sí representación de un discurso, es su puesta en práctica a través del control físico que ejerce sobre los cuerpos. Para Foucault el dispositivo está "más allá" de la metáfora.<sup>182</sup>

La descripción foucaultiana de los espacios disciplinarios desarrollados para las prisiones, hospitales y fábricas desde fines del siglo XVIII (cuyas técnicas fueron inauguradas por las órdenes religiosas a fines del Medievo) es muy iluminadora del urbanismo hispano-colonial del siglo XVI, particularmente en el caso de las reducciones. Ambos programas se desarrollaron para la transformación de un grupo de "pacientes", para controlar su conducta, para conocerlos y alterarlos.<sup>183</sup> Según Foucault, la disciplina procede de la distribución de individuos en el espacio, y el dispositivo espacial es organizado por tres principios cardinales de distribución. Efectúa un encerramiento: la definición de un espacio heterogéneo a todos los otros. Efectúa una partición, creando un espacio celular en el cual cada individuo tiene su propio lugar, y cada lugar su propio individuo, buscando detener los movimientos y agrupaciones no deseados de personas, establecer comunicaciones útiles e interrumpir otras. En tercer lugar, organiza el espacio según un criterio de funcionalidad, por el que esta distribución es articulada con una maquinaria de producción.<sup>184</sup> El "panoptismo" podría considerarse un cuarto principio por el que los recintos disciplinarios están contruidos de manera que permitan una constante vigilancia visual de los reclusos.<sup>185</sup>

La operación del damero como dispositivo es más fácilmente descriptible para el caso de las reducciones toledanas en la zona andina. Fue en las reducciones de indios donde la voluntad reformadora y disciplinadora operó como principio fundamental, o por lo menos donde se expresó con mayor claridad.

El espacio reduccional, al igual que el espacio de la traza en las fundaciones para españoles, define un ámbito separado de, y distinto a, los espacios

<sup>181</sup> M. Foucault, *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*, New York, 1980, 194-196.

<sup>182</sup> M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, 1979, 117-118.

<sup>183</sup> M. Foucault, *Discipline and punish. The birth of the prison*, London, 1979, 172. Parece legítimo equiparar la población indígena, como la concebía el programa aculturador hispano, con los objetos de las grandes instituciones reformadoras del siglo XIX, trátense de criminales, "enfermos", o niños. Recordemos la condición legal de menor del indígena americano en el siglo XVI.

<sup>184</sup> M. Foucault, *Discipline*, cit., 141-145.

<sup>185</sup> M. Foucault, *Discipline*, cit., 196-204.

circundantes, un espacio donde el poder se concentra y fluye con mayor facilidad. El damero logra un contraste máximo entre el espacio social y el espacio natural. Esta demarcación está presente también en la preocupación de algunos cabildos por preservar el contorno cuadrado de la traza, y en la función de los conventos y capillas perimetrales como marcadores de este contorno, de una línea de transición entre dos "tipos" de espacio.

Ya apunté al uso del modelo morfológico como un instrumento de control que expondría los indígenas a la vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas (cf. cita de la "Memoria" de Toledo). Las casas habían de construirse de manera que los hábitos que se querían erradicar se hacían más difíciles y más detectables. Más allá de las idolatrías, éstas incluyen distintas formas de sociabilidad como las "borracheras", amancebamientos e incestos supuestamente reinantes entre los indios no civilizados-urbanizados.

Un objetivo central era convertir al espacio público (*i.e.* político) de las calles y plazas reduccionales en el único espacio de sociabilidad, prohibiendo por ejemplo que las casas estuvieran conectadas entre sí, creando una compartimentación celular del espacio habitacional.<sup>186</sup> En términos más generales, el damero ubica a cada sujeto en un punto específico dentro de un esquema jerárquico de relaciones. Su funcionamiento es análogo al del campo militar descrito por Foucault como un "diagrama de poder" que actúa por medio de una visibilidad general.<sup>187</sup>

La "Relación del sitio del cerro de Zaruma", en las cercanías de Quito, por Francisco de Auncibay, de 1592, contiene una propuesta de reducción que ejemplifica la elaboración de estos "diagramas de poder" con los cuales se busca comprender y manejar una población por medio de un "enrejillado" en el cual cada individuo —cada "unidad"— es asignado a un lugar preciso en un orden inmutable:

"me parece que con los indios comarcanos, 200 ó 300, ante todas cosas se hagan 200 ó 300 buñfos en sus sitios y cuadras por orden y calles... a cada indio se ha de dar un solar, que es una cuarta parte de cuadra, porque en cada cuadra ha de haber cuatro indios y en cada esquina se le ha de hacer un buñfo"<sup>188</sup>

El esquema de análisis foucaultiano pierde parte de su aplicabilidad en el punto donde margina el sentido y la representación. El ordenamiento coerciti-

<sup>186</sup> Vid. las instrucciones de 1569-1570: "trazaréis las casas de los indios que tengan las puertas a las calles públicas y que ninguna casa tenga otra puerta que salga a casa de otro indio, sino que cada indio tenga su casa aparte" ("Instrucción general para los visitantes", DG I, doc. 1, 34-35).

<sup>187</sup> M. Foucault, *Discipline*, cit., 171.

<sup>188</sup> RGI II, 327.

vo y el ordenamiento semántico del damero, lo que Foucault llama el "modelo de la guerra" y el "modelo de los signos",<sup>189</sup> son dos dimensiones complementarias, casi indiferenciables del modelo. El damero actúa como un diagrama que impone determinadas relaciones de poder, pero a la vez el diagrama es un modelo de estas relaciones. Por otra parte, el ordenamiento disciplinario de espacio que efectúa el damero está dirigido en gran medida a exponer la población a un sistema de representaciones.

