

Suárez, Carlos José

El “urbanismo humanista” y los “pueblos de indios” en el Nuevo Reino de Granada
Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, vol. 17, núm. 2, mayo-agosto, 2015,
pp. 118-137

Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional
Recife, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513951513008>

EL “URBANISMO HUMANISTA” Y LOS “PUEBLOS DE INDIOS” EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

CARLOS JOSÉ SUÁREZ

Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, Bogotá D.C., Cundinamarca, Colombia

R E S U M E N : *Este artículo presenta la genealogía de la forma urbana de los “pueblos de indios” construidos para concentrar a los indígenas y catequizarlos en el Nuevo Reino de Granada, a partir de los tratados “humanistas” del siglo XIV. Los tratadistas estudiados aquí son Francesc Eiximenis, Rodrigo Sánchez de Arévalo, León Bautista Alberti y Pietro Cataneo, quienes consideraban la ciudad como un lugar para la expresión de comportamientos específicos y un espacio pedagógico que congregaba una comunidad emocional. Los “pueblos de indios” siguieron algunos preceptos de las Ordenanzas de Felipe II, donde se recogían los criterios de esta tradición europea. Estos pueblos se constituirían como los espacios privilegiados para controlar la población indígena en América, y se cristalizaron mediante las visitas de población en la Provincia de Tunja del Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII.*

P A L A B R A S C L A V E : *ciudades ideales; comunidades morales; genealogía urbana; pueblos de indios.*

El proceso de ordenamiento territorial de las colonias españolas en América fue impulsado durante todo el siglo XVI. En la primera mitad de ese siglo fueron fundadas la mayoría de las “ciudades de españoles”, actuales capitales americanas; en la segunda mitad predominó una política de concentración de los nativos en “pueblos de indios” (MORSE, 1972; 1975; RAMA, 1985; ROMERO, 2009) materializando la división en dos repúblicas en el Nuevo Mundo (PACHÓN, 1980-81; BERNARD; GRUZINSKI, 1997; BARONA, 1998; REINA, 2008). La insistente traza ortogonal que se advierte a lo largo de Hispanoamérica llamó la atención de los historiadores brasileños, quienes advirtieron las diferencias fundamentales entre el urbanismo español y el portugués en América (HOLANDA, 1986), y del crecimiento urbano cristiano y musulmán (SANTOS, 1968; VILA, 1984), donde la rigidez planeada del trazado católico español en las ciudades en América se configuraba en oposición a un “desorden natural” y al crecimiento espontáneo de la ciudad. Estas comparaciones despertaron mi interés en comprender por qué el trazado ortogonal aparecía como un estandarte del cristianismo español; por eso observaré una genealogía urbana en América que recogía principios formales de la antigüedad clásica, cuya forma cuadriculada concentraría la simbología devocional cristiana durante los siglos siguientes. Sergio Buarque de Holanda reflexionó sobre la correspondencia entre la mentalidad militar española y la comercial portuguesa, que dieron origen a concepciones diversas de apropiarse del ambiente:

O próprio traçado dos centros urbanos na América espanhola denuncia o esforço determinado de vencer e retificar a fantasia caprichosa da paisagem agreste: é um ato definido da vontade humana. As ruas não se deixam modelar pela sinuosidade e pelas asperezas do solo; impõem-lhes antes o acento voluntário da linha reta (HOLANDA, 1986, p. 62).

Paulo Santos (1968) observó que las ciudades reconquistadas al sur de España, como Málaga, Granada, Córdoba y Sevilla, que resaltaban por su desorden urbano, fueron reformadas: se prohibieron saledizos y cobertizos, privilegiando el espacio de la calle para el paso de coches y caballeros. Ya Pierre Deffontaines (1944) barruntaba una relación entre las ciudades españolas en América y las “bastidas” o “villas nuevas” construidas en el siglo XIII, ciudades fortificadas con una plaza central, edificadas en la costa mediterránea de las actuales Francia y España que proliferaron como formas de protección contra los abusos de los señores feudales. Instigado por estos autores, en este artículo propongo estudiar la genealogía urbana de los “pueblos de indios”, las características ambientales y morfológicas que fundamentaban su creación, y cuya forma específica pretendía determinar los comportamientos de sus habitantes, configurando una nueva comunidad católica en América.

La genealogía de la ciudad ideal que presento en este artículo hunde sus raíces en las obras de pensadores “humanistas” de finales de la Edad Media y del Renacimiento. Los tratadistas que resaltaré por su influencia dentro del cristianismo español fueron el franciscano Francesc Eiximenis y el filósofo Rodrigo Sánchez de Arévalo. Así mismo, los arquitectos italianos León Bautista Alberti, Filarete y Pietro Cataneo propusieron un orden urbano planeado que correspondía con una comunidad moral que debía ser protegida. Finalmente, las influencias de este urbanismo humanista y racionalista europeo aparecieron en el proyecto urbano español para América, especialmente en las Ordenanzas de Felipe II de 1573, en la que se reforzaba el carácter cristiano de las nuevas fundaciones en la colonia. Las “ciudades de españoles” fueron fundadas en tres períodos sucesivos según Jaime Salcedo (1994): las factorías colombinas (1492-1500), el proyecto ovandino que inició con Santo Domingo y determinó la creación de las principales ciudades latinoamericanas (1502-1573) y la ciudad india fruto de las Ordenanzas de Felipe II (1573-1800). En este artículo profundizaré la persistencia de la tradición humanista en los “pueblos de indios”, fundamentados por este último tratado. Gabriel Guarda (1965) advirtió que en el primer período de ordenaciones urbanas (1492-1573) no hay referencias definidas sobre trazas o planos, los que aparecen con las Ordenanzas de Felipe II. Por lo tanto, dentro del análisis tomaré los mandatos que tengan relación con la concentración de indígenas y con la “ciudad india” de Salcedo, es decir, aquella ciudad ideal configurada después de las Ordenanzas de 1573¹. Los Acuerdos de la Real Audiencia de Santafé y las obras de sus primeros obispos, los franciscanos Juan de los Barrios y Luis Zapata de Cárdenas, reflejaban la imperiosa necesidad de concentrar en pueblos los indígenas, regidos por la iglesia para su evangelización. Este proyecto de transformación de las pautas de asentamiento indígena se fundamentó en las Visitas al territorio efectuadas por el oidor Luis Henríquez entre 1598 y 1605, que consolidaron el nuevo orden territorial cristiano mediante la nucleación y conformación de “pueblos de indios”.

¹ Así, las primeras fundaciones de españoles en el Nuevo Reino de Granada, como Santafé y Tunja, estarían dentro del período denominado “proyecto ovandino”. Como en este artículo trato sobre ciudades ideales sin entrar a discutir el divorcio entre teoría y praxis argumentada por varios autores, no realizaré ninguna referencia a ciudades construidas antes de 1573.

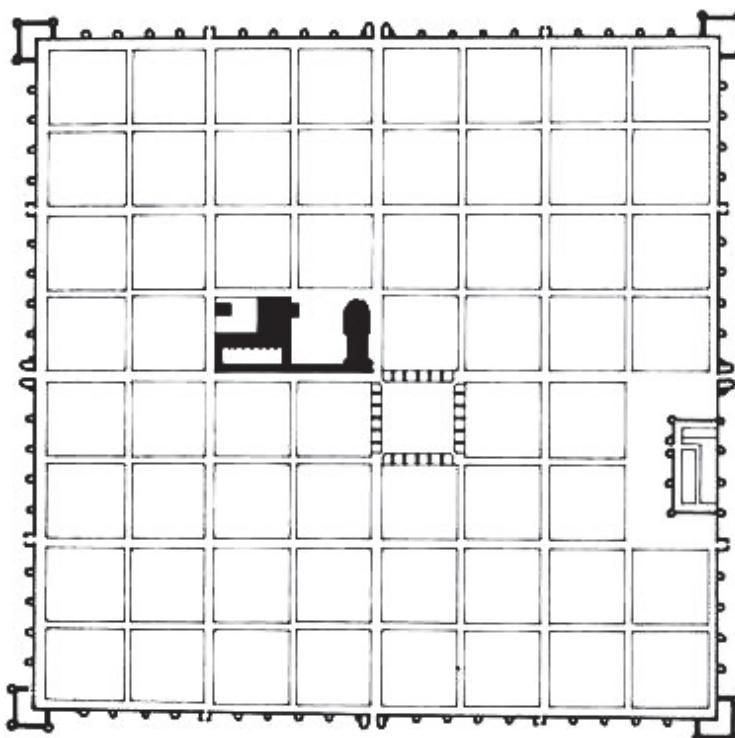
LA CIUDAD EN LA TRADICIÓN HUMANISTA

Los “pueblos de indios” del Nuevo Mundo fueron imaginados como lugares pedagógicos para la doctrina cristiana, donde la experiencia sensorial definía los comportamientos y costumbres de sus habitantes. La ciudad ideal, lugar de la interacción comunitaria cuyos habitantes compartían una base moral, estaba presente en la tradición urbanística europea. En esta sección presentaré las formas urbanas ideales europeas que se configuraron como los lugares perfectos para la expresión del cristianismo y modelos para la conformación de los “pueblos de indios”. Si bien los tratadistas que expondré a continuación han sido estudiados profundamente por varios historiadores y arquitectos, pocos procuraron observar una genealogía de las formas urbanas asociada con el catolicismo en América, tradición que sufrió importantes modificaciones y que, como apuntaré, permitieron la manifestación plena del urbanismo humanista en el Nuevo Mundo. La iteración de elementos ideales para la constitución de ciudades como comunidades morales particulares durante doscientos años muestra el avance del cristianismo para determinar los modos de vida urbano americano. Así, la revisión de las ciudades ideales de los tratadistas clásicos ayudará a comprender secuencialmente esta genealogía que, aunque tácitamente reconocida, se vislumbra fragmentada en los estudios de importantes urbanistas e historiadores.

