

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial

Richard Kagan

Johns Hopkins University

Alejandra B. Osorio

Wellesley College

Laura Fahrenkrog

Universidad Católica de Chile

María del Pilar López

Universidad Nacional de Colombia

Monika Therrien

Fundación Erigaie

Germán Mejía Pavony

Pontificia Universidad Javeriana

Mayores informes

Tel: 3424100 ext. 1685 / 1611 / 1613

Carrera 8 No 8-91

museocolonial@mincultura.gov.co

www.museocolonial.gov.co



Organizan:



Apoyan:



SOCIEDAD DE MEJORAS
Y ORNATO DE BOGOTÁ



MEMORIAS DE LAS IX JORNADAS INTERNACIONALES DE ARTE, HISTORIA Y CULTURA COLONIAL

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial

I. S. S. N. 2322-7141

Ministerio de Cultura – República de Colombia
Museo Colonial y Museo Santa Clara

Del 3 al 5 de agosto de 2015
Biblioteca de los Fundadores – Colegio Gimnasio Moderno
Bogotá D. C., Colombia

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



Tabla de contenido

<u>Presentación</u>	4
<u>Ponentes</u>	6
<u>Policia and the Plaza: Utopia and Dystopia in the Colonial City</u> <u>(Policía y la Plaza: utopía y distopía en la ciudad colonial)</u> Richard Kagan	8
<u>Espacios de contacto en Santafé de Bogotá, siglo XVI</u> Monika Therrien	18
<u>Música y ciudad colonial: adaptación e hibridación en las periferias urbanas de Hispanoamérica</u> <u>(Asunción del Paraguay, siglos XVI - XVIII)</u> Laura Fahrenkrog Cianelli.....	29
<u>La puerta de la calle de la Rosa</u> <u>Vivir en la ciudad barroca: Santafé en el siglo XVII</u> Germán Rodrigo Mejía Pavony.....	41
<u>La ciudad y el ceremonial en la cultura política del Imperio español de los siglos XVI y XVII</u> Alejandra B. Osorio.....	50
<u>La casa: usos, costumbres y mentalidades</u> <u>Un caso de estudio en la Plaza de San Francisco a mediados del siglo XVIII en Santafé de Bogotá</u> <u>(Resumen)</u> María del Pilar López Pérez	60
<u>Créditos</u>	61
<u>Contacto</u>	63

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Presentación

Dentro de las lógicas propias de la Roma Imperial, la ciudad se constituía a partir de dos aspectos clave: la *civitas* y la *urbs*. La primera definía el poblamiento, mientras la segunda se centraba en el recinto urbano que albergaba a una sociedad. Esta definición de ciudad, heredada por el mundo europeo a partir de las fuentes clásicas, sería trasladada a la América española como célula del desarrollo de los reinos españoles en ultramar. La ciudad americana tendrá así un componente social variopinto, anclado a una disposición urbana que recogerá en sí lo europeo y lo propio del Nuevo Mundo. Lo arquitectónico, lo urbano y la idea de ciudad jugarán aquí un papel primordial.

4

La distribución de la traza propia de cada ciudad en las llamadas “Indias Occidentales”, no solo servirá como contenedor de la sociedad, sino que a su vez apoyará la definición de lo civil y lo eclesiástico, materializado en sus respectivas edificaciones. En paralelo, el recinto urbano determinará algunas distinciones sociales y asimismo permitirá la mezcla e interacción de los diferentes sectores de la sociedad. Aun así, es claro que una es la historia del desarrollo urbano o arquitectónico de una ciudad, y otra muy diferente la historia de los acontecimientos que ocurren en ella. Por esta razón, las IX Jornadas de Arte, Historia y Cultura Colonial, celebradas anualmente por los museos Colonial y Santa Clara, centrarán su atención en la primera de estas historias, la del desarrollo urbano y arquitectónico de la ciudad colonial americana.

La arquitectura y el urbanismo colonial americano, como tema de reflexión, suscita de entrada múltiples preguntas: ¿heredamos los patrones urbanos y arquitectónicos de las ciudades europeas o los copiamos a “la americana”? ¿Qué influencias europeas o prehispánicas se evidencian en la traza de la ciudad colonial? ¿Se puede hablar de algo nuevo en la arquitectura americana? ¿Qué rol juega la distribución urbana de la ciudad americana en relación a las sociedades que alberga? Cuestiones como estas nos llevarán a recorrer un camino en el que se cruzan los contextos propios del europeo y las sociedades nativas americanas para dar vida a una nueva definición de lo urbano. En esta se mezclará lo moro, propio de Al-Andaluz, con el llamado “Renacimiento herreriano” impuesto en la metrópoli por Felipe II; se fundirá la disposición prehispánica del poblado indígena, con la traza de damero utilizada por los

constructores romanos como fórmula áurea para “cuadrar el círculo” o se improvisarán disposiciones urbanas en las que la iglesia y la plaza tendrán el papel principal.

Hablar de arquitectura, urbanismo y ciudad colonial, es en últimas hacer referencia a plazas, iglesias, solares o huertas, lugares en los que aquellos que nos precedieron desarrollaron su vida. Lo urbano aunque pareciese sólido e inamovible termina adquiriendo dinámica, moviéndose al compás de la vida misma. La historia que abordaremos en estas jornadas será en definitiva la de ese movimiento.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Ponentes

Richard Kagan

Profesor del departamento de Historia en la Universidad Johns Hopkins de Baltimore, Maryland (Estados Unidos). Es discípulo del reconocido historiador John H. Elliot. Su especialidad es la Historia Moderna europea, con énfasis en la España de los Austrias y su imperio de ultramar, tema que ha abordado desde la historia cultural, el urbanismo, la cartografía, entre otros. Entre sus publicaciones más reconocidas se encuentran *Ciudades del siglo de oro: las vistas españolas de Anton van den Wyngaerde* (1986), *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793* (2000) y *Los sueños de Lucrecia: política y profecía en la España del siglo XVI* (2005).

Monika Therrien

Directora de la Fundación Erigaie, donde ha desarrollado trabajos de arqueología histórica, estudios de cultura material y de patrimonio cultural inmaterial. Se ha desempeñado como profesora de la maestría en Patrimonio Cultural y Territorio de la Pontificia Universidad Javeriana, del departamento de Antropología de la Universidad de los Andes y como subdirectora técnica del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Entre sus publicaciones se encuentran *Mi casa no es tu casa: procesos de diferenciación en la construcción de Santa Fe, siglos XVI y XVII* (2004), *Patrimonio cultural: pasado y presente en construcción: Villa de Leyva, Boyacá* (2000) y *Basura arqueológica y tecnología cerámica: estudio de un basurero de taller cerámico en el resguardo colonial de Ráquira, Boyacá* (1991).

Laura Fahrenkrog Cianelli

Profesora adjunta de la carrera de Licenciatura en Historia de la Universidad Andrés Bello y becaria de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT) en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su línea de estudios en Historia y Musicología histórica y urbana comprende las prácticas musicales durante la colonia en Hispanoamérica. Entre sus publicaciones sobresalen los artículos "Aproximación a las prácticas musicales populares durante la colonia (Santiago de Chile, s. XVIII)" (2011) y "Prácticas musicales durante la colonia: reglamentando la vida musical. Santiago de Chile, siglo XVIII" (2014).

Germán Mejía Pavony

Decano académico de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana y profesor titular de la misma institución. También es profesor honorario de la Universidad Nacional de Colombia. Especialista en Historia urbana, en particular la de Bogotá, y en Historia de Colombia y América Latina del siglo XIX. Es miembro fundador de la Academia de Historia de Bogotá y miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan *Colombia: a Concise Contemporary History* (en colaboración con Michael la Rosa, 2012), *La ciudad de los conquistadores: historia de Bogotá, 1536–1604* (2012) y *La aventura urbana de América Latina* (2013).

Alejandra B. Osorio

Profesora asociada de Historia y directora de Estudios Latinoamericanos de Wellesley College, Massachusetts (Estados Unidos). Fue directora asociada del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Florida, donde también se desempeñó como académica adjunta en Estudios Latinoamericanos. Entre sus más importantes publicaciones se destacan *El rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete* (2004) e *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (2008).

María del Pilar López Pérez

7

Profesora asociada e investigadora en el Instituto de Investigaciones Estéticas de la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia y profesora de la maestría en Conservación del Patrimonio Cultural Inmueble. Colabora en el doctorado Historia del Arte y la Arquitectura y en la maestría Museología y Gestión del Patrimonio de la misma facultad. También dirige el grupo de investigación Estudios Histórico Artísticos de los Bienes Culturales. Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran los artículos “La vida en la casa en Santa Fe, siglos XVII y XVIII” (2011), “Quito entre lo prehispánico y lo colonial. El arte del barniz de Pasto” (2010), “La estampa en el periodo colonial” (2009), entre muchos otros.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Policia and the Plaza: Utopia and Dystopia in the Colonial City (Policía y la Plaza: utopía y distopía en la ciudad colonial)

Richard Kagan

Ph. D. Cambridge University
The Johns Hopkins University
kagan@jhu.edu

8

Resumen

Entre los elementos más importantes de la ciudad hispanoamericana está la Plaza Mayor. Aparte de servir como un ícono o símbolo de la urbe, la plaza era el foco de la vida urbana. También servía como un espacio, tanto de poder, como uno de delitos y revueltas. Utilizando fuentes documentales y pictóricas, esta ponencia abordará los distintos usos de la plaza en la época virreinal.

Introduction

The history of the colonial Spanish American city is far from a new subject. For decades, scholars have written about its genesis and morphology of its ordered, regular grid, otherwise known as the *traza al damero* or *traza americana*. Almost equally abundant are studies highlighting the symbolism of the colonial city, with some imagining it as a replica of Augustine's "City of God," others a metaphor for the orderliness of the cosmos as a whole, still others a symbol of the Spanish empire itself. Equally abundant are studies centered on the plaza, one of the defining structural elements of the colonial city. Following Michel de Certeau's notion of a "field of operation," along with Clifford Geertz's notion of Bali's "theater-state," scholars have likened the plaza to a place where numerous spectacles, both religious

and secular, were performed.¹ Particular attention, for example, has been paid to the auto da fe and the annual religious processions associated with Holy Week, Corpus Christi, and other important religious holidays, along with ceremonies designed to demonstrate to the grandeur and power of the Spanish monarchy, among them the elaborate "*fiestas reales*" orchestrated in honor of royal births, marriages, and deaths; those organized to welcome the arrival of new viceroys; and in Lima such events as the annual "*jura real*" (on January 5-6) in which locals gathered in the plaza to pledge loyalty to the monarchy, or the "*paseo*" of the viceroy and other officials around the plaza (June 24).²

The importance of these spectacles is not in doubt, but the attention they have received has managed to obscure other, more mundane aspects of life in the plaza, especially the manner in which residents of a particular town routinely experienced that space. These experiences – call it the plaza as a "lived space" – constitute the subject of this presentation.³ A thorough examination of this subject necessitates extensive research into judicial records and other archival documents, but such an inquiry is beyond the scope of this presentation. I rely instead on traveler's reports, diaries and similar kinds of eyewitness evidence to examine the different ways the colonial plaza was used on a quotidian basis.⁴

1. The plaza as marketplace

Some years ago Angel Rama contrasted the largely Spanish-cum-creole "lettered city" of Spanish Colonial America with the "unlettered city" populated mainly by natives, mestizos, mulattos and blacks.⁵ In making this distinction, Rama underscored the rigid hierarchy characteristic of colonial society, but his description of these "cities" lacked a spatial dimension and pointedly failed to underscore the role of the plaza as the place where, despite the racial, social, and linguistic differences, lettered and unlettered interacted in a variety of different ways. Of key importance here was the plaza's role as a marketplace, and the

¹ See Michel Certeau, *Practice of Everyday Life*, (1988), 122. Recent works that have adopted this methodology include Alejandra Osorio, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis* (New York: Palgrave, 2008) and Frances L. Ramos, *Identity, Ritual and Power in Colonial Puebla* (Tucson: University of Arizona Press, 2012). The latter, for example, describes the rituals enacted in Puebla's plaza, but that space is never described nor does the author accord much to attention to the rituals he recounts were either understood or received by those who witnessed them. For Geertz, see Clifford Geertz, *Negara: The Theater-State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

² The plaza as the site for royal (and inquisitorial) spectacle and display features prominently in such works as Alejandro Cañeque, "Theater of Power: Writing and Representing the Auto de Fe in Colonial Mexico," *The Americas* 52.3 (1996): 321-343, and his *The King's Living Image* (London: Routledge, 2004). See also Linda A. Curcio-Nagy, *The Great Festivals of Mexico City: Performing Power and Identity* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004) and Alejandra Osorio, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Paradise* (New York: Palgrave, 2008).

³ My approach to the plaza as "lived space" follows that used by the anthropologist Setha Low in her study of the plaza mayor in San José, Costa Rica. See Setha M. Low, *On the Plaza: The Politics of Public Space and Culture* (Austin: University of Texas Press, 2000).

⁴ For an introduction to the use of diaries to reconstruct life in the colonial city, see Reiko Tateiwa, "De la vida urbana de la ciudad de México Colonial a través de los escritos de Guijo y de Robles," accessed on line at <http://www.canela.org.es/cuadernos/canela/canelapdf/cc12tateiwa.pdf>.

⁵ Angel Rama, *La ciudad letrada* (1984); English edition, *The Lettered City*, trans. John Charles Chasteen (Durham: Duke University Press, 1996).

attendant notion that it was also a “free” space accessible to all members of the of urban populace--Spanish, creole, native, mulatto, mestizo, etc. -- as opposed to more restricted clientele.

Mexico City provides an example. As Hernán Cortes observed in 1521, Tenochtitlan’s large central plaza hosted an expansive market where native vendors sold a variety of comestibles and other goods. This same market continued without interruption throughout the colonial period, and in doing so provided regular opportunities for natives and Spaniards to meet. That market comprised what one seventeenth-century diarist, Gregorio Martín de Guíjo, called “*cajones de mercaderes*” and another, Antonio de Robles, “*los puestos y mesillas y el baratillo*.”⁶ The *cajones*, *puestos* and *mesillas* referred to the portable wooden stalls and tables vendors used to display food stuffs and other goods. These vendors, however, had to compete with — and regularly complained about — other itinerant vendors (*regatones*) who ventured into plaza and displayed whatever goods they had to sell from make-shift displays set up on blankets. As for the *baratillo*, the word referred to a kind of somewhat shady, after-hours evening market where vendors and buyers were primarily natives selling goods at rock-bottom prices.⁷

Over time, and generally in accordance with the notion of *policia*, royal officials issued new *bandos* that attempted to alter the character of both these markets. In 1658 a fire in one of the *cajones* in the center of the plaza prompted the Viceroy to order the removal of these stalls, arguing that they detracted from the “beauty” of the plaza during the daytime and caused “sins” at night. The cabildo challenged the viceroy’s right to issue such an order, and the dispute wound up in Madrid, where the Consejo de Indias argued that the plaza was royal property and that the royal presence in the plaza could be enhanced if Philip IV, the reigning monarch, agreed to have a statue in his honor erected in the center of the plaza. In the end, the statue in question was never built; the vendors remained in the plaza, thus reinforcing the connection between the plaza and the populace at large.⁸

There were also other moments when local conditions threatened to undermine that ideal. On 29 March 1691 Mexico City’s municipal government ordered the removal from the plaza all of the “*puestos y mesillas*” that Robles had described with the exception of those selling food. That order triggered sharp protests, and a few days later the municipality rescinded it, allowing the “*puestos de ropa*” to return to the plaza providing that these stalls were organized neatly in straight, orderly lines “*en la forma de calles*,” a restriction evidently inspired by the checkerboard design of the city’s *traza* and intended to promote what officials understood as *policia*.⁹ Much the same reasoning accounts for the order issued in the wake of the famous “corn riots” of 6 June 1692 barring the “*el baratillo*” from the plaza. Despite this order, Robles

⁶ Gregorio M. de Guíjo, *Diario 1648-1664*, ed. Manuel Romero de Tórreros (México: Editorial Porrúa, 1952), and Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. Antonio Castro Leal (México: Editorial Porrúa, 1946), 3: 41.

⁷ Covarrubias, *Tesoro*, 192, with reference to contemporary Spanish practices, defined *baratillo* as “cierta junta de gente ruyn, que a boca de noche se juntan en un rincón de la plaça y debaxo de capa [¿de noche?] venden lo viejo por nuevo y se engañan unos a otros”.

⁸ Archivo General de las Indias: México, leg. 38/ 58, fols. 3r-3v, letter dated 16 Nov. 1658.

⁹ Robles, *Diario*... 1:41.

reported that “*los del baratillo*,” a group he equated with “*indios*,” had returned to the plaza despite efforts by the city’s *corregidor* to keep them out¹⁰. In this respect, the pull of the plaza was such that it successfully resisted official efforts to keep Rama’s two cities apart.