Al estudiar el desarrollo de los modelos de organización arquitectónica, Foucault establece una dicotomía entre una arquitectura diseñada para "ver" (que correspondería a los dispositivos espaciales del siglo XVIII) y para "ser vista" (que correspondería a una etapa anterior en que el poder busca ostentarse, en contraste a la discreción de los recintos disciplinarios posteriores).<sup>190</sup> Esta dicotomía no es aplicable a los modelos de organización espacial coloniales, que obviamente cumplen ambas funciones. Vigilan, crean particiones, controlan los movimientos de los cuerpos pero a la vez se ostentan, y al hacerlo buscan ostentar un mensaje. Esta es la "voluntad de efectismo espacial" de la que habla Guarda: el control de los movimientos tiene como objetivo exponer la población reunida a una escenografía.

La operación del damero como dispositivo de poder radica principalmente en la definición diferencial de espacios en los que se pueden desenvolver determinados tipos de actividades al interior de la traza. Al definir el espacio apropiado para una actividad —por ejemplo, si era apto para el espacio político de calles y plazas, o si debía reservarse para el espacio discreto de las casas— se estaba haciendo una definición cualitativa de esa actividad. Lo mismo ocurre con la ubicación de las personas en la traza según categorías de "nobleza" y "autoridad". De esta manera, la organización analítica del espacio crea zonas semánticas, la traza está dividida en sectores con distintas connotaciones religiosas, sociales, etc. La distinción entre el espacio de la traza y el espacio externo no impone una barrera física, sino que se basa en una oposición semántica entre el espacio social y el espacio "salvaje", como se verá más abajo.

La reducción intentaría imponer un sistema de control de toda actividad dentro de un detallado esquema de partición espacial. Esto no sólo para eliminar ciertas actividades, sino que también para imponer algún tipo de régimen de ejercicio, como los que Foucault identifica en el funcionamiento de prisiones y fábricas de los siglos XVIII y XIX.<sup>191</sup> Pero en la reducción este régimen

<sup>189</sup> M. Foucault, *Microfísica*, cit., 179-180.

<sup>190</sup> M. Foucault, *Discipline*, cit., 172.

<sup>191</sup> M. Foucault, *Discipline*, cit., 138-139.

no estaría regido por criterios de utilidad económica, sino que de "producción" espiritual.

Todo el sistema arquitectónico eclesiástico opera como parte del dispositivo espacial. Los criterios "barrocos" de organización urbanística buscaban controlar y dirigir la circulación de la población según circuitos litúrgicos que convergían en el conjunto iglesia-plaza-atrio, permitiendo una evangelización verbal y visual en masa dentro del ámbito reduccional. El sistema disciplinario espacial está articulado con un sistema de producción religiosa, cuya "maquinaria" son los conjuntos monumentales y los circuitos litúrgicos. Esta organización litúrgica de la traza impone ciertos movimientos preestablecidos por espacios que son "semantizados" por elementos arquitectónicos y por las funciones de culto que cumplen.

## 2. *¿Una semiótica urbanística?*

Trabajar la organización semántica del damero y su función como representación nos conduce a enfrentar otro conjunto de problemas teóricos, esta vez de orden semiótico.

La semiótica o semiología estructuralista no parece ofrecer una solución valedera a estos problemas, ya que se ha caracterizado por un enfoque ahistórico que intenta explicitar el funcionamiento del "signo" a secas a través de esquemas tipológicos. La aplicación de este marco de análisis suele resultar en un replanteamiento de lo ya sabido con un vocabulario hermético, o en la aplicación de esquemas estructurales que no son adecuados para el objeto de análisis.

Sin embargo, vale la pena mencionar un estudio de Roland Barthes en el cual define una potencial "semiología del urbanismo" partiendo de un concepto de la estructura física de la ciudad como un "texto": "La ciudad es un discurso, y este discurso es verdaderamente un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes".<sup>192</sup> Este planteamiento es un buen punto de partida, siempre que no se tome demasiado literalmente la propuesta de analizar un modelo urbanístico como "lenguaje", lo que conduciría a aplicar un marco de análisis lingüístico; en otras palabras, intentar aislar las unidades de sentido que estarían funcionando y definir los códigos que rigen sus combinaciones.

A un concepto de la traza colonial como texto (en un sentido puramente analógico), debe oponerse un análisis del damero como "ícono", o signo visual íntegro. La aplicabilidad del esquema de análisis "iconológico" de Erwin

<sup>192</sup> R. Barthes, "Semiología y urbanismo", en *La aventura semiológica*, Barcelona, 1990, 260.

Panofsky al damero está por determinarse; sería interesante, por ejemplo, identificar una posible presencia del cuadrículado como *leitmotiv* en las artes plásticas coloniales. Pareciera que el damero no opera como una típica imagen o ícono por la debilidad de lo que Panofsky llama la etapa "iconográfica" en el proceso de reconocimiento, por la cual una forma es identificada con un tema (personaje, figura, etc., perteneciente a una tradición particular).<sup>193</sup> Aunque se ha identificado una potencial tradición de este tipo (me refiero a la tradición bíblica en torno al cuadrado) este no es un tópico recurrente en las fuentes que he revisado.