El pensamiento moral del fraile catalán Francesc Eiximenis (1340-1409) influyó en las ideas políticas del siglo XV y de los Reyes Católicos (GUARDA, 1965; NAVARRO, 2006). La herencia urbana del tratadista provino de una serie de ciudades ortogonales o “hipodámicas” proyectadas y edificadas por Jaime I de Aragón a finales del siglo XIII en el Levante español, como Villareal de Burriana y Nules (VILA, 1984). En los escritos de Eiximenis se vislumbraba la idea de la ciudad bella, noble y bien ordenada, que seguía la forma de la Jerusalén Celestial (NAVARRO, 2006). Para el fraile catalán la ciudad material, proyectada según una teoría urbana para alcanzar la virtud cristiana, era el reflejo de la ciudad espiritual, de modo que su belleza y nobleza terrena correspondían con el orden celestial. Fue sobre esta correspondencia que discurrió en duodécimo libro de su tratado *Lo Crestià* (1385-1392) (EIXIMENIS, 1484). En el capítulo CVI el franciscano caracterizó el lugar propicio para la construcción de la ciudad, una amplia planicie con abundantes fuentes de agua. Como herencia de la tradición pagana, Eiximenis determinó la alineación con respecto a las estrellas y constelaciones en los capítulos CVIII y CIX (EIXIMENIS, 1484, f. 51r). Prescribió alinear la ciudad con los vientos que purificaban el aire, evitando los que trajeran enfermedades (EIXIMENIS, 1484, f. 50r), lo que influía en la localización de hospitales, desagües, carnicerías y prostíbulos (EIXIMENIS, 1484, f. 52r). Además, la ciudad debía tener un sistema de recolección de lluvias en las calles para evitar la putrefacción de la basura (EIXIMENIS, 1484, f. 50r). En el capítulo CX el franciscano aseveraba que la forma más bella y perfecta de la ciudad era la cuadrada cuya muralla debía tener una puerta principal fortificada mediante el castillo del príncipe. Cuatro entradas principales se localizarían en el centro de cada lado, comunicadas mediante dos avenidas rectas que atravesarían la ciudad siguiendo la trayectoria del sol (EIXIMENIS, 1484, f. 51v). Así, la ciudad quedaba dividida en cuarteles donde habitarían las personas según su oficio; el cruce de las avenidas, en el centro de la ciudad, estaría dominado por la iglesia, núcleo religioso de la comunidad (EIXIMENIS, 1484, f. 51v). En medio de cada cuartel principal debía construirse una plaza con el monasterio de cada orden. De esta forma, la ciudad de

Eiximenis se constituye a partir del diseño cristiano de la cruz, que hace de su trazado un elemento pedagógico para sus habitantes; por eso el tratadista consideraba que el diseño radio-céntrico, donde las calles se extendían desde la plaza central hasta las puertas de la muralla circular –diseño idealizado durante el Renacimiento italiano-, no era tan bello como el cuadrado (Figura 1). Para Eiximenis era en esta ciudad racional, zonificada y dispuesta dentro de un orden cósmico donde los cristianos súbditos del príncipe debían seguir los comportamientos de personas virtuosas (ANTELO, 1985). Como puntualiza Soledad Vila, “la propuesta de ciudad que realiza Eximenis, a fines del siglo XIV, supone la primera aportación de ‘ciudad perfecta humanística’ y constituye la reflexión teórica más madura, de cuantas han llegado hasta nosotros, de aquel periodo” (VILA, 1985, p. 120). La ciudad perfecta y planeada de Eiximenis se delimitó con las murallas que albergaban un damero perfecto, símbolo de la perfección divina, en cuyo centro dominaba el templo cristiano, eje espiritual de la comunidad.

Figura 1: Interpretación de la ciudad de Eiximenis a partir del capítulo CX de *Lo Crestià*



Fuente: Puig y Cadafalch (1936 *apud* VILA, 1984, p. 137).

Esta tradición humanista española continuó con el castellano Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) en su texto la “Suma de la Política” escrito en 1454 (GUARDA, 1965). En su ciudad ideal la comunidad viviría con deleite y en paz, ayudándose mutuamente y compartiendo la abundancia. La ciudad correspondía con un cuerpo social místico y armónico que buscaba el bien común y evitaba la discordia. Para Sánchez de Arévalo el clima era determinante para el temperamento de sus habitantes, de modo que consideraba a las personas de tierras cálidas como blandas e intelectuales, pues el calor suavizaba el espíritu haciendo salir la sangre por los poros, y el frío hacía

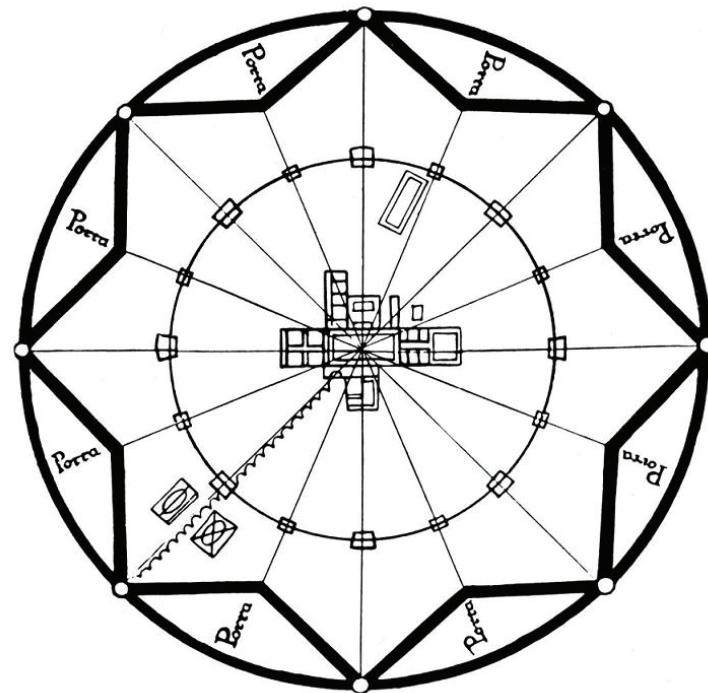
a las personas belicosas y amantes de los placeres. Por lo tanto, para este filósofo, el lugar elegido para constituir una ciudad tendría un clima templado (SÁNCHEZ DE ARÉVALO, [1500?], f. 13v-14r). Al igual que Eiximenis, Sánchez de Arévalo consideró la alineación de la ciudad con respecto al sol, a los demás astros y a los vientos calientes del oriente y a los impetuosos y gélidos del norte para asegurar la sanidad de la población, pues éstos purificarían la pestilencia (SÁNCHEZ DE ARÉVALO, [1500?], f. 20v-22r). El agua para abastecer las ciudades debía ser clara y ligera, sin sabor ni olor y no podía nacer de pozos estancados con limo ni de fuentes minerales; las personas que bebiesen el agua debían tener los dientes y las encías sanas (SÁNCHEZ DE ARÉVALO, [1500?], f. 22v-23r). A la forma ideal de la ciudad correspondería un entorno sano, que no presentase obstáculos para el desarrollo de la comunidad cristiana, armonizando con ésta.