One further challenge to the idea of the plaza as free space figured in the vice regal order of 1695 to reserve part of Mexico’s plaza mayor for an enclosed market known as El Parían.¹¹ Once completed in 1720, the Parían comprised two floors of contiguous shop stalls organized around an open courtyard. The shops, however, offered a range of items — iron grilles and horse-fittings, leather goods, watches, Chinese silks and brocades — that were decidedly more luxurious than those artisanal wares traditionally sold by the Spanish vendors who had established shops under the portales on the perimeter of the plaza, let alone sold by natives in the baratillo. In this respect, the Parían, aimed primarily at an “up-market” — “lettered” in Rama’s language— clientele. On the other hand, it reinforced the commercial dimension of the plaza and in doing so help explains why, starting already in the eighteenth century, Mexico City’s plaza mayor came to be popularly known as the *zócalo*, the old Spanish word (derived from the Arabic) for market.

The plaza as lived space

Apart from the market, the plaza united Rama’s two cities to merge and mingle in a number of different ways. It managed this in part by serving as the equivalent of Venice’s Rialto, a place where different classes of people could meet, do business, exchange information, and gossip. In this sense the plaza became the equivalent of a *mentidero*, the fabricator of lies.

11

The plaza was also the source of news; it was there that bandos and other official proclamations — *pregones* in Spanish — were announced. In addition, the portales around the plaza provided cover for scribes, los *escribanos*, whose business ranged from writing letters and other documents for the illiterate to the preparation of wills and testaments, sales receipts, loan agreements, and the kind formulaic legal documents court cases might require. In this respect, what were known as the “*portales de los escribanos*” were quite literally the place where “unlettered” brushed shoulders with the “lettered.”¹²

Much the same occurred on those occasions when the plaza served as encampment for soldiers. In Lima, for example, this happened quite regularly, and one local diarist notes that troops camped there included companies of soldiers who were mulatto and black.¹³

¹⁰ Robles, *Diario...* 3: 270.

¹¹ The name Parían took its name from the quarter of Manila set aside in 1595 for that city’s large (and growing) population of Chinese (or *sangleley*) traders and which reportedly took the form of an *alcaicería*, the famous silk market of Granada. For Manila’s Parían, see Manel Ollé Rodríguez, “La formación de El Parían de Manila: la construcción un equilibrio inestable,” in *La investigación sobre Asia pacífico en España*, ed. María Dolores Elizalde Pérez-Gruoso (Granada: Universidad de Granada, 2007), 27-49.

¹² On these notaries, see Kathryn Burns, *Into the Archive: Writing and Power in Colonial Peru* (Durham: Duke University Press, 2010).

¹³ Josephe y Francisco de Mugaburu. *Diario de Lima (1640-1694). Crónica de la época colonial*. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Tomos VII-VIII. Eds., Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (Lima: Imprenta y librería ain San Martí y Ca., 1917-1918): 216 (entry for 15 August 1674). For the history of these and other limeño diaries, see J. Jouvé Martín, “Josephe de Mugaburu y los cronistas urbanos en el imperio español: origen y transmisión de un diario colonial”, en <http://www.alfredoalvar-estudiosdediariosymemorias.es/>

In addition to soldiers, plazas, as noted earlier, regularly played host to a seemingly endless variety of fiestas, both religious and secular. Accurate records recounting the number of religious processions that made use of the plaza are relatively scarce, although one recent estimate for early seventeenth century Lima suggests that there were as many as 300 such events per year, many of which were multi-cultural affairs involving the participation of natives, mulattos, mestizos, and blacks.¹⁴

Secular fiestas were not nearly as numerous as those linked to the calendar of the Church, but they were equally diverse to the extent they involved participants from all walks of limeño life. Those organized in honor of the birth of Prince Baltasar Carlos in 1631, for example, began with a seemingly spontaneous and unauthorized joist organized by two groups of negros in the plaza mayor. At that point the viceroy attempted to restrict the plaza to celebrations that had received official sanction, but he apparently relented after other groups in the city — they included the members of various guilds along with a group of mulattos who re-enacted various scenes from Homer's *Illiad* — demonstrated their eagerness to use the plaza as a way of demonstrating their loyalty to the Crown. According to a diarist, Juan Antonio Suardo, who witnessed these events, these celebrations brought “countless people” (“*gente sin número*”) to the plaza.¹⁵

Equally festive was the fiesta described by another limeño diarist, Josephe de Muguburu, and staged in the plaza in December 1656. This one featured “creole [American-born] Negroes” fighting bulls in the plaza, together with spear-throwing contests and others centered on the chopping of wood, all of which allowed for “a merry afternoon.”¹⁶ Even merrier were the celebrations that marked the birth of Charles II in 1659. Stretched out over several weeks, these included toros, *cañas*, parades, mock naval battles; and a specially-built fountain of wine. According to Muguburu, “the wine flowed from ten in the morning until prayer [sunset] without stopping. There was much to see. There were many drunks, Indians and Negroes”¹⁷. A close reading of Muguburu indicates that there were certain celebrations during which municipal officials, presumably in the name of *policia*, ordered both Indians and negros, out of the plaza.¹⁸ For the most part, however, Lima's plaza, together with plazas elsewhere, remained open to the entire spectrum of Spanish-American colonial society. As a, the plaza constituted a true inter- cum-multi - cultural space.”¹⁹

¹⁴ See Rosa María Acosta de Arias Schreiber, *Fiestas coloniales urbanas (Lima, Cuzco, Potosí)* (Lima: Otonaro Producciones, 1997).

¹⁵ Juan Antonio Suardo, *Diario de Lima (1629-1634)* Ed. Rubén Vargas Ugarte, (Lima: Imp. C. Vásquez L, 1936) 110, 112 -115. (Entries for 31 Jan. and 2 Feb 1631). For the opposition of the Count of Chinchón, then serving as viceroy, to these unauthorized fiestas being held in the plaza, see Amalia Iniesta Cámara, “La teatralidad del Barroco,” in *Actas del Congreso América Latina. La aventura de la region*. (Madrid, 2012).

¹⁶ Mugaburu, 42.

¹⁷ Mugaburu, 49-50.

¹⁸ See, for example, Mugaburu, 223, entry for 21 Dec. 1675, where he notes that in preparation for a bullfight, “the plaza has never been as clean, swept, and sprinkled as on this same afternoon, without the nuisance of Negroes or Indians...”

¹⁹ Thomas Cummins and Joanne Rappaport, *Beyond the Lettered City* (Durham: Duke University Press, 2012), 226.

2. Justice

Another frequently-overlooked dimension of the plaza is the extent to which it served as the place where justice was enacted, and *policia*, both secular and spiritual, enforced. As noted earlier, the plaza in both Mexico City and Lima served as the locus of the *auto da fe*, the inquisitorial ritual whose purpose to rid colonial society of those individuals deemed guilty of sin in the guise of heresy and other lesser religious crimes. Autos have attracted much in was of scholarly attention, but it should be remembered that they were relatively infrequent events, and in Lima at least, the last auto that was staged in the plaza mayor was the associated with the "Great Conspiracy" of Portuguese Judiaizers in 1639.²⁰ Afterwards, Lima's tribunal elected to stage these rituals in the "small plaza" fronting the actual headquarters of the Inquisition. The auto's retreat from the plaza mayor also occurred in Mexico City.

But if the Inquisition abandoned the plaza mayor, secular officials did not, presumably because the order and regularity of that particular space symbolized the *policia* Spain's monarchy was attempting to impose on the Americas: north, central and south. At the start of seventeenth century in Mexico City, for example, the native chronicler, Domingo de Chimalpahin, recorded how both natives and blacks convicted of various crimes had their bodies mutilated and dismembered prior to being hung (*ahorcado*) on a gallows that had been especially erected for this purpose in the center of the plaza mayor²¹.

The temporary gallows soon became permanent. Diarist Guijo reports that it was used in 1660 to punish a mulato found guilty having murdered an *india*; in 1676 as the place where another mulato was tarred and feathered (*emplumaron*) for being a pimp (*alcahuete*); and in 1682 the place where another mulato found guilty of theft was whipped before having his ears cut off. Guijo also recounts the case of a cross-dressing mulatto known as Cotita de la Encarnación, and ten other men who, having been convicted of sodomy, were marched into the plaza on 6 November 1659. Once there, officials publicly announced their crimes and the punishments awaiting them, and then marched them off again to the city's *quemadero*, an open area adjacent to the *albarrada* de San Lázaro, the dike at the edge of Lake Texcoco, where their sentences were carried out.²²

Lima's plaza performed a similar Foucaudian role of both discipline and punishment. Diarist Suardo reports how it served as the arena where women accused of adultery were publically shamed, whereas Muguburu made a habit of recording every time municipal officials made use of the gallows located in the center of the plaza. On 21 January 1667, for example, his diary indicates that eight *indios* accused of having planned an uprising were marched into the plaza and promptly hung.²³

Yet not every criminal punished in Lima's plaza was necessarily native, mulatto, or black. On 11 May 1668, Muguburu indicated that a Spaniard named Don Sebastián Posadas y Torres, having been found guilty of having murdered a priest, was publically beheaded on a platform

²⁰ See Lic. Francisco de Montesinos, *El auto de la fe celebrada en Lima el 23 de enero de 1639* (Lima, 1639). Available on-line at <https://archive.org/details/autodelafecelebr00trib>

²² For these punishments Guijo, *Diario*, 105, 140; Robles, *Diario*, 1: 203 (1 Oct. 1676), and 8 July 1682.

²³ Muguburu, *Chronicle*, 109.

that had been erected alongside the plaza's central fountain. A few days later he reported that "Salvador Sánchez, a white man dressed in black, was taken on foot from the court prison [to the plaza] where he was tied to a pole on a small platform that had been especially built next to the fountain. He was then garroted because he had killed a Negro that had killed his brother, Tomás Sánchez, a white man."²⁴ Muguburu also notes several instances of individuals accused of minor crimes having their punishments meted out in one of the city's smaller plazas, but in keeping with the idea of the plaza as the locus of policia, it appears that capitol cases invariably wound up in the city's main square.

3. Dystopia

But just as the plaza served as a stage for the enactment and maintenance of policia, it also served as a site for disorder and crime and the place where local inhabitants, for a variety of reasons, regularly seemed to clash. In September 1629, for example, Sanudo reports that Lima's fiestas reales were disrupted by a series of violent knife fights [*cuchilladas*] that broke out among several companies of soldiers who were camped in the plaza and awaiting orders to go to the Chilean front²⁵. Equally disruptive was the incident that occurred on 2 July 1631 when two noblemen clashed over a woman. In this case, the fight began inside the cathedral, but quickly moved to the plaza. Swords were then drawn and only ended when one of the two men received a nasty wound in the face.²⁶

The plaza could also be murderous, both day and night. In 1630, Sanudo reports that a black slave assaulted and then stabbed to death an eighteen-year-old girl as she was crossing the plaza one evening. Later that year two converso merchants of Portuguese origin, both with stalls (*caxónes*) in the plaza got into an argument about an unpaid debt. Tempers flared; shouts reverberated across the plaza; and the argument ended when one of the two, still in the plaza, pulled a knife and proceeded to stab and kill the other.²⁷ Particularly noteworthy was the murder that took place in the plaza on October 17 of the following year. It was around eight in the evening when Alonso de Castro, an official attached to Lima's royal *audiencia*, entered the plaza in search of his wife and found her, apparently in *flagrante delicto*, in the "*trastienda*" or stall of a bookseller who "lived under the portales of the plaza." Castro drew a knife, and killed the woman by stabbing her repeatedly in the breast. For reasons Sanudo left unexplained, the incident did not result in Castro's arrest but six weeks later, as he exited from the viceregal palace into the plaza, he was approached by his brother-in-law, a priest.²⁸ Thirsty for vengeance, the priest pulled a knife and proceeded to stab Castro in the back. Such incidents were not necessarily daily occurrences, but they do suggest that life in the plaza was not always in keeping with the norms of policia.²⁹

²⁴ Mugaburu, *Chronicle*, 130 (entry for 11 May 1668), 131.

²⁶ Mugaburu, *Chronicle*, 138.

²⁷ Mugaburu, *Chronicle*, (Entry for 7 Oct. 1630).

²⁸ Mugaburu, *Chronicle*, 153 (17 Oct. 1631) and p. 160 (5 Dec. 1631).

²⁹ Sanudo's list of other murders committed in or near the plaza include the following: 5 Feb. 1632 (169), when one mestizo, "oficiales de seda" is killed during a fight; 5 Feb 1635 (252), when a negro involved in the distribution of ice was killed "near the plaza" following an argument; and on 26 22 April 1634 (261) when two well-respected merchants who worked in the plaza quarreled over a debt and got into a sword fight in the nearby calle de Mercaderes.

These and other incidents of violence — and others can be found in plazas located throughout the Americas³⁰— reminds us that the plaza, independently of its connections with spectacle, justice, order, and policia, could be dystopic, a site for conflict, disorder and crime. Mexico City's *aguaciles*, for example, found it difficult to prevent prostitutes from soliciting customers in the zócalo, especially at night³¹. The zócalo, moreover, served as the place where murders often occurred. Robles's diary make notes of the following deaths: 3 July 1685: 'a mulatta woman stabs and kills her husband, in the shadow of one of the porticos at the edge of square;' 9 July 1695: 'two Spaniards are murdered in plaza next door to the Alhondiga;' 30 October 1700: a man is killed at 19: 00 at the corner of the of the portal de los mercaderes in front of the place where the "*cartel de las comedias*" is placed; 21 April 1702: "in the plaza mayor, a man kills his wife who had previously moved out of his house."³²

The Zócalo additionally served as the ideal spot for protest, the space where irate citizens, for various reasons, gathered to express discontent in front of the very institutions – the cathedral, the town hall or *cabildo*, the archepiscopal residence, viceregal palace– responsible for the enforcement of policia, in both the spiritual and temporal sphere.

The colonial record is, of course, shot through with protests, riots, and uprisings of various sorts. Some were relatively minor, one being the "*tumulto*" caused by university students in Mexico City who entered the plaza on 2 April 1696 and proceed to burn the "*palo de la picota*," apparently a protest directed at the local tribunal of the Inquisition³³.

15

Far more serious, and much better documented, was the uprising that occurred in the zócalo in June 1692, when groups of disgruntled artisans – white, mestizo, indigenous and black – assembled there to protest the food shortages resulting from the disastrous policies of the Spanish viceroy, Gaspar de Silva, Conde de Gelves. On 8 June, amid shouts of "*Vive el rey y muera el mal gobierno*," Robles reports that the crowd set fire to "*viviendas de bodegones*" located just in front of the viceregal palace. These fires subsequently ignited a conflagration that, together with much of that building, destroyed hundreds of market stalls (*cajones*) that occupied the center of the plaza itself. Within a matter of days four *indios*, a shoemaker among them, found guilty of having triggered the uprising were executed. In a show of force, officials had their hands cut off their corpses and placed them on public display "on poles in the gallows and the door to the palace."³⁴³⁴ In the end, however, it took several weeks before order returned both to the plaza and the city at large.

³⁰ Diego Esquivel y Navia, *Noticias cronológicas de la gran ciudad de Cuzco*, ed. Félix Denegri Luna (Lima: Fundación Augusto N. Wiese, 1980), 2: 168, 171, 399...

³¹ See, for example, Robles, *Diario*, p. 307, where he reports: "miércoles 7 de julio de 1694. Azotaron a un mulato vestido de mujer, con zapatos de palillo y paño en cabeza, que andaba de noche en la plaza." The incident is also referred to by Antonio Rubla García, *La plaza, el palacio, y el convento. La ciudad de México en el siglo xvii* (México: 1998), 42.

³² Robles, *Diario*, 2: 307; 3: 21, 126, 212. According to Guijól, and Robles, the plaza served as the site of four executions in the years between 1685 and 1690.

³³ Robles, *Diario*, 3: 41-42.

Image and realty

Shortly after this uprising took place, one of Mexico City's leading artists, Cristóbal de Villalpando, executed a view of the zócalo. This picture is famous, as it offers an overview of the many ways in the zócalo was used — as a market— the as yet unbuilt Parian is even included --- and a place where Mexico's two cities — the lettered and the unlettered — crossed paths. The scene is peaceful, the one discordant note being the viceregal palace, which appears in the picture with its facade partially in ruins, as if the artist sought to remind viewers about the recent uprising. Another reminder of that occasion is artist's barely-visible reference to the plaza's gallows, which appears as a box-like timbered structure in front of the palace³⁵. Still, the overall mood of the plaza Villalpando depicts is decidedly utopian, or what I call "pictorialized policia."³⁶

Pictorialized policia applies equally well to the anonymous 1680 view of Lima as represented by its plaza mayor and now housed in Madrid's Museo de América. As in the case of Villalpando's picture, the plaza here represents the city at large. It also plays host to a diverse yet harmonious, almost utopian assemblage of people --- rich and poor, black, indigenous, mestizo, mulatto and white, lettered and unlettered — each minding their respective business and attending to their affairs.³⁷

Yet images can be deceiving. This picture, together with most other views of the colonial city, is idealized to the extent that it approximates the manner in which the individuals who commissioned such images wanted their cities to be seen. In most cases, these individuals were viceroys and other royal officials seeking a visual record of their success in furthering the monarchy's broader project of promoting policia throughout the New World. As they saw it, moreover, policia began in the plaza, a linkage that one writer, Pedro de Peralta Barnuevo, with reference to Lima, summarized with the words:

"En este del civil claro senado,
El Capital yace, ai en cuyo assiento
Del vicio y del desorden han triumphado"³⁸

³⁵ For this picture, see Marita Martínez del Río de Redo, "Permanencias y ausencias de obispos, virreys, e indianos," in *México en el mundo de las colecciones. Nueva España* (México: Grupo Azabache, 1994), 2: 3-43. She argues that Villalpando did not finish the painting until the early eighteenth century and the start of the new Bourbon regime. For more details, see Francisco de la Maza, *El pintor Cristóbal de Villalpando* (México: Instituto Nacional de Antropología y Cultura, 1964), 159-168, and Cristóbal de Villalpando, ca. 1669-1714: *catálogo razonado* (México: Fomento Cultural Banamex, 1997). See also I. Escomilla, "Espacio real, espacio pictórico y poder. La vista de la Plaza Mayor de México," in *Actas del XXV Congreso Internacional de la Historia de Arte. La imagen política*, (Mexico City, 2006): 177-193. For the reconstruction of the palace after the uprising, see Michael Schreffler, *The Art of Allegiance. Visual Culture and Imperial Power in Baroque New Spain* (College Park, PA., Penn State Press, 2007), 34-35.