La propuesta de Barthes enfatizaría más bien la existencia de un código interno al damero cuya función sería la distinción entre los elementos significativos y los que no lo son (tanto): "una ciudad es un tejido formado no por elementos aislados, cuyas funciones se pueden inventariar, sino por... elementos marcados y no marcados".<sup>194</sup> Cualquier punto en la traza de una fundación colonial tenía un valor o significado determinado por un conjunto de relaciones espaciales, principalmente por dos factores: uno isonómico, la distancia de la plaza mayor o en menor grado de cualquier punto focal como una plazuela, convento, etc.; y el otro cardinal (cf. la importancia litúrgica de las calles con orientación este-oeste). Los distintos conjuntos arquitectónicos-urbanísticos de los pueblos de indios –atrios, capillas posas, oratorios, calvarios, etc.– son de gran importancia para la producción de sentido urbanístico, pero sus códigos, y, en general, las prácticas que las rodean, son poco conocidos. Puede sugerirse que forman una especie de traza secundaria al damero y dependiente de él, definiendo rutas y espacios internos "teñidos" de un sentido determinado.

### 3. *El régimen de representación*

Un análisis semiótico convencional de los procesos de reconocimiento del sentido urbanístico no nos aproxima a responder la pregunta central, que se refiere a la naturaleza de la relación entre el damero y las idealidades que representaría. La clase de modelo semiótico que se ajustaría a este objetivo podría definirse como uno que estudiara el rol cultural de los signos en un momento histórico específico, en oposición a una ciencia general de los signos.

Nuestra comprensión de los modelos urbanísticos, como la de cualquier sistema histórico de representaciones, debe estar referida a un concepto, por intuitivo que sea, de la naturaleza del régimen específico en el que se encuen-

<sup>193</sup> E. Panofsky, *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1989, 13-23.

<sup>194</sup> Barthes, ob. cit., 261, 260.

tran insertos. Este régimen puede definirse, con las palabras de Hayden White, como "una actitud mental hacia el mundo en que se privilegia a ciertos sistemas de signos como formas necesarias, incluso naturales de reconocer un "significado" en las cosas y se suprime, ignora u oculta otras en el proceso mismo de representar un mundo a la conciencia."<sup>195</sup> Toda cultura desarrolla una noción propia de la naturaleza de la representación —de la relación entre significante y significado—, noción que se remite a lo que Foucault llama la *episteme* o el paradigma fundamental de una cultura que determina las condiciones de posibilidad del conocimiento y las formas posibles de su organización en discursos.

La *episteme* del siglo XVI se basó en la "figura de la semejanza": fue "la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas."<sup>196</sup> El principio de la semejanza implica una noción de motivación absoluta de la relación significante-significado; en otras palabras, una cosa puede representar otra solamente porque le es "semejante" de alguna manera. Esta relación es necesaria, forma parte del orden del universo: "el lenguaje real no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso... se mezcla con las figuras del mundo... tanto y tan bien que, todas juntas, forman una red de marcas en la que cada una puede desempeñar y desempeña en efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido o de signo..."<sup>197</sup>

Así, el hecho de que el damero no se asuma explícitamente como representación puede deberse en parte a la ausencia de una escisión clara entre significante y significado en la cultura semiótica de la época. El damero no se concibe como un signo que por medio de un código convencionalizado comunica ciertas abstracciones. El orden morfológico se asocia a, se identifica con, una serie de motivos y categorías (que a posteriori podemos asumir como "significados") que le son "similares", dentro de un universo organizado íntegramente por remisiones de sentido analógicas, la "prosa del mundo".

El campo semántico del damero aparece como un entramado de evocaciones a través de relaciones metafóricas, de semejanza. Semejanza entre el cuadrículado concéntrico del damero y las cualidades de la república ideal, semejanza (más literal) entre el damero y la ciudad cuadrada de Apocalipsis, en sí metáfora de la perfección divina. Las cosas no sólo se evocan mutuamen-

<sup>195</sup> H. White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, 1992, 201.

<sup>196</sup> M. Foucault, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México, 1968, 26.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 42.

te, sino que se "influncian" en el sentido etimológico de la palabra: "¿Acaso no imprimen las estrellas sobre las hierbas de la tierra, cuyo modelo sin cambio son, la forma inalterable, y sobre las cuales les ha sido dado verter secretamente toda la dinastía de sus influencias?".<sup>198</sup> La figura de la "simpatía" tiene el poder activo de asimilar las cosas entre sí, el de la *convenientia* de crear semejanzas a través de una relación de vecindad. Esta se define como una "semejanza del lugar, del sitio en el que la naturaleza ha puesto las dos cosas, por lo tanto, similitud de propiedades; ya que en este continente natural que es el mundo, la vecindad no es una relación exterior entre las cosas, sino el signo de un parentesco oscuro cuando menos... La semejanza impone vecindades que, a su vez, aseguran semejanzas. El lugar y la similitud se enmarañan..."<sup>199</sup> De esta manera el damero, como manifestación de las cualidades ideales de la organización social, podría "comunicar" o traspasar estas cualidades a la población que la habita.