Dentro de esta genealogía urbana destacan las obras de los arquitectos del Renacimiento por su visión “humanística” y especulativa de la ciudad. El libro *De re aedificatoria* (*apud* LOZANO, 1582) de León Batista Alberti (1404-1472) y publicado en 1452 puede considerarse un compendio teórico especulativo de la arquitectura romana imperial. En el capítulo 4 del Libro I, Alberti describía las mejores características de los lugares para construir las ciudades: con entradas variadas para abastecerla en verano e invierno, de preferencia cerca del mar (*apud* LOZANO, 1582, p. 110), en una zona templada, sin humedad excesiva y fuera de los valles (*apud* LOZANO, 1582, p. 11), pues la ciudad correría el riesgo de inundarse con lluvias y la población sufriría enfermedades causadas por la humedad. El entorno debía ser fértil, con abundancia de frutas y fuentes, y su población saludable (*apud* LOZANO, 1582, p. 14). Advirtió evitar lugares donde el tiempo fuera muy variable, con exceso de tempestades y relámpagos, y próxima a aguas estancadas o con barro, pues serían criaderos de mosquitos, lombrices y enfermedades. Alberti recomendó la forma circular para la muralla de la ciudad, cuyo trazado debería guiarse por las edificaciones más importantes, entre ellas la iglesia. Para Alberti las avenidas debían estar muy limpias, adornadas con portales alienados y con casas iguales en “línea y nivel” (*apud* LOZANO, 1582, p. 248). En los cruces de las calles se ubicarían las plazas para el entretenimiento y el mercado; la proporción ideal de las plazas sería de 2:3, y para no opacar su grandeza, la altura máxima de sus edificios debía ser un tercio de su ancho (*apud* LOZANO, 1582, Libro VIII, cap. 6). Para Alberti la bondad del clima era determinante para localizar la ciudad ideal, cuya muralla sería su fundamento y límite, mientras que el templo, a pesar de su preponderancia, no definía la ciudad ni se configuraba como un elemento esencial para su estructura.

Arquitectos como Antonio di Pietro Averlino, Filarete (1400-1469) influyeron en la amplia difusión de la obra de Alberti en Europa. El capítulo sexto del *Trattato di architettura* (FILARETE, 1464) describía cómo debía hacerse una ciudad, comenzando con la delimitación de las murallas, el castillo, las torres de entrada, el foso y las escaleras de acceso. La parte más alta y centro de la ciudad era ocupada por una plaza rectangular cuyos edificios se distribuían según los puntos cardinales: al oriente la iglesia matriz, al norte la plaza de mercado, al occidente el palacio real y al sur la plaza de alimentos; además estarían el palacio del capitán, la cárcel y la casa de la moneda. Las avenidas rectas unirían la plaza central con las entradas de la ciudad, siendo interrumpidas por plazas menores para comerciar vino, paja, leña, granos y aceite, y para construir los monasterios (figura 2). Como la plaza estaría en la parte más alta, las avenidas descenderían hacia las puertas de la muralla, para mantener la ciudad limpia y fácil de

barrer cuando lloviera. Filarete diseñó un sistema de recolección de agua en la plaza central para mantener la pulcritud en tiempos de sequía (FILARETE, 1972, 43r-44r). Si la ciudad de Eiximenis tenía las murallas cuadradas, el trazado ortogonal y la iglesia central, estos arquitectos italianos propusieron la ciudad redonda y radiocéntrica, que concentraba en el medio la iglesia, la aristocracia y el mercado.

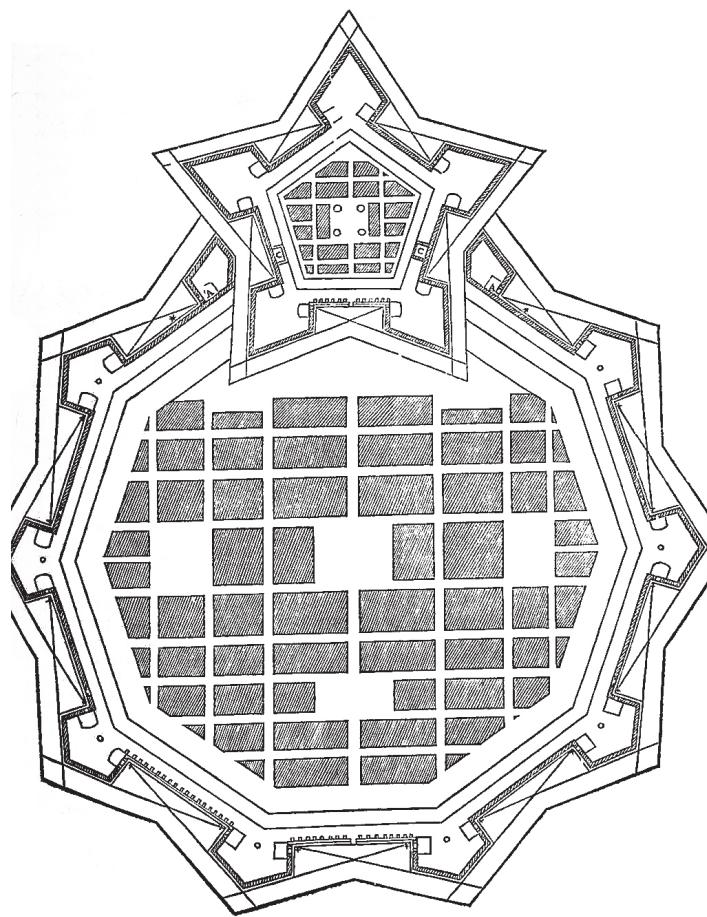
Figura 2: Sforzinda, la ciudad ideal de Filarete



Fuente: Filarete (1464, f. 43r).

El arquitecto Pietro Cataneo (1510-1574) recogió las ideas clásicas sobre la construcción de ciudades y vinculó la arquitectura militar con la civil. La aparición del baluarte como proyección de la muralla para sustentar la artillería defensiva perfeccionó la geometría urbana durante el siglo XVI, de modo que las especulaciones humanistas dieron paso a problemas empíricos de orden militar (ISAC, 1985). Como en los tratados anteriores, entre los criterios para la selección del sitio y la bondad del entorno estaban la pureza de las fuentes de agua y del aire (CATANEO, 1554, f 2r), determinantes para la buena salud de los habitantes de la ciudad. La dirección y la fuerza de los vientos también eran factores relevantes para localizar la fundación. Cataneo prescribió buscar fuentes de agua para abastecer la nueva ciudad y prohibió cualquier tipo de edificación dentro de los valles por falta de visibilidad y exceso de humedad, es decir, razones defensivas y de salud. Como medio de defensa, la muralla debía ser angular siguiendo la forma de los baluartes para facilitar su protección (CATANEO, 1554, f. 7r). La forma geométrica de las murallas de la ciudad dependía del tamaño e importancia de la nueva urbe y de la fuerza del enemigo: la más simple era la cuadrada y la más compleja se construía mediante la composición de varios polígonos. Por ejemplo, la ciudad ideal del príncipe (CATANEO, 1554, Libro I, cap. 17) estaba compuesta por un decágono y una ciudadela fortificada pentagonal como entrada (figura 3).

Figura 3: La ciudad del príncipe con su ciudadela



Fuente: Cataneo (1554, f. 20r).

Para Cataneo los planos de las ciudades eran fundamentales para determinar la forma más adecuada de acuerdo con la ubicación y el prestigio del príncipe. Escogido el lugar, la fundación debía celebrarse con una procesión regia en honor a Cristo (CATANEO, 1554, f. 7r), que vinculaba la ciudad con la divinidad e instauraba la sumisión de sus habitantes a la religión católica, base moral de la comunidad urbanizada. Para Cataneo la plaza principal estaría en medio de la ciudad, en el cruce de las principales avenidas, y embellecida con pórticos y columnas para delimitar sus entradas (CATANEO, 1554, f. 7v-8r); a su alrededor deberían localizarse los edificios públicos y ninguna residencia, ni siquiera la del príncipe (CATANEO, 1554, f. 8v). Finalmente, Cataneo recomendó que los monasterios y academias quedaran fuera de las murallas, en lugares altos y con buen aire. Este arquitecto recogió admirablemente la tradición de las fundaciones católicas ortogonales con la necesidad imperiosa de defensa frente al enemigo. La prospectiva, el arte de proyectar ciudades de Cataneo, incluía la capacidad de observar el clima temperado, la dirección de los vientos y la localización defensiva de la ciudad; la consagración de la ciudad a Cristo como acto fundacional, la erección del templo y el trazado rectilíneo católico se fusionaron con los novedosos baluartes y su geometría radial. A diferencia de Alberti o Filarete, para Cataneo la ciudad era fundamentalmente un bastión del cristianismo, un espacio que guardaba la comunidad de fieles católicos.