³⁶ See also Escomilla, "Espacio real, espacio pictórico y poder." who argues that Villalpando's painting was conceived to convey the idea of policia. In some ways the template for this and similar images of the plaza derives from the Cortés map-view of Tenochtitlan, first published in 1524. Apart from the importance the map-view accorded the city's central plaza, it represented the former Mexica capital as a city where Christianity is already in force — as the small cross atop one of the pyramids of the templo mayor, together with the decapitated idol, both attest. I owe this insight on the map-view to Catherine Wilkinson-Zerner.

³⁷ For this image, see Enrique Marco Dorta, "La plaza mayor de Lima en 1680," en *Estudio y documento de arte hispanoamericano* (Madrid, Real Academia de la Historia, 1981): 44-52 [at 52], and Kagan, *Urban Images*, 173.

³⁸ Peralta Barnuevo, 303.

Yet as this essay has endeavored to suggest, vice and disorder were as much an integral part of the plaza as *policia*. Then as now, the utopian and the dystopian went hand in hand, and together they enable us better to understand the manifold ways in which plazas were “lived” spaces, experienced and used on a quotidian basis.

* This essay represents a revised and expanded version of my “La policia y la plaza,” in *E/ sueño de Eneas. Visiones utópicas de la ciudad*. Eds. Victor Minguez, Inmaculada Rodríguez, Vicent Zuriaga (Castellon: Universitat Jaume I, 2009), pp. 121-131.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Espacios de contacto en Santafé de Bogotá, siglo XVI

Monika Therrien
Magíster en Historia
Fundación Erigaie
info@erigaie.org

18

Resumen

El propósito de esta conferencia es dar a conocer algunos espacios de contacto en Santafé de Bogotá en el siglo XVI. Los espacios de contacto se refieren a aquellos lugares o actividades en los que los habitantes confluyeron de manera recurrente, confrontando, por sus orígenes diversos, sus maneras propias de concebir, vivir y habitar la ciudad, y con ello, la realidad del régimen colonial. Se examina la configuración de dichos espacios en las primeras décadas del poblamiento de la ciudad, un periodo de rupturas, experimentación y consolidación de instituciones políticas, económicas, religiosas, sociales y de prácticas culturales que alentaron distintos procesos urbanos.

La arqueología histórica es la base de este examen, desde la cual se conjugan datos de los vestigios materiales, las fuentes documentales y las trazas urbanas, en busca de caracterizar desde esta otra perspectiva la vida de la ciudad en esta época temprana de su historia. Para ello se describen ciertos espacios de contacto en particular, como las casas, los conventos religiosos, los oficios artesanales y la Calle Real, principal eje de comunicación de Santafé de Bogotá.

Abstract

The purpose of this conference is to present specific spaces of contact in Santafé de Bogotá during the sixteenth century. The spaces of contact are those places and activities where people from diverse backgrounds came together on a recurring basis, confronting their own ways of conceiving, living and inhabiting the city and the reality of the colonial regime. The configuration of these spaces is examined in the first decades of the peopling of the city, a

period of rupture, experimentation and consolidation of political, economic, religious and social institutions and cultural practices that encouraged distinctive urban processes.

Historical archeology is the basis of this review, in which data of material culture, documentary sources and urban traces converge, seeking to characterize from this other perspective the city life at this early period of its history. For this, certain spaces of contact, such as religious convents, the crafts and the Royal Street, the main communication axis of Santafé de Bogotá are described.

1. Arqueología de una ciudad

Entre la mayoría de los actuales habitantes de Bogotá rondan imágenes que representan a los muiscas, antiguos pobladores del altiplano cundiboyacense y más específicamente de la sabana de Bogotá: los objetos de cerámica, los bohíos pajizos, la laguna de Guatavita y la balsa de oro, sus vestidos de mantas de algodón teñidas, las ranas y la serpiente, los entierros, así como los símbolos plasmados en las rocas, entre otras. Muchos de ellos corresponden a los vestigios materiales que se encuentran en museos y en el paisaje. También hacen parte del repertorio con el que cuentan los arqueólogos para investigar sobre las formas de vida, organización política, relaciones sociales, creencias religiosas y actividades económicas de los indígenas antes de la conquista.

Sin embargo, «¿qué pasó después de la conquista?», es una pregunta que se formula con poca frecuencia, y las imágenes que para muchos representan el periodo colonial, particularmente para Bogotá, cambian abruptamente con respecto a la época prehispánica.

19

En los museos existen pocos o nulos ejemplos de la cultura material de los indígenas con posterioridad a la conquista y, aún menos, de los africanos esclavizados; mientras que en las colecciones abundan elegantes o singulares objetos conservados hasta hoy y que dominan la representación de la vida colonial, específicamente la de la ciudad. Y el paisaje urbano, particularmente el de La Candelaria, en Bogotá, con sus casonas, iglesias, calles y plazas, difiere mucho de los bohíos pajizos, los humedales y el arte rupestre. Esto hace que sea interesante preguntarse más específicamente «¿cuáles son las evidencias arqueológicas históricas que representan a Santafé de Bogotá, la ciudad fundada por españoles, rodeada de asentamientos indígenas, y distante a ciento veinte kilómetros (en promedio) de otras poblaciones establecidas por los europeos (Tunja o Tocaima, por mencionar los más cercanos), en el siglo XVI?».

Esta ha sido una de las inquietudes que dieron origen al programa de Arqueología en el Centro Histórico¹, aquel que corresponde con los límites de la ciudad de Santafé de Bogotá en el siglo XVI. En el marco de este programa, se han realizado excavaciones en casas, conventos, templos y, actualmente, en sus calles, entre estas la Calle Real o actual carrera 7ª, el principal eje de comunicación tanto vial como social, cultural, religioso, económico y político durante buena parte de la historia de la ciudad.

¹ Monika Therrien, M., Jimena Loboguerrero y Felipe Gaitán, *Cultura material y ciudad: civilidad y policía en la Santafé colonial, siglos XVI y XVII*. Es Informe Final y esta inédito (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, 2003).

Asimismo, este programa ha comprendido la revisión de los documentos históricos que reposan en los archivos, en la que se busca especialmente aquellos que describan eventos cotidianos de los habitantes, y no solo los referidos a los mandatos reales emanados de la Corona española o a las ordenanzas locales. De esta manera, se identificaron experiencias relativas al control policivo, las redes sociales y familiares, las alianzas según oficios, la conformación y vivencia de los solares domésticos y de los conventos religiosos, los pleitos y demandas, mediante la transcripción de más de ochocientos documentos de los siglos XVI y XVII sobre arriendo, compra, venta y construcción de edificios y solares; el comercio y las tiendas; los testamentos, entre los principales².

Si algo mencionan los documentos de archivo son las múltiples actividades y las rutinas del día a día de los habitantes de Santafé de Bogotá. A su vez, las evidencias arqueológicas son la prueba material de cómo las llevaron a cabo con lo que tuvieron a la mano. Esas fuentes de información inscriben las prácticas con las que se configuró y formalizó la existencia de la ciudad, que condujeron a la adaptación y ajuste de quienes allí confluyeron para vivir y reproducirse. Esos datos son la base de la exploración de la ruptura que representó la conquista, entre una existencia que ya se daba por hecho y un nuevo mundo que irrumpe, cuestiona y hace consciente lo que aparentaba ser un fenómeno natural³.

Las concepciones que comandaban el diario vivir de los muisca en su territorio, como la relación del pueblo con su entorno y sus líderes locales, los vínculos establecidos a partir del parentesco y la residencia, su ritualidad, sus oficios etc., se vieron confrontadas con aquellas implantadas por la Corona española para consolidar el nuevo orden colonial. Esta misma situación fue vivida por los europeos: “el conquistador español trasladó su propia experiencia urbana o rural, asimiló las propuestas y las realizaciones indígenas y a la vez tuvo que crear alternativas en áreas vacías con condiciones diferentes de las de su país de origen”⁴.

Solo cabe imaginar cuál sería la experiencia de los africanos, secuestrados de sus lugares de origen, de sus familias y de las redes de relaciones e insertados uno a uno en el nuevo mundo en condición de esclavos. Así, desde sus trayectorias originarias, cada cual asumió de manera distinta el nuevo sistema: “la cognoscibilidad de los agentes humanos no se limita a la conciencia discursiva de las condiciones de su acción. Muchos de los elementos de la capacidad para ‘salir adelante’ se poseen en el nivel de la conciencia práctica, presente en la continuidad de las actividades de cada día”⁵.

² Monika Therrien, “Indígenas y mercaderes: agentes en la consolidación de facciones en la ciudad de Santafé”, en *Los muisca en los siglos XVI y XVII: Miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, ed. Es COMPILADOR, así lo dice la portada del libro Jorge Gamboa. (Bogotá: Universidad de los Andes - CESO, 2008), 169-210.

³ Monika Therrien y Lina Jaramillo, *Mi casa no es tu casa. El título tiene punto, luego sigue el subtítulo, así es como esta publicado Procesos de diferenciación social en la construcción de Santafé, siglo XVII*. (Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2004).

⁴ Ramón Gutiérrez, *Urbanismo y arquitectura en Iberoamérica*. (Madrid: Ediciones Cátedra, 1992), 77.

⁵ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. (Barcelona: Ediciones Península, 1995), 51-52.

2. Los espacios de contacto

En el programa de Arqueología del Centro Histórico, con la información recogida en el transcurso de los estudios arqueológicos e históricos, se ha buscado identificar los contextos en los que los habitantes confluían más comúnmente, y se hacían visibles y conscientes las diferencias que existían entre unos y otros. De esta manera, más que la habitual historia de los privilegiados, de quienes gobernaban o simplemente la de los “españoles” (para quienes piensan que estos predominaban en Santafé de Bogotá), se narran los eventos o espacios en los que tenían lugar las actividades que llevaban a interactuar a la población heterogénea de la ciudad.

Contrario a como frecuentemente se imagina Santafé de Bogotá en la época colonial, más precisamente en el siglo XVI, a partir del aspecto de las edificaciones “coloniales” que aún están en pie o por las suntuosas colecciones de objetos de los museos y anticuarios, las evidencias arqueológicas, complementadas con algunas fuentes históricas, muestran un panorama totalmente diferente. Tanto los materiales culturales, producto de la actividades rutinarias del día a día, como los vestigios de las antiguas estructuras evidencian un repertorio muy homogéneo de objetos y sistemas de construcción a lo largo de la ciudad, así como también los documentos históricos señalan la existencia de actividades en que los pobladores participaban por igual, pero no necesariamente estaban usando los objetos de la misma manera o pensaban lo mismo sobre esas actividades. Como lo señala Mignolo⁶, se trata de entender esos contextos *pluriversales* y no universales, de los que existen estos vestigios arqueológicos.

21

3. La Calle Real o el eje intercultural

Aunque muchos historiadores urbanos se refieren a las calles como base para el trazado de la ciudad, como vía de conexión entre un punto y otro dentro o fuera de esta, así como espacio público opuesto a las viviendas u otras edificaciones, existieron calles que se convirtieron en ejes de comunicación intercultural por excelencia.

Una de estas fue la nombrada Calle Mayor, y que algunos años después de la fundación, cuando Santafé de Bogotá se erige como ciudad, se denominó Calle Real⁷, aunque también durante las primeras décadas fue conocida como la calle de los mercaderes: “[Alonso de Isla e Inés Muñoz]... en nuestro nombre podais vender e vendais dos tiendas que habemos y tenemos en la ciudad de santafe en la calle real de los mercaderes”⁸, precisamente por su carácter eminentemente comercial. Por los servicios y productos que ofrecían los mercaderes (entre los que se incluye a los artesanos), se convirtió en el área de mayor confluencia de la población y por ende, en espacio de contacto entre individuos de todas las condiciones:

En la ciudad de Santafé a 29 dias del mes de marzo de mil y quinientos y sesenta y un años por los señores presidentes y oydores de la audiencia de su magestad el auto expedido sobre lo de los buhios de paja que estan en la calle mayor dijeron que mandaban e mandaron que se notifique a los dueños de los buhios donde vive Rodrigo Alvarez, sastre

⁶ Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995).

⁷ Actualmente corresponde a la carrera 7ª entre las calles 11 y avenida Jiménez.

⁸ Fondo Notaría 1ª, Tomo 6, Folios 42-44, 1570.

y Caro, tendero y maestro Juan Gallego y Gaspar Ruiz, herrero y Alonso de Soto, calcetero y Francisco de Cuellar, zapatero que dentro de un mes proximo siguiente derriben y quiten los dichos buhios de paja que están en la dicha calle mayor con apercibimiento que pasando el dicho termino se quitaran y derribaran a su costa y así lo mandaron⁹.

En este sector, los residentes aprovechaban los oficios de los artesanos y se proveían de bienes, tanto foráneos como de los circuitos indígenas preexistentes, con lo que suplían sus necesidades y contaban con un sustento para la permanencia en la ciudad. Incluso el análisis de los documentos muestra los trastornos que la ausencia de estos mercaderes o artesanos representaba para los habitantes.

Además, es de notar en la descripción de su arquitectura, que para esta época dichas estructuras pajizas funcionaban como casa-tienda, o mejor, bohío-tienda. Es así como, en lo que respecta a la imagen urbana, se evidencia en los documentos que la mayoría de edificaciones fueron construidas en barro y paja, y que su transformación fue más lenta de lo que estipularon las normas emitidas por las autoridades locales.

En cuanto a los vestigios arqueológicos, estos se componen de una alta proporción de materiales culturales derivados de la tradición indígena, seguida de la criolla. En este caso, las principales evidencias encontradas en las excavaciones en este eje de la Calle Real, fueron objetos de cerámica elaborados siguiendo los modelos de alfarería de los muisca, que poco a poco fueron adaptándose a los gustos y necesidades de los diferentes habitantes de la ciudad.

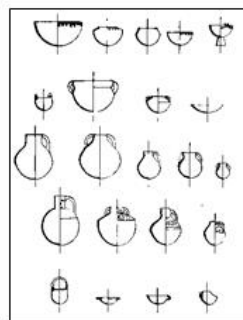


Imagen 1

Vasijas del estilo muisca tardío, periodo anterior a la llegada de los españoles

Autores: Ana María Boada (izquierda) y Monika Therrien et al. *Catálogo* (derecha)¹⁰

⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Fondo Conventos, Tomo 47, Folio 155r, 1561.

¹⁰ Monika Therrien, Elena Uprimny, Jimena Lobo Guerrero, María Fernanda Salamanca, Felipe Gaitán y Marta Fandiño. *Catálogo de cerámica colonial y republicana de la Nueva Granada: producción local y materiales foráneos* (Costa Caribe, Altiplano Cundiboyacense - Colombia), (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, 2002), 39.



Imagen 2

Platos, tazas y candeleros que fueron elaborados y adaptados para satisfacer las necesidades de los nuevos habitantes de la ciudad (los europeos y los criollos)

Autor: Colección Fundación Erigaie

A lo largo de este eje, también se emplazaron los miembros principales de las tropas conquistadoras, de preferencia hacia los extremos de la ciudad y en inmediaciones de los dos conventos religiosos que se erigieron hacia 1550. Es así como, tempranamente en su desarrollo urbano, la ciudad adquiere un carácter diferenciado hacia el sur y el norte de la Plaza Mayor.

Inicialmente, al norte se ubicó el convento de los dominicos y alrededor de su plaza se erigieron las casas del fundador Gonzalo Jiménez de Quesada y su hermano, además de las de otros colonizadores. A su vez, el monasterio de San Francisco se ubicó al sur, donde otra facción de colonizadores tuvo su asiento, entre ellos se destaca, por ejemplo, el capitán Juan de Céspedes, además de una notable concentración de muisca. Cabe aclarar aquí que la mención a estos colonizadores no es para exaltar la narrativa heroica de la conquista, sino para evidenciar el uso de diversas estrategias en la búsqueda de metas particulares y que actúan como mecanismos que pudieron crear el cambio social¹¹.

En este sentido, del análisis de los documentos emergen las pugnas entre los antiguos miembros de las tropas conquistadoras por constituirse en líderes, mediante alianzas sociales, políticas y económicas, y esto también afectó la implantación y evolución de la ciudad. Específicamente, Céspedes aparece mencionado en distintos pleitos, que evidencian su alianza con otros españoles y, asimismo, que favorecía a los nativos, con lo cual gozaba de mayores adeptos y visibilidad que el mismo fundador, quien estuvo ausente de la ciudad durante prolongados lapsos de tiempo.