El aporte de Foucault permite elaborar una propuesta más acabada acerca de la naturaleza de la relación entre el damero y los "contenidos" que le son asociados. ¿Cómo describir el lugar que ocupa el damero dentro del sistema más amplio de la cultura de conquista hispana? ¿A qué "orden" de signo pertenece, a qué se debe su rol estratégico? Para ensayar respuestas me referiré al esquema de la organización semiótica de las culturas desarrollado por Jurij Lotman, partiendo de su definición de la cultura como una estructura jerárquica de sistemas de signos caracterizable por la forma en que cumple dos funciones básicas. Primeramente, toda cultura se distingue por su forma de asumir el "Otro": *Each historically given type of culture has its own type of non-culture peculiar to it alone.*<sup>200</sup> En segundo lugar, todo sistema cultural se caracteriza por su tendencia a desarrollar "metatextos de autodescripción" por los que se define a sí misma para formar *a systematized myth created by culture about itself.*<sup>201</sup>

Tales "metatextos" proliferan en momentos determinados del desarrollo de una cultura: cuando se ve enfrentada por la necesidad de imponerse a —o resistirse a— una cultura concebida como "otra". Bajo tales circunstancias ocurre una "semiotización" de los comportamientos culturales.<sup>202</sup> Usando un lenguaje semiótico convencional, los significados culturales se perciben como

<sup>198</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>199</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>200</sup> J. Lotman, "Theses on the semiotic study of cultures (as applied to Slavic texts)", en *The tell-tale sign*, ed. T. A. Seboek, Bloomington, 1975, 58.

<sup>201</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>202</sup> J. Lotman, "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en *Semiótica de la cultura*, ed. J. A. Lozano, Madrid, 1979, 68.



inseparables de significantes particulares, se enfatiza la eficacia de representaciones específicas, a menudo representaciones plásticas, que “condensan” todo un programa cultural. Al pasar por períodos de contacto directo y prolongado con una cultura ajena, se desarrolla una sensibilidad a los peligros de la “contaminación” y a la necesidad de crear imágenes puras, “estereotipadas” de los rasgos culturales que se quieren transmitir a la población sometida. Esto se logra por medio de representaciones estratégicas, cuya función recuerda la de los dispositivos foucaultianos.

La función del damero emerge como la de expresar la oposición adentro-afuera, que se iguala a las oposiciones orden-caos, cultura-naturaleza. El espacio del damero sería el espacio interno, espacio del orden y la cultura, definiendo el “afuera” según las cualidades opuestas.<sup>203</sup> El damero opera como “metatexto cultural” en el sentido de que presenta una imagen estereotipada y condensada de lo que los españoles más valoraban de su cultura en un momento cuando esta clase de definición era muy necesaria. Foster parece haber pensado en algo similar con su definición de la “cultura de conquista” hispana, caracterizada por su construcción de una imagen idealizada, estandarizada de sí misma a través de la selección y modificación de ciertos rasgos de la cultura madre.

Está de más decir que el damero no es el único caso de tales representaciones estratégicas. Un ejemplo cercano se puede encontrar en la tesis de Fraser acerca de la homogeneización de las formas arquitectónicas eclesiásticas en gran parte del Virreinato del Perú en los siglos XVI y XVII. Sugiere que esta homogeneización —un proceso espontáneo, local, que no siguió la pauta del desarrollo peninsular— responde a la necesidad que sintieron los constructores de transmitir un mensaje arquitectónico claro y enfático. Se recurrió a los elementos más básicos de la arquitectura clásica para comunicar, de forma análoga a la del damero, los fundamentos del orden “político” de la sociedad cristiana (por ejemplo, el uso del arco para “marcar” y distinguir la iglesia de los demás edificios y remitirse connotativamente a los orígenes clásicos de la noción de civilidad).<sup>204</sup>

#### 4. *El discurso espacial*

Las posibles formas de lectura del damero, y el papel cultural del discurso urbanístico, deben entenderse en relación al sistema general de percepción espacial y geográfica, de atribución de significados a los espacios naturales, o

<sup>203</sup> J. Lotman, “Theses...”, cit., 61.

<sup>204</sup> Fraser, ob. cit., *passim*.

de la organización significativa de los espacios por medio de construcciones. El discurso urbanístico adquiere pleno sentido dentro de un esquema de clasificación cultural desde la geografía, el de los "espacios entre los que pueden fluctuar los hombres".<sup>205</sup> En otras palabras, la condición social de los grupos humanos —su grado de policía y cristiandad— estaba reflejada en, y determinada por, el "tipo" de espacio que habitaban. La relación espacio-gente es una relación metafórica basada en el tema de la semejanza según descrito por Foucault: "Lo que inicialmente podría ser leído como una simple descripción de un paisaje (camino áspero y difícil, lugares lejanos, etc.) puede transformarse de pronto, por los vínculos que establece la semejanza y por los juegos que permite la polisemia, más bien en un relato cargado de símbolos y categorías que en un reflejo de la topografía".

En los esquemas de clasificación de territorios y etnias el terreno topográfico y la población que la habita se combinan semánticamente. "El lenguaje documental español aparece entonces usando la naturaleza para metaforizar determinados aspectos de la relación hispano-indígena. 'Abierta versus cerrada' y 'llana versus fragosa' pueden sintetizarse en la relación 'continuidad-discontinuidad' y 'social-asocial', que operarían aparentemente como una estructura elemental de la significación".<sup>206</sup>

La "Memoria" de Toledo presenta un buen ejemplo de este discurso espacial y su relación con la morfología urbana:

"en ninguna manera los indios podían ser catequizados, doctrinados y enseñados ni vivir en policía civil cristiana mientras estuvieron poblados como estaban en las punas y guaicos y quebradas y en los montes y cerros donde estaban repartidos y escondidos... porque en ellos iban conservando la idolatría de sus ídolos y los ritos y ceremonias de sus antepasados".