Esta tradición urbanística humanista se configuró a partir de la comunidad cristiana resguardada por las murallas, cuyo trazado recordaría la cruz de Cristo, a quien se dedicaría el templo central y principal, desde el cual se desprendería la jerarquía de la ciudad. En estas ciudades ideales la dirección de los vientos y la cercanía y pureza de las aguas es criterio para su localización y para la organización de los barrios según las funciones. La rectitud y limpieza constante de las calles reflejaría la moral de sus habitantes y su plaza central, donde se localizarían preferencialmente los edificios públicos, sería el lugar de las conmemoraciones y juegos. El Nuevo Mundo se convertiría en el lugar de experimentación de estas ciudades ideales, el lugar donde el proceso de urbanización de las poblaciones indígenas estaría ligado a la implantación de la religión católica.

CONCENTRAR PARA EVANGELIZAR

La concentración de la población indígena americana para imponer efectivamente el catolicismo requería la construcción material y espiritual de la Iglesia en los territorios conquistados, privilegio concedido por el Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos mediante la bula *Inter Caetera* de 1493. Las Reales Cédulas de 1523 para Hernán Cortés ordenaban la forma y disposición de las “ciudades de españoles” que fueron trazadas usando “la regla y el cordel”, con la plaza central dominada por la iglesia y las casas de los principales, el ejido para el pastoreo y expansión de la ciudad y los baldíos alrededor (*apud* PAREDES, 1681, Libro IV, título VII, ley i). Las instrucciones a Cortés pueden considerarse como los principios del urbanismo en América para las “ciudades de españoles”, aunque no hacía explícita la necesidad de concentración de los indígenas (SERRANO Y SANZ, 1918; BREWER-CARIAS, 1997). La legislación prohibía a los “naturales” vivir “derramados” y prescribía sucintamente su inclusión en las “ciudades de españoles”, es decir, no se proyectó una fundación específica para ellos. Para materializar la presencia católica en América, el Emperador Carlos ordenó la construcción de templos en las cabeceras de los poblados indígenas precolombinos, para sustituir las casas de “idolatrías” y explicó dónde ubicarlas mediante la Real Cédula del 2 de agosto de 1533 (*apud* PAREDES, 1681, Libro IV, título II, ley vi), como se implementó especialmente en Cuzco y Tenochtitlán (GUTIÉRREZ, 1993, p. 14-21).

La deficiente reglamentación para ordenar el territorio indígena se evidencia en la Real Cédula del 1 de noviembre de 1536, que permite el uso de los patrones de asentamiento originales y la libre movilidad. La interdicción de la movilidad indígena y el control del tiempo mediante la regulación de las horas para la catequesis y del calendario para las fiestas sacras fueron los mecanismos iniciales para ejercer la doctrina, como lo ordenaba la Real Cédula del 30 de noviembre de 1537 (*apud* PAREDES, 1681, Libro I, título I, ley xii); luego, la Real Cédula de 3 de agosto de 1538 ordenaba la congregación de los indígenas bajo la atención de los prelados (*apud* PAREDES, 1681, Libro VI, título I, ley xix). Estas leyes pretendían mantener indemne el cuerpo del indígena para adoctrinarlo y administrarlo sin ejercer violencia, usando las formas urbanas como mecanismo para la conversión, como explicaba la Real Cédula del 21 de marzo de 1551 (*apud* PAREDES, 1681, Libro VI, título III, ley i). Así, aunque Carlos V promovió la fundación de ciudades para españoles, no

había una reglamentación sólida como sucedió posteriormente con las Ordenanzas de Felipe II de 1573. Ya que la idea del rey español era atraer a los indígenas a la religión católica, los lugares para la concentración de indígenas se encontraban inextricablemente unidos a una simbología profundamente cristiana; los pueblos de indios fueron concebidos como lugares pedagógicos para concentrar a los nativos y consolidar el proceso de evangelización. Por lo tanto, dentro de estos pueblos se enmarcaba una comunidad moral ideal que representaba en su cotidianidad los valores de la cristiandad.

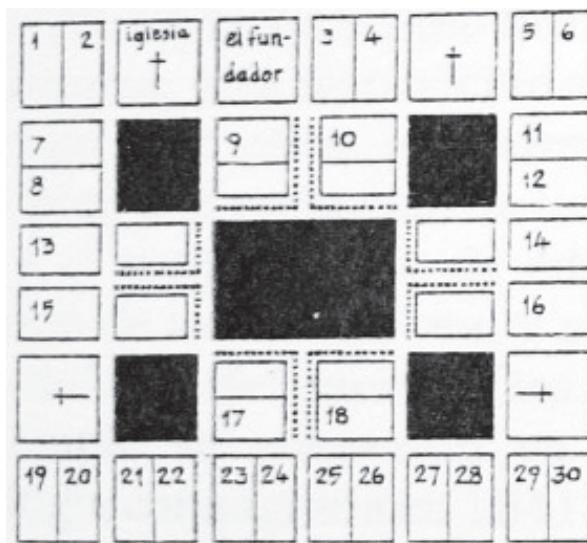
Las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia* aparecieron como el tratado definitivo de urbanismo hispánico. Allí se recogió el urbanismo humanista europeo y la experiencia fundadora en el Nuevo Mundo. Este proyecto es el ejemplo más impresionante y uniforme de construcción de nuevas ciudades mediante una reglamentación detallada según la teoría urbanística (IZQUIERDO, 1993; WYROBISZ, 1980). El contenido de las Ordenanzas de Felipe II no es una nueva disposición sobre la forma de ordenar los descubrimientos y las fundaciones, sino la afirmación del urbanismo humanista idealizado que se instituyó en el Nuevo Mundo (BREWER-CARIAS, 1997). La proclamación de la pacificación en 1573 significó el fin de las Guerras Justas y de la violencia conquistadora para someter al indígena, unificando y homogeneizando materialmente la vasta área del Imperio español. Incluso Gabriel Guarda (1965) estudió la influencia literaria del opúsculo *De Reginime Principum Doctrina* de Santo Tomás de Aquino, publicado en 1284, a lo largo de las Ordenanzas de Felipe II. De modo que el ideal de vida cristiano reflejado en los nuevos asentamientos ortogonales españoles recogía la más profunda tradición teológica medieval. En todo caso, y como señala Ramón Gutiérrez, la concentración afectó decisivamente la estructura territorial, la vinculación productiva, la articulación social y la relación entre grupos de parentesco indígena, desarraigando a la población de un sistema conformado a lo largo de siglos (GUTIERREZ, 1993).

Los “pueblos de indios” prescritos en las Ordenanzas fueron un mecanismo perfeccionado de sumisión, para concentrar a los nativos en torno a las iglesias de doctrina facilitando su evangelización. Para la selección del lugar se seguirían criterios similares a los ya vistos: clima templado, orientación con respecto a los vientos, fuentes de agua fresca próximas. Luego, la construcción del pueblo debía iniciarse con el establecimiento de una plaza cuadrada que determinaba las calles principales, alineadas con “cuerda y regla” y con “compás abierto” para asegurar el crecimiento ilimitado, como aparece en la Ley 111 (*apud* MINISTERIO DE VIVIENDA, 1976, p. 82-85). La grandeza de la plaza estaba especificada en la Ley 113, siguiendo la proporción 2:3 de Alberti, y cuyas dimensiones variaban dependiendo del número de habitantes de la ciudad: las menores debían ser de cincuenta y seis por ochenta y cuatro metros; las medianas de ciento doce por ciento sesenta y ocho metros y las mayores de ciento cuarenta y ocho por doscientos veinticuatro metros (*apud* MINISTERIO DE VIVIENDA, 1976, p. 86-89). La plaza rectangular tendría que servir para las solemnidades de la ciudad, el cumplimiento del calendario religioso, las corridas de toros y otros eventos señoriales. La Ley 126 de las Ordenanzas declaraba la preeminencia de la iglesia y los edificios públicos en el marco de la plaza (*apud* MINISTERIO DE VIVIENDA, 1976, p. 94-97), a semejanza de Cataneo. La plaza,

eje fundamental de la ciudad, era el espacio alrededor del cual giraba la vida urbana en América, escenario privilegiado de las actividades públicas, civiles, militares y religiosas, centro de expresión de las relaciones de poder.

Igualmente, en las Ordenanzas las calles rectas que partían de la plaza debían estar alineadas con los vientos principales y serían anchas o estrechas dependiendo del clima, como estipulaba la Ley 114 (*apud* MINISTERIO DE VIVIENDA, 1976, p. 88-89). La pulcritud impuesta en las calles se aprecia también en las ciudades reconquistadas al sur de España durante la misma época². Tras demarcar la plaza y las calles, la iglesia debía ser la primera y principal construcción del poblado, cuya preeminencia y visibilidad se lograba mediante el aislamiento y elevación del templo, siempre fuera del marco de la plaza, como aparece consignado en la Ley 119 (*apud* MINISTERIO DE VIVIENDA, 1976, p. 90-91). Para Jaime Salcedo (1994) estos postulados urbanos de la tradición española para el control del territorio y el tiempo se aplicaron con mayor rigidez en los “pueblos de indios”, retratando la jerarquía colonial en el trazado urbano. En la interpretación gráfica que este autor presenta de las Ordenanzas de 1573 se observa la tradición europea católica de la rectitud y la jerarquía impuesta desde la plaza, así como el orden de asignación de los lotes iniciando con la iglesia, la casa del fundador y siguiendo luego en suerte (figura 4).