¹¹ Hope Henderson (2008), "Alimentando la casa, bailando el asentamiento: explorando la construcción del liderazgo político en las sociedades muisca", en *Los muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*, ed. COMPILADOR Jorge Gamboa. (Bogotá: Universidad de los Andes - CESO, 2008), 40-63.

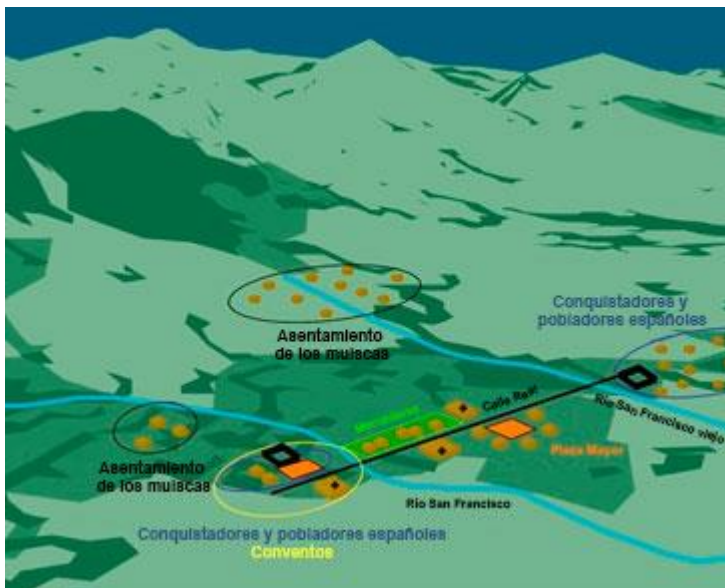


Imagen 3
Santafé en 1562
Autor: Monika Therrien

Entre las circunstancias que contribuyeron a darle esta disposición lineal a la ciudad, favoreciendo a la Calle Mayor y los dos límites extremos, y restándole importancia a la Plaza Mayor, por lo menos en cuanto a afluencia y contacto entre individuos, están los hechos de que la Iglesia Mayor fuera construida y reconstruida a lo largo del siglo XVI y que la Real Audiencia tuviera dificultades para funcionar en un lugar propio y adecuado. En los alrededores de la Plaza Mayor, desprovista de estas instituciones fuertes y visibles, se encontraban algunas casas y tiendas de españoles y mestizos, entre los cuales también se destacan los mercaderes¹².

4. Conventos mudables o inmovibles

El ordenamiento de la ciudad y las prácticas en sus espacios fueron cambiantes, lo que también incidió en las prácticas religiosas. Al iniciar la década de 1560, ambas comunidades religiosas, la franciscana y la dominica, se trasladaron de sus primeras sedes: los dominicos se instalaron en el área de mayor actividad, en medio de la calle de los mercaderes o Calle Real, y los franciscanos se mudaron para el norte, en las inmediaciones de las casas de Quesada y su hermano; este traslado origina protestas por parte de los habitantes de la ciudad.

De un lado, los mercaderes resienten la presencia de los dominicos, quienes los presionaban por sus actividades, para sacar provecho mediante las capellanías (impuestos) y por la amenaza de incendio que representaban sus tiendas (por ser de paja); son ellos quienes instaron a las autoridades a presionar para que cambiaran sus bohíos por casas de materiales sólidos. De otro lado, la mudanza también le representó a los franciscanos estar más “cerca”

¹² Therrien y Jaramillo, *Casa*.

de los espacios de mayor actividad, como la calle de los mercaderes, aunque en su nueva ubicación estaban a la misma distancia de la plaza y de la catedral que en la anterior. No obstante, argüían que el cambio se debía a la sensación de aislamiento que caracterizaba al sur de la ciudad: “[...] que en tiempos de aguas y malos temporales y de enfermedades y pobreza y otras necesidades no podían venir a oír misa por estar la yglesia mayor y los demás monasterios tan lejos”¹³.

El vacío dejado por los franciscanos en el sur de la ciudad, fue considerado por los españoles que habitaban el sector (entre ellos Céspedes) como un impacto en la política de adoctrinamiento católico, sobre todo para los indígenas:

[fundado] el monasterio del señor San Francisco muchos años y bendecido el lugar y después que se mudó el dicho monasterio estuvo profanado y hecho corral de vacas aviendo como ay enterrados en el gran cantidad de difuntos así españoles como naturales, siendo cosa mal considerada y lastimosa que aviendo celebrado en el dicho lugar y abia estado el santísimo sacramento estuviese lleno de estiércol que ynmundo y suzio a cuya causa muchos yndios y españoles que tienen en el dicho sitio enterrados sus mugeres, padres, hijos e hijas se escandalizaron diciendo que como se sufría tan gran menosprecio de culto divino y una cosa tan abominable como lo susodicho llorando tan gran daño [...]”¹⁴.

Y si este era el caso en 1561, en 1569 se repitió la misma situación, cuando los religiosos del Carmen, que ocupaban este antiguo convento, fueron obligados a salir del Nuevo Reino de Granada: “si saben que a sido y es muy grande el escandalo que a esta ciudad se a dado en despoblar el dicho monasterio en especial entre los naturales que dicen que como quieren que sean cristianos y se conviertan a nuestra santa fe catolica pues los cristianos quitan una casa que tanto querian y donde todos tenían sus sepulturas y donde tanta doctrina les daban como era en la dicha casa y monasterio de Nuestra Señora del Carmen”¹⁵.

El templo constituye un complejo espacio de contacto, en donde los españoles sienten seguridad en la celebración de sus rituales, y que como agente de las políticas de evangelización, se configura en el lugar donde las creencias y prácticas animistas de los muiscas son paulatinamente doblegadas, así como sus prácticas mortuorias¹⁶. Habitados a convivir con sus muertos enterrados debajo de las casas o cerca de ellas, por cuanto la casa era asumida como otro cuerpo viviente al que también había que alimentar¹⁷, bajo el nuevo régimen los indígenas debían ofrendarlos para el sustento de las iglesias donde eran sepultados. Pero más que el desdén demostrado por los religiosos a sus muertos, incluso causó mayor impacto la demolición del primer convento dominico, en contra de la voluntad de las autoridades locales, cuyos muros y techo de paja habían sido alimentados con los cuerpos de los familiares de los muiscas.

¹³ AGN, Fondo Conventos Tomo 56 Folio 468r, 1569.

¹⁴ AGN, Fondo Conventos Tomo 56 Folio 571r, 1569.

¹⁵ AGN, Fondo Conventos, Tomo 56, Folio 656r, 1569.

¹⁶ Ana María Boada, “Variabilidad mortuoria y organización social prehispánica en el sur de la sabana de Bogotá”, en *Sociedades complejas en la sabana de Bogotá, siglos VIII al XVI d.C.*, ed. Braid Enciso y Monika Therrien. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Ministerio de Cultura, 2000). 21-58.

¹⁷ Henderson “Alimentando la casa”.

5. Oficios para el contacto

Es evidente que artesanos y mercaderes fueron el soporte fundamental de la ciudad, por lo que entraban en contacto con la mayoría de pobladores y generaban espacios de continua interacción y transmisión de saberes, gustos y prácticas. Como fue usual en todo el imperio de la Corona española, para convertirse en artesano se requería aprobar el examen y ser formado por un experto en el oficio: “personas que buscan el oficio de herreros y zerrajeros y freneros en este [...] real del Nuevo Reino de Granada y unos piden ser examinados de los dichos oficios atentos a ser abiles y suficientes para usar y ejecutar y otros no le quieren a causa de hacer en los dichos oficios quienes parece”¹⁸.

Aparentemente, en Santafé de Bogotá existía este examen de oficios y para ello se debía aprender con el maestro artesano, tal como lo registran los documentos; no obstante, los alfareros están totalmente ausentes en estas menciones. El producto alfarero era esencial para el diario vivir, para almacenar los alimentos, prepararlos, cocinarlos, servirlos e incluso transportarlos, así como para otros usos domésticos, pero su frágil naturaleza lo convirtió en un elemento perecedero y es hoy la principal evidencia arqueológica de la vida cotidiana.

La alfarería más abundante en los sitios arqueológicos es la producida con la tecnología que usaban los ceramistas indígenas. A este producto alfarero le sigue en popularidad el de tradición criolla, que comprende los enseres producidos localmente bajo los parámetros tecnológicos y estilísticos europeos. En su mayoría se trata de vasijas hechas en torno y vidriadas con plomo para darle un aspecto lustroso, de preferencia de color verde, por lo menos en Santafé de Bogotá. En una ínfima proporción se encuentran los materiales importados, particularmente los usados para el almacenamiento de toda suerte de líquidos.

Asociada a la alfarería está una de las necesidades básicas para la vida de la ciudad, el abastecimiento de agua para el consumo humano. Aún en el siglo XIX, en Santafé de Bogotá el sistema dependía en mayor medida de mujeres y hombres dedicados a expender el agua a domicilio en jarras o botellones, pocas familias o instituciones podían contar con un acueducto privado y una pila para acceder al líquido. Este oficio propició la interacción entre individuos que confluían en las pilas de agua, para recoger la que luego distribuían en las casas, un espacio de contacto donde se intercambiaba información y se le daba sentido a los acontecimientos acaecidos en la ciudad.

Este oficio de distribuir el agua quizás fue uno de los que más demanda generó de productos alfareros; asimismo, llevó a crear un estilo distintivo de recipientes. Aunque derivado de la tradición indígena, en los siglos XVI y XVII, los alfareros elaboraron jarras con un cuerpo más redondeado, y para la decoración, que antes se caracterizaba por motivos geométricos y una coloración más oscura, usaron motivos espirales multicolores y florales, particularmente lo que aparenta ser la representación de una granada, evocando su origen en el Nuevo Reino de Granada.

¹⁸ AGN, Fondo Miscelánea, Tomo 22, Folio 520, 1571.



Imagen 4

Múcura muisca del periodo tardío (izquierda). Los fragmentos corresponden a la transformación de los recipientes para líquidos, los que se volvieron más grandes (centro), y gradualmente fueron cambiando los motivos decorativos (fragmento con cara) a motivos con espirales y posibles representaciones de la fruta de la granada (derecha), evocando el nombre del Nuevo Reino de Granada

Autores: Diana Solarte (múcura) y Colección Fundación Erigaie (fragmentos)

27

La *comensalidad* conforma otro espacio de contacto intenso en el que además de compartir en común los alimentos también se transmiten las maneras de comer, los gustos y el significado de lo que es consumido. A la vez, es una rutina que en la práctica diaria naturaliza cómo y en qué se sirven ciertas comidas, con lo cual se convirtió en otra actividad que generó la demanda de productos alfareros. Las evidencias de vajillas encontradas en la generalidad de las excavaciones consistieron en dos estilos preponderantes, las vajillas lustrosas verdes, la más popular, y aquellas con coloración terrosa. El material importado fue escaso y corresponde a las vajillas y vasijas más comúnmente producidas en España.

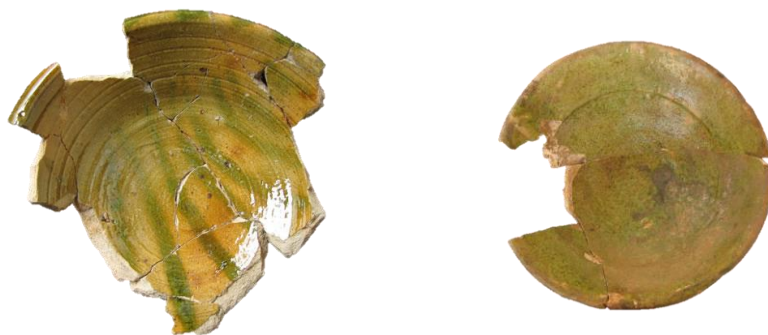


Imagen 5

Loza de tipo vidriado verde que fue común en todos los espacios domésticos de la ciudad. Se usaba principalmente para servir y consumir alimentos

Autor: Colección Fundación Erigaie

Los alfareros de Santafé de Bogotá que elaboraron esas vasijas verdes o 'vidrios', como se nombran en algunos testamentos, introdujeron pocas variaciones en las formas y en los

motivos decorativos. Los platos producidos hacia mediados del siglo XVI muestran formas algo anticuadas, semejando aquellos traídos de Europa por los primeros colonos. Las vajillas terrosas, producidas por los alfareros en Santafé de Bogotá, no fueron las más populares, pero se evidencia que fueron las que más cambios tuvieron, tanto en sus formas como en los decorados, lo que indica un mayor dinamismo y creatividad que en las lozas criollas.

Por último, la producción alfarera es otro espacio de contacto en el que la cadena productiva es básica, pero así mismo los saberes artesanales y la transmisión de estos. La imitación es un comportamiento común entre los artesanos¹⁹, y puede tomarse como un indicador de cómo este conocimiento se conserva o cambia, se moldea o recrea en los espacios de contacto, y cómo los modelos foráneos pueden ser ignorados o introducidos en prácticas como la alfarería.

Epílogo

Los pocos ejemplos incluidos aquí pretenden mostrar esa ciudad que ya aparece borrada en las representaciones de Santafé de Bogotá colonial, en particular la del siglo XVI. Los lugares más concurridos, las actividades rutinarias, los saberes y prácticas generaron una materialidad bastante distinta a la imaginada a partir de las colecciones singulares y el paisaje urbano actual. Esta materialidad, evidenciada por la arqueología y por una lectura alternativa de los documentos de archivo, plantea un escenario más homogéneo y modesto. No por ello puede dejarse de buscar y dar visibilidad a la diversidad, la diferencia y la idea de lo *pluriverso*, para entender los espacios de contacto que llevaron a cuestionar creencias, hábitos y gustos, y que a su vez afectaron el uso y el significado de los artefactos (muebles e inmuebles), hoy uno de los principales temas del programa de Arqueología del Centro Histórico de Bogotá.

¹⁹ Michael Herzfeld, *The body impolitic. Artisans and artifice in the global hierarchy of value*. (Chicago: The University of Chicago Press, 2004).

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Música y ciudad colonial: adaptación e hibridación en las periferias urbanas de Hispanoamérica (Asunción del Paraguay, siglos XVI - XVIII)

Laura Fahrenkrog Cianelli

Doctora (c) en Historia

Universidad Nacional Andrés Bello

lfahrenk@uc.cl

29

Resumen

Las ciudades fundadas en Hispanoamérica tuvieron el ideal de “lo urbano” como fundamentación, pero cada una se desarrolló en condiciones diversas y tuvo que adaptarse a la realidad circundante. El trasplante de las instituciones y de los modelos y prácticas culturales herederas de las tradiciones de la península ibérica no fue homogéneo en todo el continente, sino que se encontró en un constante proceso de negociación con los elementos locales. Esto se manifiesta con claridad en el estudio de la música en las ciudades. Mientras las capitales virreinales sí pudieron instalar un modelo musical institucional muy similar al existente en las ciudades españolas, en lugares periféricos, como Asunción del Paraguay, la situación fue distinta. Factores de la organización espacial y urbana contribuyeron a delinear sus prácticas musicales urbanas, además, la cercanía con las reducciones jesuíticas favoreció un intercambio cultural que generó un escenario musical híbrido, constituido por la presencia de indígenas músicos de las reducciones en la ciudad. La presente propuesta tiene como objetivo mostrar cómo se articularon las prácticas musicales urbanas en las periferias del imperio español, tomando como caso de estudio la ciudad de Asunción del Paraguay.

Abstract

Cities founded in Spanish America were established under an ideal of urbanity, but each one of them developed under different circumstances and had to adapt to its surroundings. The transplantation of Iberian institutions, models and cultural practices was not uniform throughout the continent. Rather, it was in a continuous negotiation process. This can be observed clearly in the study of urban musical practices. While viceregal capitals could install a musical institutional model very similar to that existing in Spanish cities, the situation in peripheral places, like Asunción del Paraguay, was different. Aspects concerning spatial and urban organization contributed to trace its urban musical practices. Furthermore, the proximity of the city with the Jesuitical reductions favored a cultural exchange that resulted in a hybrid musical scenario constituted by the presence of indigenous musicians from the reductions in the city. This proposal seeks to make known how urban musical practices were articulated in the peripheries of the Spanish empire, taking the city of Asunción del Paraguay as a case study.

Hay algo de Asunción que no da ciudad, quizá Asunción sea otra cosa pero disfrazada de ciudad que se inyecta cierta modernidad para parecerlo¹.

Introducción

30

La fundación de un centro urbano se correspondía con el primer acto de posesión de los españoles en territorio americano, con el fin de marcar un territorio y fijar la población de origen español. La ciudad hispana en América fue, de cierta manera, la culminación de una utopía tanto urbana como social: las ciudades que se crearan debían seguir principios concretos y establecerse de acuerdo a normas específicas². Pero las diversas características geográficas de los lugares en que las fundaciones fueron realizadas determinaron que ciertas normas, como el trazado en cuadrícula y la habilitación de calles, aspectos básicos de la estructura urbana, no pudieran ser seguidas al pie de la letra en algunas oportunidades. Ese fue el caso de Asunción del Paraguay, cuya “deslavazada trama urbana” le valió la destrucción de casi toda la mitad norte de la ciudad, en los albores de la Independencia, con el fin de tirar, por fin, las calles a cordel³.