Los indígenas habitaban "lugarejos", y "hacían sus viviendas en los montes y mayores asperezas de la tierra, huyendo de hacerla en lugares públicos y llanos". Estos lugares son el escenario de, y se asocian cercanamente con, los "vicios, borracheras, bailes y taquis, muy en perjuicio de sus vidas y salud". El espacio de la reducción es el opuesto exacto en términos de "topografía metafórica", es el "lugar público y llano", espacio de orden y vigilancia; "se pasaron y sacaron en las reducciones a poblaciones y lugares públicos y se les abrieron las calles por cuadra...".<sup>207</sup> Es significativo que aquí la relación cultural adentro-afuera descrita por Lotman es invertida: el espacio propio, "políti-

<sup>205</sup> Martínez Cereceda, ob. cit., 142.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 138-139.

<sup>207</sup> RGI I, 260-261.

co" es concebido como un "afuera" (abierto) opuesto a un "adentro" (cerrado) de la anomia, caos e idolatría. La oposición y la metáfora siguen siendo las mismas, pero la diferencia revela algo acerca de cómo los españoles concebían su relación con el indígena. Los indios se "sacan" a reducción, las calles se les "abren". La población indígena, escondida en su espacio inaccesible, es obligada a "salir", a exponerse a la vigilancia.

Los ejes de oposición que determinan la percepción hispana del espacio andino emergen con claridad. El espacio prerreduccional es el espacio cerrado, áspero, el espacio del vicio, de la borrachera, de la idolatría, opuesto al espacio reduccional, al que se "sacan" los indígenas, el espacio abierto, público, llano, el espacio de la policía y del control que requieren los indios para que vivan políticamente. El espacio geográfico, al igual que el orden urbanístico, se identifica metafóricamente con la condición social y espiritual de sus habitantes. En nuestro lenguaje semiótico el uno "representa" o "significa" al otro. En la *episteme* hispana del siglo XVI las dos condiciones se reflejan, exigen, e implican mutuamente.<sup>208</sup>

#### V. CONCLUSIONES

Podemos distinguir dos niveles básicos en la operación del modelo urbanístico. En un primer nivel, el damero actúa como un "diagrama" que organiza espacios internos, diferenciados según un modelo disciplinario. Este ordenamiento del espacio por relaciones de fuerza coincide con una organización semántica que le atribuye sentidos específicos a distintos puntos, zonas y rutas dentro de la traza.

En un segundo nivel, más abstracto, el damero opera como una representación estratégica —un "metatexto", según el modelo de Lotman—, ya que constituye una expresión gráfica de modelos de identidad y de relaciones con lo "otro". Este metatexto es una expresión focal dentro de un discurso clasificador más amplio, del cual el esquema de percepción espacial es un ejemplo clásico.

Pagden ha descrito este discurso como un sistema que ubica las sociedades en una jerarquía de "estados culturales", donde cada estado se caracteriza por un conjunto de rasgos de distinto orden —costumbres sociales y religiosas, formas de comunicación, hábitos culinarios, etc.— que se equivalen y exigen mutuamente. Cada elemento de un conjunto establece relaciones de solidaridad (de semejanza, diría Foucault) con los demás. El sistema permite la fácil identificación de todo grupo humano en una escala de valores por medio

<sup>208</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas*, cit., 26-34.

del registro de un rasgo determinado, por la lectura de "signos exteriores y visibles" en las palabras de Paracelso.<sup>209</sup> Tzvetan Todorov ha visto el funcionamiento de este sistema en el procedimiento descriptivo de Colón, "los signos de la naturaleza son indicios, asociaciones estables entre dos entidades, y basta con que una esté presente para que se pueda inferir inmediatamente la otra".<sup>210</sup> En esta epistemología el mundo se organiza como un gran texto en el que la naturaleza verdadera de las cosas es revelada por marcas, y, potencialmente, puede ser transformada al cambiar tales marcas.

El grado de civilidad de un pueblo podía determinarse, por ejemplo, a través de una "jerarquía de los elementos": la piedra es más "noble" que la madera, y un pueblo que construye en madera es menos civil que el que construye en piedra (recordemos que el término "pulicía" está asociado a la pulidez, la lisura trabajada de la piedra o la madera).<sup>211</sup> Las prácticas urbanísticas de un grupo humano se integran a un esquema de este tipo. Cieza de León identifica a los incas como un pueblo político por el orden morfológico que le dieron al Cuzco. De forma inversa, la mayoría de la población indígena vive en caseríos desordenados y, por lo tanto, inevitablemente, sufren de los males típicos de la barbarie, como el caos social y familiar, desviación sexual, suciedad, idolatría, etcétera.

Como las asociaciones entre un rasgo cultural determinado y el estado cultura al que se atribuye son relaciones estables, un rasgo, considerado estratégico por algún motivo, puede sustituir semánticamente la categoría más general a la que pertenece.<sup>212</sup> En el esquema general de clasificación, las categorías que ocupan un mismo lugar en un sistema de diferencias "horizontal", aunque pertenezcan a distintos niveles de abstracción "vertical", son homologables entre sí. Estas sustituciones o trasposiciones son metafóricas, ya que el rasgo elegido opera por medio de relaciones de semejanza con la clase general a la que pertenece.

La importancia de la metáfora como "tropo fundante" de los discursos de clasificación coloniales<sup>213</sup> está claramente presente en el discurso urbanístico. El pensamiento urbano del siglo XVI está organizado en torno a motivos que

<sup>209</sup> *Ibid.*, 34-35.