Figura 4: Interpretación de las Ordenanzas de 1573



Fuente: Salcedo (1994, p. 108).

Como *summa* urbanística europea, las Ordenanzas de 1573 son el punto de partida para la creación de los “pueblos de indios” en el Nuevo Reino de Granada. La nueva ciudad abierta americana propuesta por las Ordenanzas de 1573 coincidía con una moral cristiana bondadosa, rompiendo el canon europeo de la ingeniería militar y dando paso a tendencias políticas más reflexivas y diplomáticas (PIQUERA, 1999, p. 234). La tradición urbana medieval y renacentista que relacionaba los criterios de fertilidad para la selección del lugar, la rectitud de las calles y la centralidad de la Iglesia, fue asimilada para la construcción de “pueblos

² Por ejemplo, las Ordenanzas de Toledo describen el desorden y la suciedad inicial de la ciudad y su posterior rectificación mediante la priorización de las calles sobre las casas: eliminación de los saledizos y ampliación de pasadizos para que entre la luz (ANGUITA, 1997, p. 66 y 74).

de indios” en América. La ciudad ideal europea amurallada se consolidaba como una comunidad moral que buscaba el bien común; en América la nueva ciudad, ahora abierta y en continuo crecimiento, heredaba características “humanistas”. En el Nuevo Mundo el fundamento de la ciudad pasó de la defensa a la bondad, de la definición de las murallas fortificadas al eje plaza/iglesia como principio de cohesión de la comunidad católica. Las interpretaciones locales de las Ordenanzas en el Nuevo Reino de Granada ayudarán a entender cómo se desarrolló localmente esta genealogía de las formas urbanas.

LOS “PUEBLOS DE INDIOS” EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

Fray Pedro Simón narra en sus *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, publicadas en 1627, que las huestes de Gonzalo Jiménez de Quesada se internaron en el norte de los Andes por la codicia de las minas de sal y de esmeraldas (SIMÓN, 1891). En el año 1536, el Conquistador se embarcó por el Río Magdalena y ascendió la Cordillera de los Andes hasta llegar un enorme altiplano donde fundó la ciudad de Santafé, posterior sede de la Real Audiencia y del Virreinato. En esta región de clima benigno vivían los muiscas, quienes se asentaban siguiendo un patrón disperso alrededor de los “cercados” de los caciques locales, que ascendía según una estructura político-religiosa dominada por los dos jefes principales, el Zipa y el Zaque, y otros caciques de importancia comercial como Tundama o religiosa como el sumo sacerdote de Sogamoso (FALCHETTI; PLAZAS, 1973; RAMÍREZ; SOTOMAYOR, 1986-88; LONDOÑO, 1996; CORREA, 2005). La demografía de esta población fue descrita por Juan López de Velasco en *Geografía y descripción universal de las Indias* de 1574, quien para Jaime Jaramillo (1964) ofrecía las cifras más precisas: cincuenta y dos mil indígenas en Tunja, cuarenta mil en Santafé y setenta y ocho mil en el resto del Nuevo Reino de Granada. Comparando con las diferentes cifras de los cronistas, durante los primeros cuarenta años de conquista la población muisca disminuyó a casi la mitad debido a las nuevas enfermedades, la violencia excesiva y los trabajos forzados para el pago del tributo (COLMENARES, 1984). La relación del jesuita Alonso de Medrano de 1598 reportaba la existencia de dieciséis ciudades y tres villas de españoles, e innumerables pueblos de indios con sus iglesias de doctrina (*apud* FRANCIS, 2003). La caída demográfica era evidente: el jesuita calculaba la existencia de veinte mil indígenas en Tunja, diez mil indígenas “idólatras” en la ciudad sagrada de Sogamoso, veinte mil indígenas en Santafé y cuarenta mil tributarios entre los muiscas que se encontraban dispersos.

La nucleación de la población muisca fue una preocupación constante de la Corona. Tras la constitución de la Real Audiencia de Santafé Carlos V envió una Carta Real el 9 de octubre de 1549 dirigida a sus Oidores sobre la necesidad de reducir la población indígena (FRIEDE, 1960, T. X, p. 154-155). En 1550 los frailes del Nuevo Reino de Granada informaban que los indígenas se dedicaban exclusivamente al trabajo de la encomienda, impidiendo avanzar adecuadamente en su evangelización (PACHECO, 1971). En 1553 un padre franciscano enviaba

una carta al rey quejándose de un “estado de perdición” generalizado en Santafé y de innumerables maltratos a los indígenas (FRIEDE, 1958). El primer obispo de Santafé, Juan de los Barrios, señalaba en el Primer Sínodo de Santafé de 1556 que la concentración era el modo más eficaz de adoctrinar los indígenas (ROMERO, 1960, p. 481) y siguiendo la orden de extirpar los templos donde se realizaban las “idolatrías” y reemplazarlos por templos católicos según la Real Cédula de 1523, propuso destruir los santuarios muiscas para erigir las nuevas iglesias, o al menos colocar una cruz (ROMERO, 1960, p. 465).

El licenciado Tomás López, Oidor de la Real Audiencia de Santafé, estableció en las *Instrucciones que se ha de guardar en juntar y poblar los indios naturales de los términos de la ciudad de Pamplona* de 1559 las mejores condiciones de sanidad y abundancia de agua del lugar. Estipuló la determinación de la plaza central con la iglesia al oriente, la casa del cacique al occidente, la casa del Cabildo, la cárcel y las residencias de los indígenas principales (BREWER-CARIAS, 1997, p. 26). En su visita a los territorios de la Provincia de Tunja de 1560, este mismo Oidor ordenó a los encomenderos construir iglesias como parte de sus obligaciones, ya que ninguna encomienda contaba con templos ni religiosos para impartir adecuadamente la catequesis (COLMENARES, 1984; MUJICA, 1948). En consecuencia, la Real Audiencia de Santafé expidió el Acuerdo del 13 de noviembre de 1565 apremiando a los encomenderos para edificar los “pueblos de indios” (*apud* ORTEGA, 1947, p. 293-294). El segundo obispo de Santafé, fray Luis Zapata de Cárdenas, ordenó en su Catecismo de 1576 la quema de todos santuarios muisca, en una persecución contra las “idolatrías” más agresiva que la fomentada por el obispo anterior, para acabar definitivamente con la memoria del lugar (LEE; ROMERO, 1988, p. 38). Este fue el paso decisivo para la reforma territorial en el Nuevo Reino de Granada y la pretensión de la Corona de homogeneizar los comportamientos en un proyecto totalizador. Por eso, para Zapata de Cárdenas la construcción de iglesias en el territorio muisca ayudaría en la conversión de sus almas (LEE; ROMERO, 1988, p. 31).

Durante el siglo XVI fueron reglamentadas y perfeccionadas las funciones de los administradores reales. La Real Cédula del 11 de junio de 1552 (*apud* PAREDES, 1681, Libro VI, título V, ley xxvii) estipuló inicialmente las obligaciones del Oidor visitador, principal mediador e interprete local de la ley regia. Además del carácter fiscalizador inicial, las obligaciones fueron ampliadas con la capacidad de hacer justicia y aplicar el castigo adecuado e inmediato, como quedó estipulado en la Real Cédula de 25 de mayo de 1566 (*apud* PAREDES, 1681, Libro II, título XXXI, ley i). Como el proyecto de nucleación implicaba el uso de varias estrategias en diversos niveles para poder alcanzar el objetivo evangelizador, el visitador utilizó sus atribuciones fiscales para reformar el territorio.