El proceso fundacional en Hispanoamérica colonial durante el siglo XVI fue rápidamente seguido de intentos por establecer un modelo de prácticas musicales, consideradas acordes al estatus “urbano” de los asentamientos. Así queda de manifiesto, por ejemplo, en las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* de Felipe II,

¹ Lía Colombino, “Asunción infernal, fragmentos de ciudad”, en *Viento fuerte/Yvytuhatã* (agosto de 2012), consultada 30 de septiembre, 2014, <http://vientofuerte.com/last/articulo.php?art=22388#.VFDoFR-jk8>.

² Alain Musset, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, Embajada de Francia, 2011), 39, 44.

³ Pedro A. Vives, “El ámbito del imperio en la ciudad colonial: ¿una función desestructuradora?”, en *Historia y futuro de la ciudad iberoamericana*, ed. Francisco de Solano (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1986), 47.

expedidas en 1573, en las que uno de los capítulos remite específicamente a la importancia de contar con música de “cantores y de ministriles altos y baxos” como una forma efectiva de causar más “admyraçion y atencion en los infieles”⁴.

El modelo musical reproducido en los centros urbanos hispanoamericanos fue imitado siguiendo aquel existente en las ciudades ibéricas, en el que –salvo excepciones– las catedrales concentraban los mayores recursos para las prácticas musicales institucionales. Su estructura, fuertemente regulada, normalmente se reflejaba en la existencia de una capilla musical y de un calendario de celebraciones.

Las capitales virreinales pudieron copiar este modelo con éxito, pero los asentamientos pequeños y periféricos como Asunción tuvieron extremas dificultades para mantener este esquema. La adaptación a la realidad local –en la que la escasez de medios para sustentar prácticas musicales, tanto civiles como religiosas, se sumaba a la irregularidad del entramado urbano–, generó el surgimiento de un formato asimismo “irregular” de paisaje sonoro urbano, que se valió, entre otros, de medios como la hibridación con las prácticas musicales de las reducciones aledañas para intentar perpetuar el modelo “ideal”⁵.

1. La ciudad del Paraguay

Asunción o “la ciudad del Paraguay” –denominación común en la documentación colonial– se estableció a orillas del río Paraguay en 1537, y a los pocos años sumó los recursos provenientes de la abandonada Buenos Aires⁶, desde entonces se transformó en el centro de la expansión española en la zona del Río de la Plata. Su trazado fue irregular y su plaza excéntrica, situada cerca del borde del río⁷. Sus límites, abiertos, se mezclaban con la campaña que la circundaba. Al respecto, Ruy Díaz de Guzmán nos relata a inicios del siglo XVII lo siguiente:

[...] aunque al principio no se hizo el ánimo de fundar ciudad en aquel sitio, el tiempo y la nobleza de sus fundadores la perpetuaron. Está fundada sobre el mismo río Paraguay y al naciente en tierra alta y llana, hermoseada de arboleda, y compuesta de buenos y entendidos campos. Ocupaba antiguamente la población más de una legua de largo, y más de una milla de ancho, aunque el día de hoy ha venido a mucha disminución. [...] La traza de esta ciudad no está ordenada por cuadras y solares iguales, sino en calles anchas y angostas, que salen o cruzan a las principales, como algunos lugares de Castilla⁸.

⁴ El orden que se ha de tener en descubrir y poblar: 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, ed. facs. (Madrid: Ministerio de la Vivienda, 1973), cap. 143, 108-109.

⁵ Se ha discutido en detalle el concepto de “hibridación cultural” para este tipo de transferencia en particular. Ver Laura Fahrenkrog, “Hacia una interpretación de la cultura musical en Asunción colonial”, en IV Jornadas Internacionales de Historia del Paraguay en la Universidad de Montevideo, eds. Juan Manuel Casal y Thomas L. Whigham, (en prensa).

⁶ Fulgencio R. Moreno, *La ciudad de la Asunción* (Asunción: Editorial Paraguaya, 1968), 9-11.

⁷ Javier Aguilera Rojas, *Fundación de ciudades hispanoamericanas* (Madrid: Mapfre, 1994), 104, 106, 241.

⁸ Ruy Díaz de Guzmán, *La Argentina* (Buenos Aires: Claridad, 2010), 114-115.

Según Kagan, en ocasiones los cronistas buscaban “excusas” como esta para explicar el por qué la ciudad no seguía el trazado en cuadrícula⁹. Lo que omitió Díaz de Guzmán fue que la desorganización que imperaba entre sus calles y sus casas se debía al territorio desnivelado, que tenía entre sus consecuencias que las construcciones se inundaran con facilidad durante la época de lluvias y con las crecidas del río¹⁰. La conformación de la traza urbana respondió enteramente a las condiciones del entorno, en el que las pendientes y torrentes erosionaban la tierra y creaban pequeñas islas de difícil acceso¹¹, como se puede apreciar en la siguiente imagen:

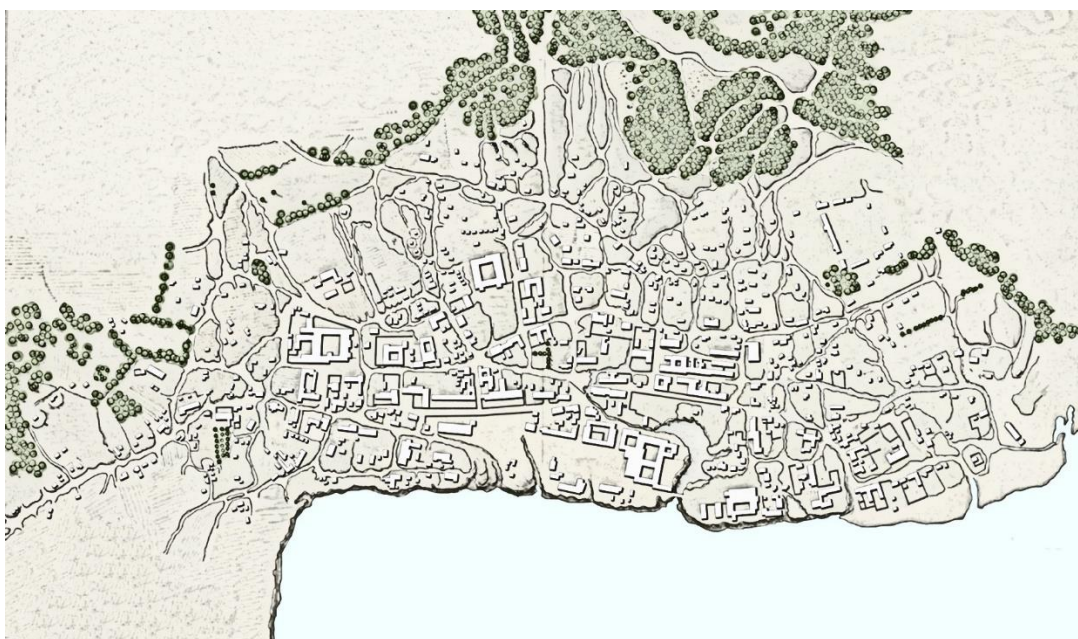


Imagen 1

Plano de la ciudad de Asunción, basado en el plano de Félix de Azara de 1786, correspondiente al grabado número XIV del atlas *Voyage dans l'Amerique Meridionale*
 Autor: Francisco Cooper

Las órdenes religiosas no tardaron en llegar a este territorio. Desde 1556, mercedarios y franciscanos se establecieron institucionalmente en la ciudad. En 1609, los jesuitas abrieron el Colegio de Asunción¹², y poco después de 1621, los dominicos fundaron el primer convento

⁹ Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780* (Castuera: Iberdrola, 1998), 67.

¹⁰ Moreno, *La ciudad de la Asunción*, 13-14.

¹¹ Ramón Gutiérrez, *Historia de la arquitectura del Paraguay, 1537-1911* (Asunción: Municipalidad de Asunción, 2010), 40.

¹² Los jerónimos, junto a los mercedarios, fueron los primeros en llegar con los expedicionarios en 1536, pero dejaron pocas o nulas evidencias de su paso por el territorio. Margarita Durán Estragó, *La Iglesia en el Paraguay. Una historia mínima* (Asunción, RP Ediciones, 1990), 24-26.

de Santo Domingo¹³. Es importante señalar una particularidad, y es que Asunción no tuvo ningún convento de mujeres durante el periodo colonial.

Sobre la población de la ciudad, cabe destacar que se produjo un mestizaje de forma muy rápida, teniendo como consecuencia que gran parte de la población de Asunción fuese mestiza en términos biológicos. En 1550, había ya tres mil mestizos en Asunción, y el número de españoles no sobrepasaba los cuatrocientos. En aspectos jurídicos, estos sujetos eran tenidos por españoles, pero el idioma común en uso era el guaraní¹⁴. En este sentido, se ha planteado que en Paraguay la categoría de mestizo apenas habría existido, en tanto que, siendo este un lugar considerado fronterizo y con pocos españoles entre un gran número de indígenas, las personas con influencia cultural y rasgos reconocibles como europeos eran consideradas españolas.

El trato de los mestizos en la periferia habría sido un caso especial, ya que la tendencia general fue minimizar las distinciones ante la ausencia de riqueza o de un gran número de españoles. Esto habría marcado una diferencia con lo que sucedía entre sociedades de origen hispánico más ricas, en las que los mestizos habrían estado más claramente identificados, subordinados y referidos como tales¹⁵. Los espacios fronterizos, entonces, habrían estado caracterizados por una “mayor laxitud en sus estructuras sociales” y por su multiculturalidad¹⁶.

La ciudad, que se encontraba prácticamente en las fronteras del imperio, y de forma similar a lo que sucedió en el Tucumán, habría vivido entonces un proceso de *indianización*¹⁷. A lo anterior se debe sumar el abandono, aislamiento e *invisibilización* a los que Asunción estuvo relegada por parte de la Corona durante prácticamente todo el periodo colonial y, por último, la prevalencia de la lengua guaraní en todos los ámbitos, excepto en la esfera de lo oficial¹⁸. Consideramos que estos factores también tuvieron incidencia en la instalación de una cultura urbana de origen hispano más bien débil, permeable, y que a su vez dificultó la consolidación de un modelo sonoro urbano colonial hispanoamericano que sí se pudo desarrollar en muchas otras ciudades.

¹³ Margarita Durán Estragó, “Los dominicos en el Paraguay”, *Estudios Paraguayos* 11, No. 2 (1983): 183.

¹⁴ Barbara Potthast, “Los mancebos de la tierra: la élite mestiza de Asunción durante la época colonial”, en *Beneméritos, aristócratas y empresarios. Identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica*, ed. Bernd Schröter y Christian Büschges (Madrid: Iberoamericana, 1999), 236. En efecto, la generación posterior a la de los conquistadores que fundaron la ciudad, aquella que participó en la refundación de Buenos Aires en 1580, es nombrada como la generación de “los paraguayos mestizos”. Magnus Mörner, “Economía rural y sociedad colonial en las posesiones españolas de Sudamérica”, en *Historia de América Latina. 3. América Latina colonial: economía*, ed. Leslie Bethell, (Barcelona: Crítica, 1990), 134.

¹⁵ James Lockhart, “Organización y cambio social en la América española colonial”, en *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura*, ed. Leslie Bethell, (Barcelona: Crítica, 1990), 90.

¹⁶ Judith Faberman y Silvia Ratto, “Introducción”, en *Historias mestizas en el Tucumán colonial y en las pampas (siglos XVII-XIX)*, ed. Judith Faberman y Silvia Ratto, (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009), 10, 27.

¹⁷ Faberman y Ratto, “Introducción”, 25. El concepto de *mestizaje al revés* es tomado por las autoras del texto de Estela Noli, que se encuentra en la misma obra.

¹⁸ Liliana M. Brezzo, “La historia y los historiadores”, en *Historia del Paraguay*, ed. Ignacio Telesca, (Asunción: Taurus, 2011), 17-18.

2. Las prácticas musicales de los inicios

El ímpetu inicial del establecimiento de la ciudad ciertamente favoreció algunos intentos por establecer una institucionalidad musical digna de un centro urbano hispanoamericano. Siguiendo la línea de las ordenanzas de Felipe II, tenemos noticia de una incipiente capilla musical en el templo mayor. Sabemos de la existencia de un grupo de ministriles que servían en el templo mayor a Antonio Tomás, Juan Xara, Antonio de Cotto y Antonio Romero¹⁹, en 1543 –el mismo año en que un devastador incendio destruyó tres cuartos de la ciudad–²⁰, tres años después se les sumó Gregorio de Acosta²¹.

En 1545, el padre Francisco de Andrada escribió una carta al Consejo de Indias, en la que solicitaba dos misales y un juego doble de ornamentos para el templo. De acuerdo a Andrada, la misa se celebraba todos los días, y los domingos y las fiestas había canto²². Esta pequeña agrupación musical incluso tuvo a su disposición música escrita: en 1546 le fueron dados dos cerdos a un tal Torres “porque apunto un libro de canto para en que cantase los capellanes que en esta iglesia de nuestra señora sirven”²³, también conocemos una orden de noviembre de 1547 para devolver al factor Pedro Dorantes lo que había gastado en papel para algunos “quyríes” (*Kyries*)²⁴.

Pero este impulso inicial fue muy breve. Los continuos colapsos, inundaciones y relocalizaciones de la catedral²⁵ se unieron a la ausencia de medios para sostener esta iniciativa: una información enviada al rey de España en 1564, sobre un proceso seguido contra el contador Felipe de Cáceres, incluye una pregunta sobre el estado de la música en la catedral, indicando que los ministriles no habían sido pagados y que fueron despedidos. Los declarantes afirman que la catedral había tenido “musica de cherenías y flautas”, pero que al

¹⁹ Archivo Nacional de Asunción, Paraguay, (en adelante ANA), Sección Historia, vol. 44, documento No. 1, 1543, fol. 69. Aunque estos datos habían sido citados y reproducidos por diversos autores con algunos errores, solo hasta el 2003, Duarte de Vargas citó la fuente original. Ver Alberto Duarte de Vargas, “Primeros templos de la Virgen de la Asunción”, *Historia paraguaya* 43, (2003): 419-455; Juan Max Boettner, *Música y músicos del Paraguay* (Asunción: Edición de Autores Paraguayos Asociados, 1957), 72; Luis Szarán, *Diccionario de la música en el Paraguay* (Asunción: Talleres gráficos de Szarán, 1997), 17-18; Luis Szarán y Saúl Gaona, “Paraguay”, en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, ed. Emilio Casares, (Madrid: Sociedad General de Autores y Editores, 1999), VIII, 452; Irma Ruiz, “Paraguay (Sp. República del Paraguay)”, en *Grove Music Online* ed. L. Macy, consultado 20 de abril, 2015, <http://www.grovemusic.com>. Continuaremos citando la fuente original.

²⁰ Moreno, *La ciudad de la Asunción*, 12.

²¹ ANA, Sección Historia, vol. 44, documento No. 1, 1546, fol. 72v. De la información que hemos conseguido reunir sobre estos músicos, supimos que Juan de Xara nació en Lisboa, y habría sido ministril del rey de Portugal y músico de la iglesia de Asunción desde 1542. De Antonio Coto (o de Coto), constatamos que era clérigo. Gregorio de Acosta, portugués al igual que Xara, es referido como poeta. Y Antonio Tomás, habría nacido en Viseo, Portugal, alrededor de 1520. Ricardo de Lafuente Machain, *Conquistadores del Río de la Plata* (Buenos Aires: Ayacucho, 1943). 28-29, 161, 648-649 y 690.

²² Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina* (Buenos Aires: Editorial Don Bosco, 1966), vol. I, 183-185.

²³ ANA, Sección Historia, vol. 44, documento No. 1, 1546, fol. 72.

²⁴ ANA, Sección Historia, vol. 44, documento No. 1, 1547, fols. 74v y 46v.

²⁵ Ricardo de Lafuente Machain, *La Asunción de antaño* (Asunción: Talleres Gráficos de Sebastián de Amorrortu e hijos, 1942), 26-29.

mayordomo le fue ordenado detener el pago a los músicos, que dejaron de interpretar música en las fiestas, como solían hacerlo²⁶.

Al menos un intento por revitalizar la decaída capilla musical catedralicia fue realizado en 1604. Ambos cabildos de la ciudad, secular y eclesiástico, firmaron una obligación con el organero español Miguel de Aredes para que llevase un órgano ya construido a Asunción desde Santiago del Estero, y para que fabricase otro para la catedral, en el plazo de diez meses²⁷. Aredes acusó pocos meses después que fue prácticamente engañado por las autoridades de Asunción para trasladarse desde la ciudad donde habitaba para construir un órgano bajo ciertas condiciones que nunca se cumplieron, y que su tarea se estaba convirtiendo en una empresa imposible. El organero solicitó ser liberado de este acuerdo, y también pidió una licencia para abandonar la ciudad. La petición le fue negada y las autoridades ordenaron continuar con lo estipulado en el contrato original, y que el órgano fuese construido²⁸. En 1605, Aredes ni siquiera pudo pagar el alquiler de su casa y fue desalojado de ella porque el Cabildo no le dio medios para su sustento²⁹. Murió en Asunción en 1620, y nunca concretó la construcción del órgano.³⁰ El inventario realizado a su muerte muestra que conservó las partes del órgano en su poder³¹, tal vez con la intención de construir instrumentos de características similares para otras instituciones religiosas de la ciudad, hecho que al parecer no fue posible.