<sup>210</sup> T. Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*. México, 1982, 33-34.

<sup>211</sup> Pagden, *The fall of natural man*, cit., 72-73.

<sup>212</sup> Un ejemplo de este procedimiento es la tradición clásica que representa el desarrollo de la humanidad por medio de la jerarquía de los metales (edad de oro, plata, bronce, etc.).

<sup>213</sup> La idea de que un discurso pueda caracterizarse en términos de un mecanismo topológico se expresa con mayor claridad en los comentarios de White sobre el concepto de discurso en Foucault: "el discurso tiene su origen en un 'espacio topológico', debe desplegarse en una u otra de las modalidades fundamentales de figuración en las que puede concebirse una relación entre 'palabras y cosas' ". White, ob. cit., 133.

adquieren sentido por medio de relaciones metafóricas con cualidades o ideales abstractos. La importancia del concepto de ciudad se debe en parte a la relación metafórica-metonímica que establece con la humanidad. El lenguaje de descripción urbanística opera metafóricamente cuando se confunde con el léxico de descripción social. El llamar "político" al orden físico de una fundación, es una transposición por semejanza que entrega la clave para comprender el sentido de la morfología. De forma análoga, el léxico de descripción del espacio geográfico articula un esquema de clasificación social a través de metaforismos. La operación metafórica del discurso espacial puede caracterizarse como la articulación o asociación de dos códigos, dos campos enunciativos diferentes, que podrían denominarse el espacial-geográfico y el sociocultural.

La metáfora urbanística es más que un simple "vehículo" para traer a presencia un sentido preconstituido. Se remite a una "operación topológica" generalizada que funciona como mecanismo central en la construcción de discursos. Metaforizar implica ver una "cosa" en términos de otra. El lenguaje urbanístico es una perspectiva sobre el orden social y "místico", el lenguaje social es una perspectiva sobre la construcción física de la ciudad, y ambos terminan definiéndose mutuamente. Se destaca la particular eficacia de las metáforas basadas en las formas de construcción y ocupación del espacio en general como instrumentos para "reconocer" a los grupos humanos y para transmitir los principios básicos de la vida cristiana y política que se les intenta imponer.

Las propuestas que he intentado perfilar son obviamente preliminares. La organización general del discurso urbanístico puede describirse con claridad, pero el funcionamiento del modelo en el terreno, sea como representación e instrumento de organización semántica del espacio, o como dispositivo, permanece muy poco conocido. Este funcionamiento podría explicitarse por medio de estudios regionales que articulen un buen registro visual urbanístico y arquitectónico con material archivístico relevante. A nivel teórico tanto como empírico, la relación (interdependencia) entre los mecanismos de producción de poder y de sentido requiere especial atención.

El objetivo aquí ha sido presentar los modelos y las prácticas del urbanismo colonial como característicos de un proceso general en el desarrollo de la cultura de conquista hispana, particularmente de los mecanismos de percepción y control del indígena, discursos y dispositivos cuyo estudio continúa en un estado embrionario.

#### SIGLAS USADAS EN LAS NOTAS A PIE DE PÁGINA

- ACC     Actas de Cabildo de la ciudad de Caracas.  
 ACM     Actas de Cabildo de la Ciudad de México.

- ACQ Actas de Cabildo de Quito.  
 ACS Actas de Cabildo de Santiago (Chile).  
 DG Francisco de Toledo, Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574.  
 PCI Planos de Ciudades Iberoamericanas.  
 RGI Relaciones Geográficas de Indias, Perú.  
 RLI Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Actas de Cabildo de la Ciudad de Caracas*, v. I-XII (1573-1672), Caracas, 1943-1982.  
*Actas de Cabildo de la Ciudad de México*, v. I-IX (1524-1590), México, 1877-1895.  
*Actas de Cabildo de la Ciudad de Quito*, v. I-IV (1534-1551), v. 1573-1574, v. 1610-1616, Quito, 1934-1955.  
*Actas de Cabildo de Santiago*, v. I-XXV (1541-1709), Santiago, 1861-1933.  
*Actas de Cabildo de Trujillo*, v. I-III (1549-1604), Lima, 1969.  
 Annis, V.L.: "El plano de una ciudad colonial en Guatemala", en *Contribuciones a la historia municipal de América*, ed. Rafael Altamira y Crevea, México, 1951.  
 Balbuena, B. de: *Grandeza mexicana* (1604), México, 1941.  
 Barthes, R.: "Semiología y urbanismo", en *La aventura semiológica*, Barcelona, 1990.; Benevolo, L.: "Las nuevas ciudades fundadas en el siglo XVI", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 9, Caracas, 1968.  
 Bonet Correa, A.: "Las ciudades españolas del Renacimiento al Barroco", en *Vivienda y urbanismo en España*, Barcelona, 1982.  
 Borah, W.: "La influencia cultural europea en la formación del primer plano...", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 15, Caracas, 1973.  
 Caro Baroja, J.: "Los núcleos urbanos de la España cristiana medieval", en *Vivienda y urbanismo en España*, Barcelona, 1982.  
 Castrillo, A. de: *Tractado de república* [1521], Madrid, 1958.  
 Cervantes de Salazar, F. (1939): *México en 1554. Tres diálogos latinos*, Madrid.  
 Cervantes de Salazar, F. (1971): *Crónica de la Nueva España* [c. 1560], Biblioteca de Autores Españoles 244, Madrid.  
 Cieza de León, P.: *Crónica del Perú* [1552], Biblioteca de Autores Españoles 26, Madrid, 1928.  
 Cobo, B. (1956a): *Historia del Nuevo Mundo* [1653], Biblioteca de Autores Españoles 91-92, Madrid.  
 Cobo, B. (1956b): *Fundación de Lima* [1629], Biblioteca de Autores Españoles 92, Madrid.  
 Corradine Angulo, A. (1982): "Comentarios sobre Santander", en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, v. I, ed. A. Bonet Correa, Madrid.  
 Corradine Angulo, A. (1989): *Historia de la arquitectura colombiana*, Bogotá.  
 Cortés Alonso, V.: "Tunja y sus vecinos", en *Revista de Indias* 99-100, Madrid, 1960.  
 Eiximenis, F.: *Lo Crestiá - Selecció* [fines del siglo XIV], Barcelona, 1983.  
 Fernández de Oviedo y Valdés, G.: *Sumario de la historia natural de las Indias* [1525], Biblioteca de Autores Españoles 22, Madrid, 1852.  
 Foster, G.: *Culture and conquest - America's Spanish heritage*, Chicago, 1960.  
 Foucault, M. (1968): *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, México.  
 Foucault, M. (1979): *Microfísica del poder*, Madrid.  
 Foucault, M. (1979): *Discipline and punish. The birth of the prison*, London.  
 Foucault, M. (1980): *Power/knowledge. Selected interviews and other writings 1972-1977*, New York.