El impulso inicial para reducir los indígenas en poblados fue instaurado por el Oidor Antonio González el 22 de septiembre de 1593, quien después nombró a Andrés Egas de Guzmán como Visitador del Nuevo Reino de Granada (FALS-BORDA, 1957). Tras la muerte de este último en 1598, Luis Henríquez continuó la política de nucleación compulsiva, siendo el responsable por la constitución de “pueblos de indios” e “iglesias de doctrina” entre 1598 y 1605. Únicamente en la Provincia de Tunja ordenó la nucleación de Boyacá, Busbanza, Cóbita, Cocuy, Cucaita, Cuitiva, Chivatá, Duitama, Gámeza, Iza, Motavita,

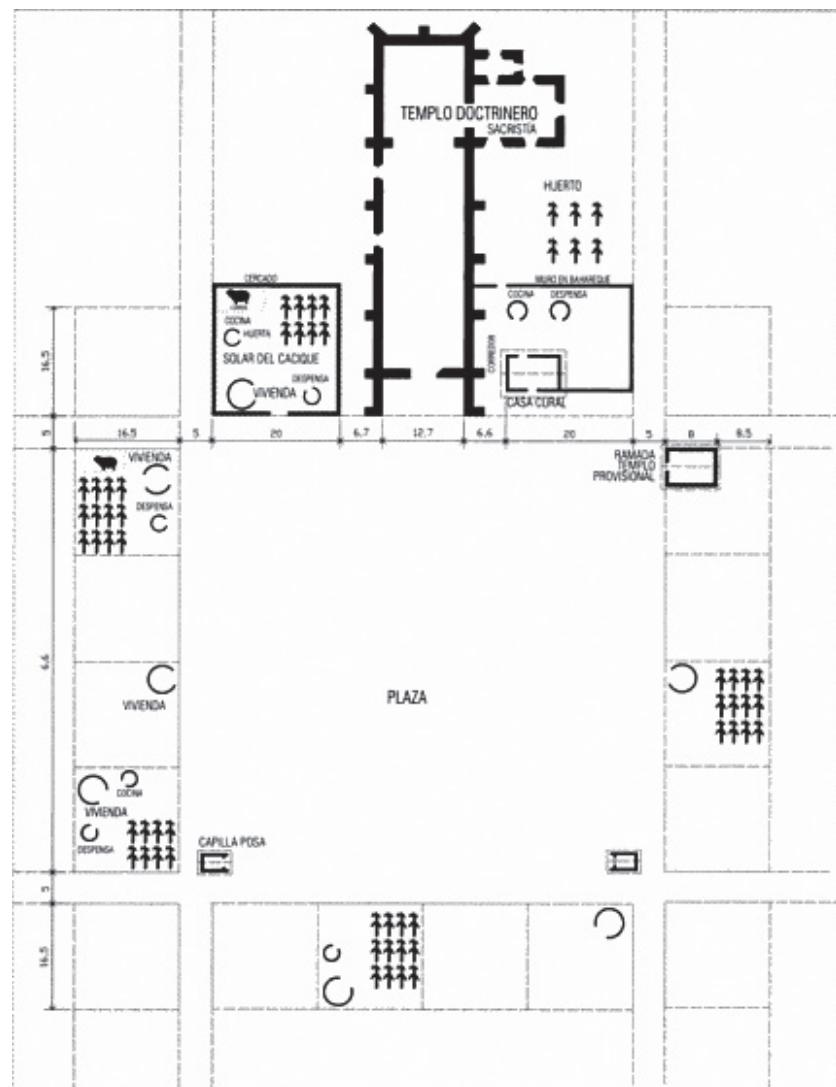
Oicatá, Paipa, Pesca, Ramiriquí, Sáchica, Samacá, Sativa, Siachoque, Soata, Socotá, Sora, Soracá, Tópaga y Viracachá (COLMENARES, 1984; ROMERO, 2008; SUÁREZ, 2013), los cuales, como señala Salcedo, se destacan por la mayor regularidad en el trazado (SALCEDO, 1993, p. 190). De esta forma el emprendimiento administrativo del Oidor significó la redistribución de la población que vivía “desparramada” por un territorio de 25.000 kilómetros cuadrados donde concentró más de quinientas encomiendas en 147 “pueblos de indios” (CORRADINE, 1993, p. 162). Luis Henríquez se encontró con la población dispersa, algunas iglesias construidas con bahareque y paja y pocas de adobe con cimientos de piedra (MUJICA, 1948; ROMERO, 2008). Siguiendo la tradición urbana europea, el Oidor Henríquez determinó que los indígenas debían concentrarse en pueblos localizados en lugares planos con abundancia de agua y madera, donde debía iniciarse la construcción de una iglesia robusta de adobe y teja de barro cocido. En otros casos, eligió entre varios asentamientos indígenas vecinos uno equidistante para que los muiscas pudieran atender los santos oficios sin necesidad de recorrer grandes distancias cubriendo un área de catorce kilómetros en promedio (ROMERO, 2008, p. 1.744-1.745).

El Oidor estableció la fundación a partir de la iglesia, frente a la que se abriría la plaza rectangular y muy pequeña. Así, en la nucleación de algunas encomiendas cerca de Tunja para conformar “pueblos de indios” como Cóbita, Oicatá y Soracá, Luis Henríquez estipuló que la plaza debía ser de “setenta varas en cuadro o las necesarias” (ROMERO, 2008, p. 2.053-2.054, 2.500, 2.929); aunque generalmente no especificaba las dimensiones refiriéndose únicamente al tamaño que fuera necesario dependiendo de la cantidad de indígenas congregados. En el marco de la plaza se repartirían los lotes de los principales respetando la jerarquía indígena: los caciques tendrían lotes de treinta y cuatro metros de frente y los capitanes de veintiséis metros; los indios del común tendrían lotes de diecisiete metros de frente fuera de la plaza. Las calles principales y rectas partirían de las esquinas de la plaza y tendrían cuatro metros y medio de ancho; en la mitad de cada cuadra correrían callejuelas de un metro y medio de ancho, todas muy limpias sin vestigio de zarzas o tunales. El Auto de población de Soracá del 9 de octubre de 1600 presenta el modelo que siguió Luis Henríquez para describir la futura nucleación:

Elijiendo en el sitio mejor y mas superior e nescesario para la yglesia que tenga çinuenta e quatro varas de largo e doze de ancho para çimientos, estrivos y hueco della, e por delante se señalare para plaza setenta varas en quadro y lo nescessario, y a un lado de la dicha yglesia se ha de hacer la casa del padre de la doctrina con veinte y cinco varas en quadro, y al otro lado la casa del caíque en la misma forma, y a la redonda de la plaza se situen las casas de los capitanes y a ellos y a todos los demas yndios de los dichos pueblos se les señalen sus casas linea reta (sic) con veinte varas en quadro de sitio para su casa, despensa e corral, y las calles queden limpias e deshervadas de seis varas de ancho entre cada ochenta varas en quadro, por la forma que se a hecho en las demas nuevas poblazones y de este modo, y al dicho nuevo sitio se an de poblar los yndios de los dichos siete pueblos y capitanejos con sus sujetos e familias, recojiendose todos a el con calles e variros diferentes, con distincion de cada pueblo, dexando sus asientos e viviendas antiguas (*apud* ROMERO, 2008, p. 2.929).

Destaca la ausencia de murallas protectoras que no se presentan como límites y determinantes para el crecimiento de la ciudad. Contrariando las Ordenanzas de 1573, en las Visitas se prescribe unir la iglesia y la plaza, que debía ser cuadrada, a semejanza de la ciudad de Eiximenis. Además, la repartición jerárquica contravenía las Ordenanzas de 1573, que estipulaban la repartición por suerte, y las proposiciones de Cataneo, para quien únicamente los edificios públicos enmarcarían la plaza. El siguiente plano hipotético (REINA, 2008), construido a partir de las lecturas de las Visitas de población a Cucaita, Suta, Tausa y Bojacá, muestra el modelo fundacional con el eje plaza/iglesia y la jerarquía que se extiende a partir de ésta (figura 5).

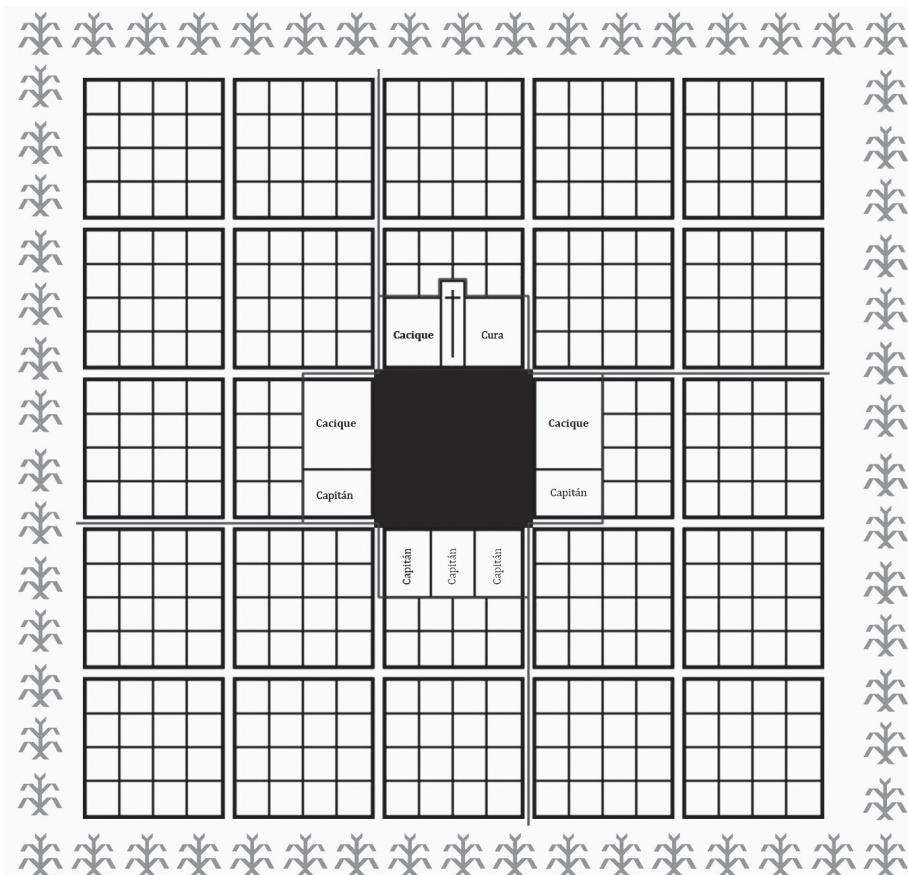
Figura 5: Plano hipotético del centro de un pueblo de indios