En 1610, tenemos noticia del precario estado en que se mantenía la música en la catedral, ya que el Cabildo Eclesiástico de Asunción se quejaba, en una carta enviada al rey de España, de lo siguiente:

35

[...] lo que toca a hacer el oficio de canto llano no nos gana ninguna iglesia de las indias y muchas no nos llegan, no tenemos organo ni renta para capilla de canto de organo que no nos faltara industria para ponerla Los libros que tenemos de canto llano son de papel y ya muy viejos remendados que son los que traxo el primer obispo y como son del reço y antiguo misal nos causa perturbacion para hacer el oficio con puntualidad como se requiere en las catedrales que son matrices de las demas iglesias del obispado³².

²⁶ Archivo General de Indias, Sevilla, España, (en adelante AGI), Charcas 33, 1564, sin foliar. Una copia transcrita de este documento se encuentra en Blas Garay, *Colección de documentos relativos a la historia de América y particularmente a la historia del Paraguay* (Asunción: Talleres nacionales de H. Krauss, 1899), Tomo I, 61-97. Si estos músicos quedaron cesantes de por vida, no lo sabemos. Lo que sí pudimos comprobar es que algunos de ellos se quedaron en Asunción: en 1569, como parte de las memorias entregadas por el gobernador Francisco Ortiz de Vergara (1560-1565) al visitador, encontramos una que hace mención "...de los onbres que estan bivos en el rrio de la plata y otras cosas de la tierras". En ella figura "Juan jara menestril natural de portugal" como uno de los sobrevivientes de la expedición de don Pedro de Mendoza. Aparece también como "gente que queda en el pueblo" Antonio Tomás. Ver Garay, *Colección de documentos*, 99, 102. Antonio de Cotto contrajo en la ciudad una obligación como deudor y fue representado por vía de poder unos años después. ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 423, 1564, fols. 82-82v; ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 589, s/f, fols 54-54v. Por último, en una cuenta perteneciente a Francisca de la Peña Gamboa, se menciona a Juan Xara. ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 453, s/f, fols. 64-68v.

²⁷ ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 19, 1604, fols. 138-139.

²⁸ ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 539, 1604, fols. 138-139.

²⁹ ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 543, 1605, fols. 14-14v.

³⁰ ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 390, 1620, fols. 99-102.

³¹ ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 172, 1620, fols. 46-59v.

³² AGI, Charcas 141, 1610, fol. 1v. La foliación es nuestra.

Esta decadencia en lo musical parece coincidir con el espíritu reinante en la ciudad, que se relaciona con el poco desarrollo en aspectos arquitectónicos y urbanos. Una carta anónima de un jesuita, fechada en 1620, nos da una interesante imagen de Asunción en esos años:

todo el pueblo esta caydo y deshabitado viviendo todo el año en las chacaras o haciendas que tienen, [los españoles] sino en las fiestas y essas no todas, y se suelen meter quatro y seis hombres casados en una choçuela que no caben de pies, y en oyendo missa se vuelven al campo, y con tener tanta abundancia de madera y tan cerca y mucho aparejo para haçer teja y muy buena no se applican a nada ni los que gobiernan atienden a ello como si no les tocara³³.

Sobre los indígenas que habitan la ciudad, el mismo autor plantea que si bien son capaces, al igual que aquellos de las reducciones, de aprender música, la mayor parte de ellos no ha tenido doctrina fija ni se han realizado esfuerzos de evangelización constantes, y que los malos ejemplos de los que han sido testigos provienen tanto de españoles como de sacerdotes seglares. Andan comúnmente desnudos y los españoles, a juicio de este jesuita, no han hecho nada para ponerlos en policía, y además, los han tratado como esclavos³⁴.

El proyecto de urbanización, que incluía la incorporación de los indígenas en su propia república, se desmoronaba por la desidia. Asimismo, la ciudad no parecía atraer de manera suficiente el interés de la población tenida por hispana –ni siquiera para habitarla de forma constante–, la que en principio debía tener el protagonismo en el establecimiento de una cultura musical urbana. El mestizaje, el predominio de la lengua guaraní y la escasez de recursos parecían combinarse en detrimento de la mantención de dichas prácticas musicales. El mismo Díaz de Guzmán mencionará que en los tiempos del gobernador Domingo Martínez de Irala, a mediados del siglo XVI “estaba la república tan aumentada, abastecida y acrecentada en su población, abundancia y comodidad que desde entonces hasta hoy no se ha visto en tal estado [...]”³⁵.

3. De lo urbano y lo musical

Según hemos planteado, las posibilidades del desarrollo de cierto tipo de práctica musical urbana se encuentran, a nuestro juicio, directamente influenciadas por la presencia o ausencia de ciertos requerimientos urbanos básicos. Con esto nos referimos a la necesidad de poder transitar por las calles para las procesiones, y de poder hacer uso de la infraestructura de la ciudad, como su plaza, con el fin de dar cumplimiento en lo formal y espacial a las celebraciones que tenían la música como uno de sus componentes. Pero, ¿qué sucedía al respecto en la dispersa Asunción?

La revisión de los acuerdos del Cabildo de la época da cuenta de que la destrucción de puentes y calles por las inundaciones era una constante. A modo de ejemplo, tenemos noticia de que

³³ Jaime Cortesão, *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1549-1640)* (Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, Departamento de Imprensa Nacional), 1951, 164.

³⁴ Cortesão, *Jesuítas e bandeirantes*, 167-168.

³⁵ Díaz de Guzmán, *La Argentina*, 114.

en la sesión del Cabildo de 7 de enero de 1688, se solicita arreglar los puentes que están frente a la catedral, el puente de la calle de la Compañía de Jesús, el de la Encarnación y el de la calle de la Merced, por estar arruinados. El 9 de febrero del mismo año se reitera la necesidad de reparar el puente principal que colinda con la iglesia catedral, las casas del Cabildo y la plaza, el puente de la calle Real de la plaza y el de la iglesia de la Merced, como también el puente de la calle de la Compañía de Jesús³⁶.

Solo dos años después, en la sesión del Cabildo del 9 de enero de 1690, nuevamente se enfatizó en la urgencia de reparar las calles con maderos y puentes, y esa ocasión se solicitó “que sea luego por que no pase a mayor el daño como por la desensia de las fiestas reales a la dedicacion de la iglecia catedral”³⁷. Este comentario acusa la imposibilidad de realizar de manera correcta las fiestas debido al mal estado de calles y puentes. En 1706, se repite esta situación y, de acuerdo con el cabildo del 15 de marzo, existe una preocupación “respecto de estar ya inmediata la semana santa y prosesiones de ella y las calles indesentes y robadas que nesecitan de aliño para dichas prosesiones”³⁸.

¿Cómo podrían realizarse “a la usanza” las celebraciones, las procesiones y la ocupación del espacio que la música y los músicos requerían en estas instancias? Nuestra imaginación nos lleva a visualizar a los intérpretes musicales sorteando charcos y riachos a las afueras de las iglesias, tal vez con el barro hasta las rodillas... Y encontramos una posible respuesta en un interesante documento sobre la instauración por parte de los cabildos secular y eclesiástico de la festividad de todos los santos como fiesta perpetua en 1707, en la que se lee que: “el día propio en que la iglesia selebra la festividad de todos los santos con que se cantaran sus visperas solemnes y el día se cantara su missa con toda solemnidad con sermon y procesion por corredor de la iglesia con musica [...]”³⁹. La procesión de los músicos se realizaría, entonces, sin siquiera intentar cruzar la calle ni el zanjón frente a la catedral, sino en el corredor del propio edificio.

Si bien lo referido es una pequeña muestra, nos da cuenta de una situación constante durante las centurias coloniales, que se relaciona con la adaptación de las prácticas formales a las posibilidades físicas de una ciudad que no lograba solucionar en el largo plazo –recordemos que Asunción fue fundada en 1537– problemas como la habilitación de puentes y calles. A esto debemos agregar el escaso interés, que ya señalamos, por parte de la población por *hispanizar* este espacio, fuertemente influenciado por la presencia de elementos de origen guaraní, como la supremacía de esa lengua. La pregunta que cabe hacernos ahora es ¿cómo, entonces, se intentaron sostener dichas prácticas musicales? En parte, la presencia de los jesuitas en el territorio del Río de la Plata vendría a atenuar esta situación, al menos en lo que a la música para las fiestas se refiere.

³⁶ ANA, Sección Historia, vol. 32, Documento No. 1, 1684-1691, fols. 111 y 122v. En la sesión del 31 de mayo de ese mismo año se da cuenta de que se realizó la reedificación de los puentes. Fol. 131v.

³⁷ ANA, Sección Historia, vol. 32, Documento No. 1, 1684-1691, fol. 172.

³⁸ ANA, Sección Historia, vol. 79, Documento No. 1, 1706-1711, fol. 8.

³⁹ ANA, Sección Historia, vol. 79, Documento No. 1, 1706-1711, fol. 52v. Aunque hemos citado solo dos libros de acuerdos, las solicitudes para la reparación de calles, puentes y edificaciones son constantes en este tipo de documento.

4. Música de las reducciones en la ciudad

Durante la primera mitad del siglo XVII, fue frecuente la presencia de músicos indígenas de las reducciones en la ciudad de Asunción en el contexto de la celebración de fiestas, lo que a nuestro juicio habría generado un escenario musical híbrido, en el que las costumbres de las prácticas musicales reduccionales fueron trasladadas hasta este centro urbano. Pero, ¿qué implicaciones habría tenido esto en términos concretos? Se ha planteado que mientras que la cultura musical creada en las reducciones habría tenido raíces mayormente ítalo-germánicas, debido a que los sacerdotes jesuitas que se desempeñaron en las misiones eran reclutados en gran parte en esos lugares, en principio, la de los centros urbanos habría seguido las tradiciones del barroco español⁴⁰. Es decir, una primera posibilidad de hibridación en tanto mezcla, supremacía de una práctica sobre otra o incluso confrontación de estilos musicales de origen diverso pueden ser encontrados en esta transferencia cultural: Asunción habría sonado más a “misión” que a “ciudad”.

Desde 1611, se realizaron representaciones escénicas con danzas en el colegio de Asunción. Tenemos noticia de una en particular, celebrada con motivo de la fiesta de la Circuncisión y que tuvo como protagonistas a los indígenas de los pueblos jesuitas⁴¹. La presencia de grupos de músicos indígenas provenientes de las reducciones cercanas a Asunción para tomar parte en la celebración de fiestas de esta ciudad fue algo común, y sus representaciones eran apreciadas. A la “musica excelente de los indios”⁴² se sumaban los comentarios del gobernador de la ciudad sobre la enseñanza musical impartida por los jesuitas a los niños, diciendo que estos habrían estado “diestros y bien enseñados, que admiran y edifican a las ciudades, donde algunas veces acontece concurrir para celebrar alguna fiesta”⁴³.

38

Los músicos indígenas de las reducciones solían ser regularmente llevados a las ciudades por los jesuitas, como queda de manifiesto en una carta enviada al padre Diego de Boroa por el padre general Muzio Vitelleschi en 1637: “No descubro inconveniente que ya que vienen los indios cantores por orden nuestro a festejar las fiestas, se ospeden en nuestras casas, en la conformidad, que VR dice dispuso en Buenos Aires”⁴⁴. Otra carta, enviada también por el padre general ese mismo año, da cuenta de que en el colegio de Asunción los indios incluso realizaban entremeses de “conocida indecencia” los días de su fiesta principal, y se solicita remediar tal situación⁴⁵. También en esta ciudad, se recibió al gobernador español Pedro de Lugo y Navarra con un espectáculo teatral, descrito en la carta anua de 1635-1637, que contó con música y danza, protagonizado por los mismos indígenas de las reducciones⁴⁶.

⁴⁰ Leonardo Waisman, “La música colonial en la Iberoamérica neo-colonial”, *Acta musicológica* 76, No. 1, (2004):119-120.

⁴¹ Johann Herczog, *Orfeo nelle Indie: I gesuiti e la musica in Paraguay (1609-1767)* (Galatina: Saggi e testi / Università degli studi di Lecce, Dipartimento dei beni delle arti e della storia, 2001), 31, 234-235.

⁴² Referencia hecha a la música en las fiestas de la Circuncisión, 40 horas y en un traslado de una imagen de la virgen entre los años de 1626 y 1628. Herczog, *Orfeo nelle Indie*, 45.

⁴³ Herczog, *Orfeo nelle Indie*, 42. El relato original pertenece al padre Diego de Boroa y se encuentra en una de sus cartas anuas de los años 1632-1634.

⁴⁴ Martín M. Morales, *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. generales a la antigua provincia del Paraguay (1608-1693)* (Madrid, Roma: Universidad Pontificia Comillas, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005), 550.

⁴⁵ Morales, *A mis manos han llegado*, 537.

⁴⁶ El mismo Diego de Boroa fue testigo de esta representación. Herczog, *Orfeo nelle Indie*, 45-46.

En términos generales, podemos proponer que la ciudad generó un modelo de prácticas musicales de rasgos particulares, en el que, además de la intervención de los músicos de las reducciones, hijos de exponentes de la élite asunceña prestaron servicios en lo musical: en 1658, tenemos noticia de dos hermanos, Josef Bernardino y Manuel Servin, hijos de un reconocido vecino de la ciudad, que servían de forma voluntaria en la catedral y otras iglesias con sus excelentes voces y habilidades musicales. Los muchachos habían estudiado gramática, presumiblemente en el colegio jesuita, y habían sido llevados a Córdoba para proseguir sus estudios de teología y artes⁴⁷. Este dato resulta bastante curioso, si tomamos en consideración que usualmente las instituciones religiosas contaban con capillas musicales que actuaban en las funciones religiosas.

La incapacidad de sostener un modelo musical urbano que girase en torno a la capilla musical catedralicia, inexistente por casi todo el periodo colonial, fue, tal vez, atenuado con intervenciones de este tipo, además de la presencia de elementos musicales de las reducciones ya citadas que, por lo demás, fue una constante en el tiempo. Un testimonio de esta hibridación a largo plazo es el que *ad portas* del extrañamiento de los jesuitas siguiesen participando músicos indígenas en las celebraciones del colegio de Asunción, a quienes se les premiaba con “abujas, vitelas, estampas y otras varatijas”⁴⁸.

Cabe destacar que no solo indígenas participaron de este intercambio, sino también negros esclavos del propio colegio, quienes fueron enviados en 1716 a las reducciones “para aprender, y componer una buena y entera musica”⁴⁹, con el fin de servir a las necesidades de dicho establecimiento. Sabemos que en Córdoba también se dio este fenómeno: los negros músicos del Colegio Máximo realizaron viajes a las misiones para estudiar música desde fines del siglo XVII, e indígenas de las reducciones realizaron el camino inverso para estudiar con el compositor Domenico Zipoli, en esta ciudad, durante el siglo XVIII⁵⁰.

Conclusiones

Para las ciudades hispanoamericanas, el siglo XVIII trajo un desarrollo urbano ligado principalmente a las reformas borbónicas. Durante esta centuria, Asunción, aunque a un ritmo más pausado y no tan evidente, también formó parte de este proceso. Esto se vio reflejado, entre otros factores, en que sus prácticas musicales tendieron hacia una “normalización”, comparadas con otras ciudades del continente.

Los conventos de hombres tuvieron un rol protagónico en este aspecto, pues las menciones a instrumentos musicales y a músicos pertenecientes a estas instituciones se hicieron cada vez

⁴⁷ AGI, Charcas 33, 1658. El expediente contiene varios documentos, el citado no tiene título y está foliado como un documento independiente desde los folios 1 a 31v.

⁴⁸ Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Argentina (en adelante AGN), Sala IX, 6-10-6, Documento No. 457, 1763. Luego de la expulsión de la Orden, continuó la presencia de músicos indígenas de las reducciones jesuitas en Asunción. Este aspecto será abordado por la autora en un trabajo que se encuentra en preparación.

⁴⁹ AGN, Sala IX, 6-9-5, Documento No. 203, 1716.

⁵⁰ Bernardo Illari, *Domenico Zipoli: para una genealogía de la música clásica latinoamericana* (La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2011), 211, 224.

más frecuentes en la documentación⁵¹. Recordemos que hasta fines del último siglo colonial, la catedral no tuvo una capilla musical estable ni un órgano y que, a partir de ca. 1750, los pagos realizados para la música de las misas y fiestas que figuran en las cuentas de la catedral se refieren casi siempre a indios músicos o cantores⁵². Creemos que estos sujetos eran, nuevamente, los músicos indígenas de las reducciones que deambulaban por la ciudad⁵³, consolidando así la hibridación en el tiempo.

La ciudad, por su parte, ha sido descrita durante esos años por el jesuita Martin Dobrizhoffer, quien relata que esta no era “ni esplendorosa ni fortificada”. Entre sus calles torcidas y disparejas se encontraban iglesias en las que “no hay nada digno de ser visto”, y que todo el pueblo, incluidas las mujeres de rango, hablaban el guaraní, aunque la mayoría también hablaba bien el español. Sobre la población española de Asunción, confirma lo que ya se decía para el siglo XVII, y es que la mayoría vivía en aldeas, estancias y otras pequeñas localidades para estar más cerca de sus campos de cultivo y pastoreo⁵⁴. Es decir, según este jesuita, los aspectos relativos al entramado urbano y social poco habían cambiado en unos ciento cincuenta años. Asunción continuaba –y continúa siendo– dominada por el guaraní, había escaso interés por parte de la población considerada española por permanecer en la ciudad, y sus calles y edificios se mantenían en una especie de letargo. Además, los indígenas músicos de las reducciones seguían presentes en la ciudad. Para finalizar, creemos que la combinación de estos factores contribuyó a que las prácticas musicales de origen hispano se hayan encontrado en un escenario de constante adaptación en Asunción del Paraguay durante el periodo colonial.