- Foucault, M. (1986): *Historia de la sexualidad I - La voluntad de saber*, México.
- Francisco de Toledo, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú 1569-1574*, 2 v., ed. G. Lohmann Villena, Sevilla, 1986.
- Fraser, V.: *The architecture of conquest. Building in the viceroyalty of Peru 1535-1635*, Cambridge, 1990.
- Gakenheimer, R.A. (1969): "Decisions of the cabildo on urban physical structure in sixteenth-century Peru", en *El proceso de urbanización en América desde sus orígenes hasta nuestros días*, eds. J. H. Hardoy y R. P. Schaedel, Buenos Aires.
- Gakenheimer, R.A. (1973): "The early colonial mining town - some special opportunities for the study of urban structure", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 15, Caracas.
- García Fernández, J. L.: "Trazas urbanas hispanoamericanas y sus antecedentes", en *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Madrid, 1989.
- Gisbert, T. (1975): "La Paz en el siglo XVII", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 20, Caracas.
- Gisbert, T. (1977): "Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas en la sociedad virreinal", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 22, Caracas.
- González Valcárcel, J. M.: "Estructura y función de la ciudad hispánica en los siglos XVI al XVIII", en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, ed. A. Bonet Correa, v. 1, Madrid, 1982.
- Guamán Poma de Ayala, F.: *Nueva corónica y buen gobierno [1612-1613]*, 2 v., Caracas, 1980.
- Guarda, P. G. (1965): "Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano", en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Santiago.
- Guarda, P. G. (1978): *Historia urbana del Reino de Chile*, Santiago.
- Guarda, P. G. (1981): "La liturgia, una de las claves del 'barroco americano'", en *El barroco en Hispanoamérica. Manifestaciones y significación*, ed. B. Bravo Lira, Santiago.
- Guarda, P. G. (1983): "Tres reflexiones en torno a la fundación de la ciudad india", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid.
- Gutiérrez, R. (1983): *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Madrid.
- Gutiérrez, R. (1986): *Arquitectura del altiplano peruano*, Buenos Aires.
- Gutiérrez, R. (1992 Ms): "Los pueblos de indios. Apuntes para entender otro urbanismo iberoamericano".
- Hardoy, J. (1978): "European urban forms in the fifteenth to seventeenth centuries and their utilization in Latin America", en *Urbanization in the Americas from its beginnings to the present*, eds. J. E. Hardoy y R. P. Schaedel, Chicago.
- Hardoy, J. (1983): "La forma de las ciudades coloniales en la América española", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid.
- Hernández, B.: "Carta a Juan de Ovando" [1572] en *Monumenta peruana*, v. I (Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Missionum Societatis Iesu), ed. A. de Egaña, Roma, 1954.
- Iturrizarra, J. E.: "Alonso García Bravo, trazador y alarife de Antequera", en *Historia mexicana* 7, México, 1957.
- Kubler, G. (1942): "Mexican urbanism in the sixteenth century", en *The Art Bulletin* 24, New York.
- Kubler, G. (1972): *Mexican architecture of the sixteenth century*, v. I, Yale.
- La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, ed. F. de Terán, Madrid, 1989.
- Las Casas, B. de: *Apologética historia [1551]*, 2 v. Biblioteca de Autores Españoles, 105-106, Madrid, 1958.
- Lechner, J.: "El concepto de 'policía' y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias", en *Revista de Indias*, v. XLI, N° 165-166, Madrid, 1981.
- Libro del Cabildo de San Juan de la Frontera de Huamanga 1539-1547*, Lima, 1966.
- Libro Viejo de la fundación de Guatemala y papeles relativos a D. Pedro Alvarado [1524-1530]*, Guatemala, 1966.
- Llubes, P.: "El damero y su evolución en el mundo occidental", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 21, Caracas, 1975.