Fuente: Reina (2008).

De acuerdo con los cálculos elaborados por los Oidores, en cada “pueblo de indios” debían concentrarse aproximadamente cuatrocientos “indios útiles”, es decir, más de mil personas por cada asentamiento. Por ejemplo, para el pueblo de Sora el Oidor Henríquez determinó que debían sacarse trescientos sesenta solares de doce varas por cada lado (ROMERO, 2008, p. 2.904). Por lo tanto, este plano debe adecuarse para mostrar el resto de las manzanas que debían ser loteadas para albergar a la totalidad de la población indígena. Es decir, debe considerarse una matriz de aproximadamente veinticinco manzanas de ochenta metros de ancho cada una, dentro de las cuales se distribuirían diecisésis lotes. De igual forma, las capillas posas que aparecen en las esquinas de la plaza del plano anterior (figura 5), y que se erigían para la celebración del Corpus Christi, no se encontraban estipuladas en las visitas de población de finales del siglo XVI, pues su edificación inició en la segunda mitad del siglo XVII (SALCEDO, 1993, p. 195). Además, como se trataba de la nucleación de varias encomiendas, cada una con un cacique y dos o tres capitanes, alrededor de la plaza se repartirían las casas de varios principales, que variaría entre dos a tres caciques y cuatro a diez capitanes, lo que se vería reflejado en el tamaño diferencial de los lotes centrales. El plano hipotético de Reina (2008) debe ser rectificado para dar cabida a los otros elementos que el Oidor Henríquez estableció, de modo que los “pueblos de indios” tendrían una forma similar al plano a seguir (figura 6).

Figura 6: Plano hipotético general de un “pueblo de indios”



Fuente: Elaboración propia a partir de Romero (2008).

Por otra parte, como complemento de la nucleación las formas de vida y cultura indígena fueron despreciadas en las visitas mediante la orden de quemar las casas dispersas y destruir las labranzas por medio del ganado (ROMERO, 2008, p. 2.921). La quema de viviendas pretendía borrar con la apropiación productiva y reproductiva autóctona y extendía la orden de destruir los templos ancestrales. De esta forma los españoles marcaron por la fuerza los espacios permitidos y prohibidos para vivir y trabajar. Como vemos, los elementos característicos del “urbanismo humanista” prevalecen en estos “pueblos de indios”: la iglesia central como eje de fundación, la plaza cuadrada frente a la iglesia, el trazado en cuadrícula jerarquizado desde la plaza y las calles rectas y limpias. El proyecto americano se diferencia del desarrollo urbano europeo por la ausencia de murallas: los pueblos de indios de “compás abierto” se contraponían a las nuevas tecnologías de fortificación que se desarrollaban paralelamente. Los tratados de fortificación españoles recogían el conocimiento italiano, francés y alemán sobre el tema, formulado como cartillas prácticas sobre arquitectura geométrica militar. Es el caso de los dos tratados más importantes de finales del siglo XVI, la *Teoría y práctica de la fortificación* escrito por Cristóbal de Rojas en 1598 y el *Examen de fortificación* de Diego González de Medina Barba publicado en 1599. Ambos tratados tenían referencias de casos y numerosas ilustraciones, así como construcción de polígonos y medidas exactas para las murallas y los desagües. De esta forma, el proyecto urbano en América presentó divergencias importantes con respecto a la tradición urbanística europea, siendo la más notoria la apertura de los “pueblos de indios”, que complementaba la política de evangelizar con dulzura que continuamente propuso la Corona española desde el testamento de Isabel de Castilla a inicios del siglo XVI.

CONSIDERACIONES FINALES

La genealogía de las formas urbanas propuesta en este artículo muestra su estrecha relación con la moral católica, cuyo origen medieval consideraba la relación entre la morfología de la ciudad y los comportamientos y costumbres de sus habitantes. El carácter pedagógico de la ciudad americana y la comunidad moral que la habitaría requería una expresión urbana determinada, como la rectitud de las calles y la austereidad de las fachadas, formas “humanistas” que se mantuvieron con notable rigidez durante doscientos años. Los planos presentados en este artículo muestran las formas que persistieron y recogen gráficamente la genealogía y progresiva configuración del urbanismo humanista, que modificó su forma de acuerdo con las novedades de la guerra como la adopción del bastión, y mediante los que se percibe una separación de la tradición bélica europea con la forma perfeccionada de los “pueblos de indios” americanos. Si bien es un tema discutido por historiadores y arquitectos durante todo el siglo XX, este artículo busca concatenar reflexiones que aparecen dispersas en múltiples textos que no presentan un análisis de larga duración de la configuración de las formas urbanas en América como el que aquí se presenta. Así, este trabajo muestra al lector la fundamentación teórica de las ciudades humanistas ideales y sus interpretaciones en el proyecto urbano americano.

La doctrina y la nucleación de la población indígena estaban ligados como un proyecto único en la legislación española. Imponer una nueva religión implicaba

determinar una nueva forma de vida mediante los “pueblos de indios”, cuyos elementos constitutivos, iglesia, plaza, trazado ortogonal y ausencia de murallas, se fusionaron como un mecanismo de control de la población. La iglesia era punto de partida para consolidar el proceso de evangelización y ordenar los comportamientos de los indígenas. La plaza, plana y cuadrada, sintetizaba las actividades públicas y desdoblaba las jerarquías sociales. El complejo plaza/iglesia, que está presente en toda esta tradición “humanista” se fusionó en los “pueblos de indios”, configurándose como el emblema mínimo de la sociedad española en América. La destrucción de las “idolatrías” y de las “casas de los rebeldes” aparecen como el substituto político de las murallas: si en Europa se priorizaba la actitud de guerra y defensa contra el invasor, en América los españoles priorizaban la pacificación y, por lo tanto, la destrucción sistemática de todo lo que fuera contrario a su tradición. La prohibición y persecución de las costumbres consideradas “salvajes” mediante la destrucción de templos y casas dispersas fueron prácticas de control territorial que complementaron la construcción de los “pueblos de indios”.

En los “pueblos de indios” del Nuevo Reino de Granada se conjugaron y consolidaron las tradiciones urbanísticas católicas medievales y renacentistas, con interpretaciones y modificaciones que buscaban la simplicidad formal y la expresividad jerárquica y cosmológica de la religión que los españoles deseaban imponer. La forma urbana fue el instrumento para someter pacíficamente a los indígenas y homogeneizar su cultura, fin último de los imperios y estados totalitarios. Los “pueblos de indios” se esparcieron por el territorio muisca como semillas de la nueva doctrina para usurpar el espacio de la antigua religión y conjurar el peligro que representaba. Fueron expresiones del poder real y eclesiástico, el lugar para someter corporal y espiritualmente a los muiscas y conformar una comunidad que perdía paulatinamente sus lazos telúricos. Con la creación de los “pueblos de indios”, el proyecto cultural español se volvió integral: transformaría el alma, el cuerpo y el territorio indígena. No obstante, al recorrer en la actualidad los numerosos poblados que Luis Henríquez ordenó conformar hace cuatrocientos años apreciamos tres fenómenos: la existencia y permanencia de estos asentamientos con la forma canónica prescrita por el Oidor; la persistencia del patrón de asentamiento disperso en toda esta región, pues los campesinos no abandonaron sus parcelas para vivir en el núcleo urbano sino que construyeron sus casas cerca de las tierras de labranza; finalmente, un arraigado catolicismo, manifestado en el ornato de las actuales iglesias y la religiosidad de la población, quienes se congregan masivamente alrededor del templo durante las fechas consagradas del calendario litúrgico. Así, aunque el proyecto urbano católico en América se completó parcialmente logró, en definitiva, la conversión total de la población aborigen y mestiza americana a la nueva religión.