⁵¹ Por nombrar un ejemplo, entre muchos de este tipo que empiezan a abundar en la documentación, en una enumeración de los bienes del Convento de San Joseph, de la orden de los Mercedarios, correspondiente a una visita de los bienes, fechada el 15 de enero de 1709, encontramos “dos arpas, la una de Jesús Nazareno, y la otra esta en Aregua en poder de Gerónimo el Cornetero”. Al año siguiente se repite el caso. ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 313, 1709, fol. 92; ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 313, 1710, fol. 97v.

⁵² ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 133, 1752, fol. 53; ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 615, 1785, fol. 81v; ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 433, 1760, fol. 8v; ANA, Sección Nueva Encuadernación, vol. 434, 1791, fol. 23.

⁵³ Guillermo Wilde ha desarrollado en profundidad la noción de “paradigma de la movilidad”, en torno a la circulación de indígenas por el territorio rioplatense. Ver Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (Buenos Aires: Editorial SB, 2009), 21. Si bien el “paradigma de la movilidad” es explicado en detalle por el autor en el capítulo que lleva ese título (265-301), la problemática atraviesa la obra completa.

⁵⁴ Martin Dobrizhoffer, *Historia de los abipones*, Trad. Edmundo Wernicke, (Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1967), vol. I, 149-150.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

La puerta de la calle de la Rosa Vivir en la ciudad barroca: Santafé en el siglo XVII

Germán Rodrigo Mejía Pavony

Ph.D Historia

Pontificia Universidad Javeriana

gmejia@javeriana.edu.co

41

Resumen

La ciudad barroca americana es un lugar y una época que se beneficia hoy de la preocupación de estudiosos de muy variadas disciplinas. Sin embargo, aun teniendo en cuenta las numerosas publicaciones sobre la ciudad colonial americana que se han dado a conocer durante los últimos años, lo cierto es que la urbe del siglo XVII, la ciudad barroca en América, requiere tanto de renovadas pesquisas como principalmente, de nuevos lugares de producción de sentido. Por esta razón, este texto se propone explorar la vida en dicha ciudad, bajo el marco de la historia cultural urbana. La perspectiva es, entonces, examinar el modo cómo la ciudad misma produce la vida que, vista desde nuestro presente, entendemos como barroca. Nuestro interés es explicar cómo el taller del pintor, la procesión en la calle, el rumor de la multitud asustada, los debates públicos entre corporaciones o el soporte de lo sagrado en el milagro son acciones y lugares que solo la ciudad convierte en experiencia colectiva.

Abstract

The American baroque city is a place and a stage benefiting today from the concern of scholars from diverse disciplines. However, even taking into account the numerous publications that have been given to know over the years on the American colonial city, the truth is that the city in the 17TH century, the baroque city in America, requires both renewed research and, mainly, new places of production of sense. In this logic, this text aims to explore life in that city under the framework of the urban cultural history. The perspective, then, is to examine the way in which the city itself produces the life that, seen from our present, we understand Baroque. In this way, our interest is to explain how the workshop of the painter, the procession on the street, the murmur of the frightened crowd, the public debates between

corporations, or the support of the sacred in the miracle are actions and places that only the city becomes collective experience.

A modo de introducción (el asunto)

La preocupación por explicar la ciudad hispanoamericana desde el orden que creó en ella la plaza mayor y la traza en damero se convirtió, por la fuerza de sus permanencia y omnipresencia, en justificación suficiente para proponer la existencia de una “ciudad colonial” en los reinos americanos del Imperio español. Hoy cabe preguntarnos si ello podía ser así.

Un poco en todas partes del continente, cuando el siglo XVI aún no terminaba, los otrora poderosos encomenderos habían perdido su capacidad de dar sentido al territorio que habían construido desde sus épocas de conquistadores.¹ En efecto, decenas de ciudades y villas, servidas tensamente por centenares de pueblos de indios, además de los muchos lugares de blancos y libres que en reales de minas o pequeños asentamientos apostados en los límites de las grandes estancias, dieron lugar a una sociedad en la que sus creadores apenas pudieron guardar su prestigio en la pureza de sangre pues, en todo lo demás, un mundo diferente les disputó la ascendencia que habían adquirido en las ya olvidadas gestas de conquista. La consolidación de las urbes hispanoamericanas como “repúblicas cristianas” les dio el sello que las diferenció de las otras ciudades de Occidente².

42

Lo que resulta paradójico, sin embargo, es que la sociedad del seiscientos en América, que solo podía ser urbana y, como tal, barroca, no encontró sus cimientos en las concepciones de Maquiavelo o de Bodin, sino en Suárez, esto es, en la prolongación en el siglo XVII de algunos rasgos fundamentales del feudalismo ibérico³. Entre ellos, la disposición de los reinos en partes de un mismo cuerpo, el rey convertido en cabeza de una monarquía corporativa, la autoridad legitimada primordialmente en la justicia la administración enfocada en el interés común y sus decisiones medidas por su capacidad de cumplir con dicha garantía y, esencial, la identidad de los sujetos cifrada en la pertenencia a una corporación.

Nuestro propósito en las páginas que siguen es inquirir por la sociedad que habitó en estas ciudades en la América del siglo XVII. Lo haremos centrados en apenas algunos asuntos tomados de la historia de la antigua Bogotá y desde una pregunta que nos persigue: ¿Cómo esta ciudad provocaba la vida? Lo que resulta, por ahora, son algunos cuadros, ventanas en realidad, que nos sirven de umbral para entender qué significaba vivir en una ciudad barroca hispanoamericana.

¹ Germán Mejía Pavony, *La ciudad de los conquistadores, 1536 - 1604* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012): 358 - 359.

² Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: F.C.E., 2013), 26 - 151.

³ José Enrique Ruiz-Domènec, *La trama del pasado. Diecisiete momentos que cambiaron la historia del mundo* (Barcelona: La vanguardia Ediciones, 2014), 167.

1. La puerta (el vestigio)

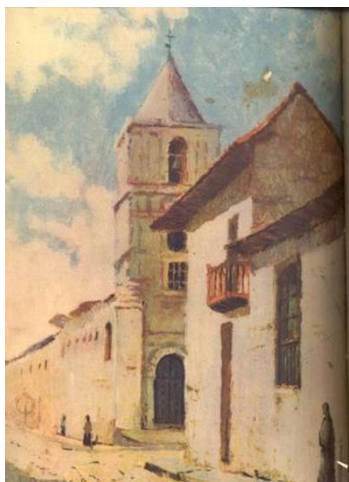


Imagen 1
Iglesia de La Candelaria y puerta del taller de Gregorio Vásquez
Autor: Luis Núñez Borda

Hoy es posible ver una extraña puerta ubicada a pocos pasos del extremo norte, costado oriental, de la antigua calle de la Rosa (actual carrera 4ª entre calles 10ª y 11). Casi nadie la advierte y, sin embargo, allí está. Más alta y delgada de lo normal, coronada por un pequeño balcón que anuncia la presencia de un segundo piso en los remanentes que hoy quedan de la casa que, según la tradición, sirvió de vivienda y taller a Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos.

Han pasado poco más de trescientos años desde la muerte del pintor en dicha casa⁴. Dice uno de los historiadores de la ciudad, fundado en la bibliografía sobre la vida y obra del pintor que era de rigor a mediados del siglo XX, que la vivienda era:

De anchísimo portón, zaguán pavimentado con huesos, patio pequeño, miradores y ventanas de recuadros le daban la luz del occidente y del norte para su labor artística; su taller estaba lleno de sedas y terciopelos, brocados de oro y armaduras, etc., todo lo que podía necesitar para sus modelos. Los colores preparados por él mismo en cantarillas y en tazas de loza reposaban por todas partes y un sahumador ardía constantemente para combatir el acre orlo de sus materiales traídos de La Peña, de Bosa, de Ráquira, etc.; debajo del estrado guardaba la plata y el oro... En la parte baja de la casa, con cuevas oscuras, fabricaba Vásquez sus colores con medios rudimentarios; había allí un zócalo de piedra sobre el cual estaba la "muela" cóncava, dura y pulimentada, que empleaba para macerar las sustancias colorantes, y en el huerto tenía el horno y los crisoles de fundición⁵.

Por lo anterior, la imagen que hoy vemos de la puerta y el balcón, por la calle de la Rosa no es la de la fachada principal de la casa. En efecto, el portón y su zaguán daban frente a la iglesia de la Candelaria, la que está ubicada en el extremo occidental, costado norte, de la calle del mismo nombre, hoy calle 11⁶. Entonces, la casa del pintor era esquinera, y la puerta que nos interesa quedaba en el costado occidental de la misma, lo que le permitía conectar el taller con la calle y, por su altura, dar salida a las pinturas de gran formato que le fueron encargadas

⁴ José Manuel Groot, "Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada", Revista Bolívar: Biblioteca de Autores Colombianos 2, 58. (1953): 7.

⁵ Daniel Ortega Ricaurte, *Cosas de Santafé de Bogotá* (Bogotá: Academia de Historia de Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1990), 157 - 158.

⁶ Pedro María Ibáñez, *Crónicas de Bogotá* (Bogotá: Academia de Historia de Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1989), Tomo 1, 211.

para cubrir en la mayor extensión posible las desnudas paredes de las iglesias y otros edificios en las que sería expuestas⁷.

La puerta no es una metáfora, pues su permanencia la convierte en una huella que contiene información relacionada con los requerimientos de un oficio, el del pintor, en un espacio, el taller, propios de una época y lugar, el siglo XVII santafereño. En efecto, es el oficio y el lugar en que se desempeña lo que define al sujeto y lo incorpora en calidad de tal a la comunidad política en que se ha convertido la ciudad. En este sentido, aunque parece que en su taller no se formó nadie, para poder fundar taller y sostenerlo, Vásquez de Arce y Ceballos antes tuvo que ser formado en el taller de Gaspar Figueroa, quien a su vez fue formado junto con sus hermanos en el taller de su padre, Baltasar de Figueroa. Y si Vásquez ganó el derecho a tener su propio taller, ello no le significó monopolio alguno, pues tuvo que competir por clientes, por ejemplo, con los hermanos Antonio y Juan Acero de la Cruz, los dos formados en el taller de su padre, Alonso, instalado en Santafé a finales del siglo XVI. En el taller de Antonio, ubicado en la parroquia de Las Nieves, se formaron Bernardo López, Juan Francisco de Ochoa y otros más⁸. De esta manera, aunque es cierto que no se han encontrado en la ciudad rastros de la existencia de gremios durante esta centuria o en la anterior, no significa, por los ejemplos dados, que el espíritu corporativo que informaba el desempeño de los oficios no reinara en la Santafé.

2. La reliquia (el prestigio)

Apenas comenzaba la segunda década del siglo XVII, cuando el jesuita Luis de Santillán regresó de su viaje a Roma y trajo como presente, para la iglesia del recién fundado colegio de la Compañía en Santafé, un impresionante conjunto de reliquias, las que debían “enriquecer en lo espiritual a estas Indias que tanto han enriquecido a España en lo temporal”⁹. Entre ellas se encontraban una quijada de san Plácido y otra de san Ciriaco mártir, tres canillas (espinillas) de las once mil vírgenes, una reliquia del vestido que san Ignacio usó en el castillo de Pamplona, algunos cabellos de santa María Magdalena, un fragmento del cilicio de san Carlos Borromeo, una mano de san Valentín mártir y, entre muchas reliquias más, una redoma con sangre de san Fulgencio.

Eran tantas, que para presentarlas a la ciudad fue necesario organizarlas en veinte andas, especialmente adornadas para la procesión que se organizó con tal motivo. Una de ellas, la duodécima, que era de especial interés para la ciudad, agrupaba “tres cálices; en el uno estaba la canilla de san Victorino mártir que es patrón de una de las parroquias de la ciudad de Santafé. El segundo cáliz sustentaba un dedo de san Nicolás Obispo. En el tercero estaba el cingulo de san Carlos Borromeo”¹⁰.

⁷ Santiago Sebastián, *Estudios sobre el arte y la arquitectura coloniales en Colombia* (Bogotá: Corporación La Candelaria, Convenio Andrés Bello, 2006), 66.

⁸ Oscar Guarín Martínez, “Del oficio de pintar: hacia una historia social de los pintores santafereños en el siglo XVII”, en *El oficio del pintor: nuevas miradas a la obra de Gregorio Vásquez*, ed. Constanza Toquica (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2008), 13.

⁹ Pedro de Mercado S.J., *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957), Tomo 1, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Vol. 35, 71.

¹⁰ de Mercado, *Historia de la provincia*, Tomo 1, Vol. 35, 73.

Un día antes de la procesión, se organizó un certamen poético que tuvo por tema las reliquias que llegaban a la ciudad, el cual fue anunciado por los colegiales de San Bartolomé; más tarde, se prendieron luminarias en los balcones de las casas ubicadas en la Calle Real, pues esa sería la vía que recorrería la procesión, y poco después entraron en la ciudad cien indios de Fontibón, cada uno “a caballo con disfraces de leones, tigres y otras fieras”, y en las manos un farol que permitía ver con claridad el animal que representaban con su máscara; además “acompañaba a estos disfrazados un sonoro estruendo de tambores y clarines. Delante de ellos iba una multitud de matachines que a trechos de las calles danzaban diestramente al compás de músicos instrumentos”¹¹.

Al día siguiente la procesión debía salir de la iglesia de San Francisco y finalizar en la catedral, pues por el reducido tamaño de la iglesia de los jesuitas en el colegio no era posible dar cabida a las veinte andas, a quienes tenían derecho a acompañarlas y a la multitud que maravillada acompañaba la procesión. El padre Mercado se detiene en su crónica a señalar con cuidado el orden con que se formó la procesión, pues esto no era cosa menor en esa sociedad:

En primer lugar iba la cruz como patíbulo en que había muerto el Rey de los Mártires, cuyas reliquias se habían de seguir después en la procesión. A un lado de la cruz llevaban un cáliz y en él un clavo tocado al original conque nuestro Redentor fue enclavado en la cruz. Al otro lado hacía correspondencia otro cáliz en que iba el hierro de la lanza con que le hirieron el costado después de muerto; si bien no era el original sino otro semejante tocado al mismo original. Siguiéron a la cruz, clavo y lanza, muchos pendones que las cofradías de esta ciudad de Santa Fe y de sus contornos con sus caciques que son las cabezas y señores de los indios, los cuales llevaban muchas hachas encendidas en las manos y caminaban devotamente en compañía del Niño Jesús por ser de su cofradía, la cual estaba fundada en nuestro Colegio Tras el niño caminaban consecutivas las andas de las reliquias... Sustentábanlas en sus hombros sacerdotes, así clérigos como religiosos de todas las órdenes que hay en esta ciudad. A cada una de las andas iban asistiendo por los dos lados y por delante unos niños vestidos ricamente como ángeles con alas en los hombros, con ramos en las manos y con guirnalda en las cabezas... Anduvo la procesión por una sola calle que aquí llaman real y nunca mejor que entonces le compitió el epíteto de Real; lo primero porque estaba con grande majestad de doseles, cuadros y otros adornos; lo segundo porque iba por la calle gran multitud de sacerdotes... Lo tercero, porque iba marchando un real de soldados que a la sazón se habían alistado para el presidio de carare y acompañaban la procesión haciendo salvas con los tiros de sus arcabuces. Lo último, porque se vio andar aquí religiosamente la Audiencia Real con su presidente que lo era el señor don Joan de Borja¹².

Luego de la procesión, ya en la catedral, se dispuso en su frente un tablado en el que un grupo de niños indios de Fontibón danzaron e interpretaron sus instrumentos musicales. Luego la misa. Y en la tarde, en el mismo tablado, se realizó un coloquio sobre la vida y muerte de san Victorino.

Por supuesto, tan importante ocasión no podía terminar sin un milagro, y así sucedió. Una gran multitud de espectadores se acomodó en los andamios que en ese momento se utilizaban para

¹¹ de Mercado, *Historia de la provincia*, Tomo 1, Vol. 35, 77.

¹² de Mercado, *Historia de la provincia*, Tomo 1, Vol. 35, 78 - 79.

la construcción de unas capillas en la catedral. Por el peso, se quebraron las tablas y, dice el padre Mercado, que más de cien hombres cayeron sobre otra gran cantidad de gente que estaba debajo de ellos, pero luego de la conmoción “se halló que todos los caídos se levantaron sin lesión alguna y todo paró en festiva risa y en mucha devoción a los santos dueños de las reliquias o cuyas intercesiones con razón se atribuyó lo milagroso de este suceso”¹³.

El despliegue por presentar a la ciudad, es decir a la comunidad política, el gran tesoro que la Compañía de Jesús reunió con el objeto de potenciar la intermediación sagrada ante la justicia divina debía significar mucho más que este gesto, por importante que fuera. En este sentido, el ingente esfuerzo también representó un invaluable incremento del prestigio que adquirió la Compañía ante sus iguales corporativos en Santafé, las otras órdenes religiosas, corporaciones como los cabildos eclesiástico y civil, los oficiales del rey y las numerosas cofradías, que no por accidente ocuparon un lugar central en la procesión. Esta era, entonces, una sociedad en la que el prestigio informaba las preeminencias, pues esta era una manera legítima de acumular poder en una “república cristiana”.