- López de Velasco, J.: *Geografía y descripción universal de las Indias* [1574], Madrid, 1894.
- Lotman, J. (1975): "Theses on the semiotic study of cultures (as applied to Slavic texts)", en *The tell-tale sign. A survey of semiotics*, ed. T. A. Seboek, Bloomington.
- Lotman, J. (1979): *Semiótica de la cultura*, ed. J. Lozano, Madrid.
- Markman, S. D. (1966): *Colonial architecture of Antigua Guatemala*, Chicago.
- Markman, S. D. (1978): "The gridiron town plan and the caste system in colonial Central America", en *Urbanization in the Americas from its beginnings to the present*, eds. J. E. Hardoy y R. P. Schaedel, Chicago.
- Martínez, J. L.: *Hernán Cortés*, México, 1990.
- Martínez Cereceda, J. L.: "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI", en *Estudios Atacameños* N° 10, Santiago, 1992.
- Matienzo, J. de (1910): *Gobierno del Perú* [1567], Buenos Aires.
- Matienzo, J. de (1922): "Carta del licenciado Matienzo a Su Majestad, acerca de lo que hizo en su visita de los repartimientos de indios del distrito de la Audiencia" [1573], en R. Levillier *Audiencia de Charcas*, v. II, Madrid.
- Monclus, F. J. y Oyon, J. L.: "Espacio urbano y sociedad: algunas cuestiones de método en la actual historia urbana", en *Urbanismo e historia urbana en el mundo hispano*, ed. A. Bonet Correa, v. I, Madrid, 1982.
- Morse, R. (1972): "A prolegomenon to Latin American urban history", en *The Hispanic American Historical Review*, v. 52, N° 3.
- Morse, R. (1984): "The urban development of colonial Spanish America", en *The Cambridge History of Latin America*, ed. L. Bethell, v. II, Cambridge.
- Motolinia (Fray Toribio Benavente) (1970a): *Memoriales* [c. 1535-c. 1543], Biblioteca de Autores Españoles 240, Madrid.
- Motolinia (Fray Toribio Benavente) (1970b): *Historia de los indios de Nueva España* [1541], Biblioteca de Autores Españoles 240, Madrid.
- Ovalle, A. de: *Histórica relación de Chile* [1646], Santiago, 1969.
- Pagden, A.: *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge (1986).
- Palm, E. W. (1951): "Los orígenes del urbanismo imperial en América", en *Contribuciones a la historia municipal de América*, ed. R. Altamira y Crevea, México.
- Palm, E. W. (1984): *Los monumentos arquitectónicos de La Española*, Santo Domingo.
- Panofsky, E.: *Estudios sobre iconología*, Madrid, 1989.
- Paz, O.: *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, Barcelona, 1982.
- Planos de ciudades iberoamericanas y filipinas existentes en el Archivo de Indias*, eds. F. Chueca Goitia y L. Torres Balbás, 2 v., Madrid, 1951.
- Ramón, A. de: *Historia urbana, una metodología aplicada*, Buenos Aires, 1978.
- Ramos Pérez, D.: "La doble fundación de ciudades y las huertes", en *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, ed. F. de Solano, Madrid, 1983.
- Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II*, 2 v., Madrid, 1943.
- Relaciones Geográficas de Indias - Perú*, ed. M. Jiménez de la Espada, 3 v. Biblioteca de Autores Españoles, 183-185, Madrid, 1965.
- Remesal, A. de: *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapas y Guatemala* [1619], Guatemala, 1932.
- Ricard, R.: *The spiritual conquest of Mexico*, Los Angeles, 1966.
- Rojas Mix, M.: *La plaza mayor: el urbanismo, instrumento de dominio colonial*, Barcelona, 1978.
- Rosales, D. de: *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano* [1674], Valparaíso, 1877.
- Saavedra y Fajardo, D.: "Introducción a la política" [1630], en *Obras completas*, Madrid, 1946.
- San Agustín: *La Ciudad de Dios*, Obras de San Agustín XVI, Biblioteca de Autores Cristianos 171, Madrid, 1977.
- Sánchez de Arévalo, R.: *Suma de la política* [c. 1454], Biblioteca de Autores Españoles 116, Madrid, 1959.



- Silva Vargas, F.: *Tierras y pueblos de indios. Esquema histórico-jurídico*, Santiago, 1962.
- Solórzano y Pereira, J. de: *Política Indiana* [1648], v. I, Biblioteca de Autores Españoles 252, Madrid, 1972.
- Stanislawski, D. (1946): "The origin and spread of the grid-pattern town", en *The Geographic Review*, v. 36.
- Stanislawski, D. (1947): "Early Spanish town-planning in the New World", en *The Geographic Review*, v. 37.
- "Tasa y Ordenanza para los indios hecha por Martín Ruiz de Gamboa" [1580] en José Toribio Medina, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Segunda serie tomo III 1577-1589, Santiago, 1962.
- Todorov, T.: *La conquista de América. El problema del otro*, México, 1982.
- Torquemada, Fray J. de: *Monarquía Indiana* [1612], 3 v., México, 1969.
- Torres Balbás, L.: "Edad Media. Las ciudades de la España cristiana", en *Resumen histórico del urbanismo en España*, ed. L. Torres Balbás, Madrid, 1968.
- Urbanismo español en América*, eds. J. Aguilar Rojas y L. Moreno Rexach, Madrid, 1973.
- Vargas Machuca, B.: *Milicia y descripción de las Indias* [1599], 2 v., Madrid, 1892.
- Vázquez de Espinosa, A.: *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1628], Biblioteca de Autores Españoles 231, Madrid, 1969.
- White, H.: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, 1992.
- Zawiska, L. M.: "Fundación de las ciudades hispanoamericanas", en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* 13, Caracas, 1972.