Carlos José Suárez:
cjsuarezg@unal.edu.co.

Artículo recibido en marzo de 2015 y aprobado para publicación en junio de 2015.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGUITA, R. *Ordenanza y policía urbana: orígenes de la reglamentación edificatoria en España*. Granada: Universidad de Granada, 1997.

ANTELO, A. La ciudad ideal según fray Francesc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo. *En la España Medieval*, v. 6, p. 19-50, 1985.

BARONA, G. Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos. *Revista de Antropología y Arqueología*. v. 10, n. 2, p. 93-141, 1998.

BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. *História do Novo Mundo 2. As mestiçagens*. São Paulo: Ed. USP, 1997.

BREWER-CARÍAS, A. *La Ciudad Ordenada*: estudio sobre “el orden que se ha de tener en descubrir y poblar” o sobre el trazado regular de la ciudad hispanoamericana, en particular, de las ciudades de Venezuela. Madrid: Ediciones Pascual Madoz – Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

CASAS, B. de las. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.

CATANEO, P. *I quattro libri di architettura*. Venecia: Aldus, 1554.

COLMENARES, G. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada*. Tunja: Publicaciones Academia Boyacense de Historia, 1984.

CORRADINE, A. Urbanismo español en Colombia. In: GUTIERREZ, R (Org.). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya Yala, 1993. p. 157-178.

CORREA, F. *El Sol del poder*: Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

DEFFONTAINES, P. Como se constituiu no Brasil a rede de cidades, *Boletim Geográfico*. n. 15, p. 298-308, 1944.

EIXIMENIS, F. *Dotze del Crestià*. Valencia: Lambert Palmart, 1484.

FALCHETTI, A. M.; PLAZAS, C. El territorio de los muiscas a la llegada de los españoles. *Cuadernos de Antropología*, Bogotá, n. 1, p. 39-65, 1973.

FALS-BORDA, O. Indian Congregations in the New Kingdom of Granada: land tenure aspects, 1595-1850. *The Americas*, v. 13, n. 4, p. 331-351, 1957.

FILARETE. *Trattato di architettura*. Il Polifilo: Milano, 1464.

FRANCIS, M. Descripción del Nuevo Reino de Granada (1598) de Alonso de Medrano. *Anuario Colombiano de Historia Social y Cultural*, n. 30, p. 341-360, 2003.

FRIEDE, J. Los Franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI. *Bulletin Hispanique*, t. 60, n. 1, p. 5-29, 1958.

_____. *Documentos inéditos para la historia de Colombia, v. IX-X (1547-1550)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960.

GONZÁLEZ, D. *Examen de fortificación*. Madrid: Imprenta del Licenciado Varez de Castro, 1599.

GUARDA, G. Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, n. 72, p. 5-50, 1965.

GUTIERREZ, R. Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial: integración cultural y persistencias. In: _____ (Org.). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya Yala, 1993. p. 11-63.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1986.

ISAC, A. La ciudad militar en los tratados de fortificaciones del siglo XVI. *En la España Medieval*, v. 6, p. 51-63, 1985.

IZQUIERDO, S. Felipe II y el urbanismo moderno. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, n. 13, p. 81-107, 1993.

JARAMILLO, J. La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, v. 2, 1964.

LAFAYE, J. *Sangrientas fiestas del renacimiento*: la era de Carlos V, Francisco I y Solimán (1500-1557). México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LEE, A.; ROMERO, M. G. *Primer catecismo en Santa Fe de Bogotá*: Manual de pastoral diocesana del siglo XVI. Bogotá: Concejo Episcopal Latinoamericano, 1988.

LONDOÑO, E. El lugar de la religión en la organización social muisca. *Boletín del Museo del Oro*, n. 40, p. 63-87, 1996.

LOZANO, F. *Los diez libros de architectura de Leon Baptista Alberto traduzidos de latin en romance*. Madrid: Alonso Gómez impresor, 1582.

MINISTERIO DE VIVIENDA. *Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia según el original que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla*. Madrid: Ministerio de Vivienda, 1976.

MORSE, R. A prolegomenon to Latin America urban history. *The Hispanic American Historical Review*, v. 52, n. 3, p. 359-394, 1972.

_____. A evolução das cidades latino-americanas. *Cadernos CEBRAP*, n. 22, 1975.

MUJICA, J. *Relación de visitas coloniales: Pueblos, repartimientos y parcialidades indígenas de la provincia de Tunja y de los partidos de La Palma, Muzo, Vélez y Pamplona*. Tunja: Publicaciones Academia Boyacense de Historia, 1948.

NAVARRO, M. I. Las fundaciones de ciudades y el pensamiento urbanístico hispánico en la era del descubrimiento. *Scripta Nova*, v. 10, n. 218, 2006.

ORTEGA, E. (Org.). *Libro de Acuerdos de la Real Audiencia del Nuevo Reino de Granada 1557-1567*. Bogota: Archivo Nacional, 1947.

PACHECO, J. M. *La evangelización del Nuevo Reino siglo XVII*. Bogotá: Lerner - Academia Colombiana de Historia, 1971. (Historia extensa de Colombia, v. 13, t. 2).

PACHÓN, X. Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 23, p. 298-326, 1980-81.

PAREDES, J. *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid: [s.n.], 1681.

PIQUERA, R. Antonio de Berrio y las Ordenanzas de 1573. *Boletín de Americanistas*, n. 49, p. 233-243, 1999.

RAMA, A. *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAMÍREZ, M. C.; SOTOMAYOR, M. L. Subregionalización del Altiplano Cundiboyacense: reflexiones metodológicas. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 26, p. 174-201, 1986-88.

REINA, S. *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII: el caso de Cucaita, Suta, Tausa y Bojacá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Artes, 2008.

ROJAS, C. *Teoría y práctica de fortificación conforme las medidas y defensas destos tiempos*. Madrid: Luis Sánchez, 1598.

ROMERO, G. *Los pueblos de indios en Nueva Granada: trazas urbanas e iglesias doctrineras*. 3.587 f. Tesis (Doctorado en Historia del Arte), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Granada. 2008.

ROMERO, J. L. *América Latina, as cidades e as ideias*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

ROMERO, M. G. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960.

SALCEDO, J. Los pueblos de indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán. In: GUTIERREZ, R (Org.). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya Yala, 1993. p. 179-203.

_____. *Urbanismo Hispano-Americanos siglos XVI, XVII y XVIII: El modelo urbano aplicado a la América española, su génesis y su desarrollo teórico y práctico*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1994.

SÁNCHEZ DE AREVALO, R. *Suma de la política*. Manuscrito Biblioteca Nacional de España, [1500?].

SANTOS, P. *Formação de cidades no Brasil colonial*. V Colóquio Internacional de Estudos Luso-brasileiros. Coimbra, 1968.

SERRANO Y SANZ, M. *Orígenes de la dominación española en América, t. 1*. Madrid: Casa editorial Baily & Bailliere, 1918. (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, v. 25).

SIMÓN, P. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales*: Segunda parte. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas, 1891.

SUÁREZ, C. *Destruir a relva ruim para plantar o jardim celeste*: O projeto urbano espanhol no território da Província de Tunja do Novo Reino de Granada, século XVI. 250 f. Disertación (maestría en Planeación Urbana y Regional), Centro de Ciencias Jurídicas y Económicas, Universidad Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

VILA, S. *La ciudad de Eiximenis*: Un proyecto teórico de Urbanismo en el siglo XIV. Valencia: Diputación Provincial de Valencia, 1984.

WYROBISZ, A. La ordenanza de Felipe II del año 1573 y la construcción de ciudades coloniales españolas en la América. *Estudios Latinoamericanos*, n. 7, p. 11-34, 1980.

A B S T R A C T : *In this article I present the urban genealogy of the pueblos de indios built to concentrate and catechize the indigenous people in the New Kingdom of Granada. This study is rooted in the most important treatise writers and humanists such as Francesc Eiximenis, Rodrigo Sánchez de Arévalo, León Bautista Alberti, and Pietro Cataneo; they considered the city as the place to express specific behaviors, and as pedagogic space to congregate an emotional community. The construction of pueblos de indios in America followed the rules of Felipe II's Ordenanzas of 1573, which specified the criteria of this European tradition. These towns would be constituted as new spaces to control the indigenous people in America.*

K E Y W O R D S : *ideal cities; moral communities; urban genealogy; pueblos de indios.*