3. El ruido (lo excepcional)

Aún años después de lo sucedido el 9 de marzo de 1687, en algunas iglesias de la ciudad se exponía el Santísimo antes de que anoheciera, y se hacía prédica mediante un sermón especialmente preparado para incitar a los fieles a no provocar con sus pecados la ira de Dios¹⁴. El mismo relator se tomó la molestia de advertir que el hecho ocurrido “no se puede atribuir todo a un sueño de dementes porque todo en verdad sucedió”¹⁵.

46

Ese 9 de marzo de 1687, domingo, a las diez de la noche, comenzó a escucharse en toda la ciudad y en sus alrededores un estruendoso ruido, que duró unos quince minutos y causó terror en todos los habitantes. Fue poco el tiempo que les tomó salir a la calle y, por el miedo, no les preocupó hacerlo con las ropas que los cubrían a esa hora, cuando estaban en sus habitaciones descansando. Los rumores, los gritos, el llanto, en fin, la confusión que el prolongado ruido causó dieron lugar a que unos corrieran hacia los arrabales de oriente buscando protección en las partes altas de la ciudad, mientras que otros bajaron de allí procurando la seguridad de la plaza y la zona central de la ciudad.

El presidente de la Audiencia salió de su palacio en la Plaza Mayor con las armas que pudo recoger en su apresurada carrera. Por el camino “fue convocando algunos hombres de los que encontraba a bandadas, con cuya comitiva partió aceleradamente hacia San Agustín y barrio de Santa Bárbara, a reconocer y averiguar por aquella parte qué ruido fuese aquel tan extraño

¹³ de Mercado, *Historia de la provincia*, Tomo 1, Vol. 35, 81.

¹⁴ “Carta N° 10 [Carta Anua 1684 – 1690],” en *Cartas Anuas de la provincia del Nuevo reino de Granada. Años 1684 a 1698*, ed. José del Rey Fajardo, S.J. y Alberto Gutiérrez, S.J. (Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, Archivo Histórico Javeriano, 2014), 176.

¹⁵ “Carta N° 10 [Carta Anua 1684 – 1690],” 172.

y que tanto había turbado a la ciudad”¹⁶. En efecto, el presidente siguió el rumor que más fuerza había tomado, pues muchos coincidían en afirmar que por ese lado de la ciudad ocurría la “invasión sangrienta e intempestiva de enemigos, que al son de cajas de guerra marchaban disparando mosquetes, bombardas y piezas de artillería, desde lo superior y eminente de los cerros, y que parecía tener ya ocupada la vega y llanura que confina con el barrio de Santa Bárbara, llamada Fucha”¹⁷.

Sin embargo, luego de los sucesos y siguiendo el parecer del deán de la catedral, en ese momento igualmente provisor y vicario general, cuya opinión coincidió con la del presidente de la Audiencia y otros padres jesuitas, muchos en la ciudad aceptaron que “lo más probable o lo más cierto parece haber sido un ejército o legión de demonios, que ocupando la región del aire, causó aquel ruido tan propio del infierno”. La prueba de ello, que facilitó la aceptación generalizada del argumento, fue el fuerte olor a azufre que todos sintieron en la ciudad mientras escuchaba el estruendoso ruido¹⁸.

Los hechos singulares eran excepcionales en esta sociedad urbana del siglo XVII. No podía ser de otra manera, pues su singularidad rompía profundamente el fundamento mismo de esta comunidad política: su inalterabilidad en el tiempo. El mundo de las corporaciones y sus disciplinas era el mismo del calendario, por ello necesariamente igual año tras año, ya que el cambio atentaba contra su misma naturaleza: el orden. ¿Cómo esta comunidad podía pensar en el futuro si precisamente este estaba garantizado siempre y cuando se viviera el presente de acuerdo con lo normado? Por ello, la explicación última del “ruido” fue la presencia de los ejércitos de diablos y la prueba, el olor propio del infierno, por lo que la causa no podía ser otra que la ira de Dios. La solución, confesarse.

47

4. La corte (la precedencia)

En el lado sur de la Plaza Mayor, que hoy conocemos como el costado del Rey —que hace esquina en su extremo oriental con la calle de La Carrera y comparte paredes al occidente con las casas y oficinas de la Real Audiencia—la Corona favoreció que se construyera una casa digna para la persona que debía habitarla, el presidente de la Real Audiencia. A propósito de la casa, dice Rodríguez Freile que con ocasión de visitarla —pues estuvo en la misa de confirmación de los hijos del Presidente Sancho Girón, marqués de Sófraga, celebrada por el arzobispo fray Cristóbal de Torres— vio “tres salas aderezadas, que se pasaba por ellas a la sala donde se decía la misa, y en esta y las otras tres estaban los aparadores aderezados de plata labrada de gran valor, según allí se decía”¹⁹. Dos siglos más tarde, en una de sus notas literarias publicadas en 1875, José Joaquín Borda, refiriéndose al Presidente Francisco Sande, conocido como el Doctor Sangre por su temperamento, describió el Palacio de los Presidentes según se encontraba en 1604 y en el tono propio de los escritos antiespañoles del siglo XIX:

¹⁶ Juan Rivero, S.J., *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956), Biblioteca de la Presidencia de Colombia, Vol. 23, 278 - 279. Biblioteca de la Presidencia de Colombia,

¹⁷ Rivero, *Historia de las misiones*, 279.

¹⁸ Rivero, *Historia de las misiones*, 280.

¹⁹ Juan Rodríguez Freile, *El Carnero, según el manuscrito de Yerbabuena*, ed. Mario Germán Romero. (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1984), 294 - 295.

El ancho y grosero portón está abierto de par en par. Extiéndese enseguida un corredor tapizado de menudas y desiguales piedras, orillando un patio cubierto de yerba descuidada, entre la cual se elevan tristemente dos naranjos cubiertos de telarañas y un laurel por el tiempo encorvado. Los cuatro corredores altos que forman marco al patio están desiertos, y las puertas de sus cuartos, pintadas de blanco y llenas de molduras delicadamente trabajadas, están cerradas. En el corredor central está la mampara de cuero curtido... Por supuesto que en aquellos corredores no hay ni envidriados, ni alfombras, ni siquiera esteras, sino los ladrillos tales como salieron del horno.

Abramos la mampara.

Es un ancho salón que en vez de cielo raso, como se usa hoy, ostenta un brusco artesonado en que asoman las varas del enmaderado, pintado lo mismo que las paredes, de tierra blanca, cuatro sofás larguísimos, forrados en damasco rojo, con altos espaldares, ornados de arabescos y molduras, forman el principal adorno. Cuatro escaparates de cedro sin barniz, sostenidos en garras de león, muestran sus cajones medio abiertos y llenos de abultados expedientes. En la pared de enfrente campea un cuadro de dimensiones colosales, con marco de caoba, en el cual está pintada una grande águila, con orla de nueve granadas: es el escudo de armas concedido a Santafé por la Corte española. Cerca de la ventana principal hay una gran mesa, cubierta de damasco, llena de papales y útiles de escritorio²⁰.

La existencia de este palacio y su ubicación en la plaza no tiene nada de extraño. Santafé alcanzó rápidamente la condición de ciudad principal, cabeza del reino decían en ese entonces, razón por la cual “en lo temporal se gobierna aquel Reino por una Chancillería Real, que se compone de cinco plazas de Oidores y Alcaldes de Corte, un Fiscal y Alguacil Mayor, Chanciller y dos Relatores, dos Escribanos de Cámara y Mayores de Gobernación y dos Porteros a donde concurren todos los negocios de justicia y de quien es cabeza su Presidente, Gobernador y Capitán General de aquel Reino, con regalías y exenciones de Virrey”²¹. Además, la ciudad era sede arzobispal, dando así lugar a otra corte, con sus propias oficinas, ubicadas al costado sur de la Catedral, construida entre 1660 y 1669. Y por supuesto, la ciudad contaba con sus propias autoridades, “el ayuntamiento de personas señaladas para el gobierno de la república”, que en una ciudad de la importancia de Santafé reunía un numeroso grupo de vecinos”²².

Lo que resulta interesante, sin embargo, no es la presencia de tantas autoridades en la ciudad, lo que señala sin duda su preeminencia frente a las demás urbes del reino, sino la necesidad de aclarar permanentemente la precedencia entre ellas. La verdad es que la ciudad barroca es una reunión de autoridades que entienden que pueden disputar con las otras su lugar frente al conjunto, pues son los miembros de un mismo cuerpo, el Estado corporativo, el cual tenía como obligación principal, aplicable por la tanto al rey, el bien público. Por ello, la jerarquía institucional, en particular la que debía distinguir lo temporal de lo religioso, nunca fue suficiente para evitar la confrontación entre corporaciones.

²⁰ Citado por Ibáñez, *Crónicas*, Tomo 1, pp. 119 - 120.

²¹ Lucas Fernández de Piedrahita, *Noticia histórica de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, (Bogotá: Ediciones de la revista Ximénez de Quesada, Editorial Kelly, 1973), Tomo 1, 321.

²² Manuel Lucena Giraldo, *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica* (Madrid: Fundación Carolina, Marcial Pons Historia, 2006), 72 - 84.

5. La peste (lo sagrado)

El conflicto que sostuvo en público el arzobispo de Santafé, Bernardino de Almansa, con el presidente de la Audiencia, Sancho Girón de Narváez, por asuntos de la preeminencia ya mencionada, fue el preludio de la peste de tifo (tabardillo) que azotó con fuerza el altiplano cundiboyacense durante los primeros años del decenio de 1630. Groot dice al respecto que “parece que Dios quiso castigar esta tierra y era seña de que la amaba, por la injusticia con que se perseguía al santo Prelado... En el poblado de Facatativá habían empezado las hostilidades contra el señor Almansa, por parte del Presidente, y de ese mismo pueblo salió la epidemia más cruel que ha visto la Nueva Granada”²³. Miles murieron por causa del tabardillo durante los dos años que duró la epidemia, que solo pudo controlarse en Santafé por efecto de la presencia de la imagen de la Virgen de Chiquinquirá en sus calles e iglesias.

El Cabildo santafereño envió a dos de sus regidores a la ciudad de Tunja para pedirle al arzobispo Almansa que permitiera traer el cuadro de la Virgen a la ciudad. Este no solo accedió, sino que “el día que salió la milagrosa imagen, celebró de pontifical e hizo fervorosas oraciones por la salud de los que venía a visitar; mandó además comprar doscientos cirios y dos mil bujías de cera pura para que viniese la Virgen con acompañamiento de luces todo el camino”²⁴. Llegada a Santafé,

...fue recibida la santa imagen en la iglesia de los padres recoletos de San Diego, y aquí se detuvo hasta el siguiente día, que siguió para la iglesia Catedral, con acompañamiento del Presidente, la Real Audiencia, Cabildo eclesiástico y de la ciudad; tribunales, comunidades religiosas, los párrocos con sus cruces y las cofradías con sus insignias. Fue tan numeroso el concurso de las gentes de la ciudad y de los pueblos, que distando San Diego más de un cuarto de legua de la Catedral, ocupaba todo el tránsito, de una a otra iglesia, por una y otra acera de la calle, y todos con luces encendidas. ¡Cosa rara!, el día de la entrada de la Virgen en Santafé, la mortandad fue espantosa, pero de ahí para adelante el contagio calmó²⁵.

Pero el arzobispo cayó enfermo por la peste y murió el 27 de septiembre de 1633. Fue sepultado sin embalsamar, en una profunda fosa y cubierto con cal. Al año siguiente, cuando lo desenterraron, encontraron que su cuerpo no estaba descompuesto y que exhalaba un suave olor a piña. En dos ocasiones más lo enterraron y siguió sin descomponerse, razón por la cual, se dispuso su traslado en procesión a Santafé en camino a España para dar cumplimiento a lo dispuesto en su testamento. En Santafé, Rodríguez Freile vio el cuerpo incorrupto del arzobispo, por lo que escribió que “las mortajas y ornamento con que lo enterraron, con haber estado debajo de tierra más de un año, están sanas, el cuerpo mirrado, que aún no se ha deshecho. Algunas opiniones ay acerca de esto, a las que respondo: que si fuera santo, el tiempo lo dirá, y si no ello se desvanecerá”²⁶.

²³ José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, Ediciones de la Revista Bolívar, 1953), Biblioteca de Autores Colombianos, Vol. 57, Tomo 1, 453.

²⁴ Groot, *Historia eclesiástica*, Tomo 1, 456.

²⁵ Groot, *Historia eclesiástica*, Tomo 1, 457.

²⁶ Rodríguez Freile, *El Carnero*, 271.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

La ciudad y el ceremonial en la cultura política del Imperio español de los siglos XVI y XVII

Alejandra B. Osorio

Ph D. Historia

Wellesley College

aosorio@wellesley.edu

50

Resumen

La fundación masiva en el siglo XVI de nuevas ciudades en el mundo hispano le permitió a un imperio naciente establecer espacios urbanos interconectados, desde dónde ordenar vastos territorios y gobernar diversos mundos muy distantes. La repetición de formas y comportamientos urbanos, el establecimiento de nuevas tecnologías de gobierno y de nuevos espacios para el ejercicio del poder real, conjuntamente con un complejo calendario ceremonial, contribuyeron al desarrollo de (lo que puede ser denominada) una cultura política austro-española común en todos los reinos y provincias del vasto imperio español de los siglos XVI y XVII. Este trabajo examina diferentes aspectos de este proceso de construcción y consolidación de una cultura política imperial urbana y moderna en el mundo hispano de la época.

Abstract

The massive foundation in the sixteenth century of new cities in the Hispanic world, allowed a nascent empire to establish interconnected urban spaces from where it was possible to order and govern vast territories and distant worlds. The repetition of certain urban forms and behaviors, the establishment of new technologies of government and of new spaces for the exercise of monarchical power along with a complex ceremonial calendar, contributed to the development of (what may be called) an Austro-Spanish political culture common to all the kingdoms and provinces of the vast Spanish empire of the sixteenth and seventeenth

centuries. This paper examines different aspects of this process of construction and consolidation of an urban and modern political culture in the Spanish Habsburg world.

El Imperio español de los siglos XVI y XVII se extendió por América, Europa y Asia. Este vasto territorio se ordenó alrededor de ciudades de mayor o menor rango, conectadas entre sí por caminos con villas, pueblos y puertos que crearon una compleja matriz urbana en sus respectivos continentes. Estos espacios urbanos se constituyeron políticamente por medio de nuevas técnicas de gobierno y formas de representación del poder monárquico, articulados por un elaborado régimen ceremonial común organizado alrededor de la figura del rey. En el vasto imperio de los Austrias españoles, la materialidad del rey solo podía ser imaginada, como se hacía con la de Dios o Jesucristo. A pesar de esto, el poder y la autoridad del rey fueron siempre muy reales y concretos, y en cierta forma análoga a la figura de Dios, *ya que el rey podía ver sin ser visto*. El rey español era materialmente conocido por sus vasallos a través de objetos y representaciones que poseían su esencia y poder (como por ejemplo, el sello real, el pendón real y su retrato real), los cuales permitieron el ejercicio del poder monárquico a gran distancia. Nuevas técnicas de gobierno, tales como los censos (padrones y visitas), el papel oficial, los archivos, los mapas, los códigos legales, las imprentas, el gobierno por delegación (virrey, gobernadores, pero también el uso del simulacro real), las embajadas (procuradores), los nuevos sistemas de patronazgo económico y en las artes, permitieron ordenar y gobernar un vasto mundo imperial, cuya cultura política se organizó alrededor de la figura ausente del siempre presente rey español.

51

Hasta la fecha, son pocos los trabajos que se han centrado en el análisis de la presencia real y la cultura política que unificó el Imperio austro-español en su totalidad. En general, los estudios existentes sobre el tema ofrecen análisis limitados a los espacios discretos (tanto geográficos como culturales) de España, Portugal, México, Perú, Italia y Holanda, y muchas veces pierden de vista el contexto y los espacios más amplios de interacción que implicó el imperio en sí. Este énfasis en los límites de los estados-nación del siglo XX como marco de estudio ha servido para reproducir modelos de centro-periferia de producción cultural, en los que la península Ibérica o España (en este caso Madrid) son entendidos como los generadores exclusivos de una cultura política que, ya consolidada en Europa durante siglos, fue simplemente transmitida, adoptada y (cuándo mucho) imitada más tarde en sus posesiones transatlánticas. Estos modelos han sido difíciles de reformular, por lo que se repiten en estudios recientes, como el volumen editado por Pedro Cardim y Tamar Herzog et al., que propone el concepto de monarquía policéntrica como alternativa al marco nacional para el estudio del imperio de los Austrias, pero que sin embargo, por un problema de lenguaje conceptual (y de geografías anacrónicas), no logra desarrollarla del todo²⁷.

La crítica literaria ha propuesto entender la cultura política, denominada barroca, de los siglos XVI y XVII como un fenómeno híbrido, fundamentalmente moderno, y desafiante a una clara identificación con un origen único. Esta propuesta teórica ofrece una alternativa más productiva al prevalente modelo nacional de centro-periferia para el estudio del imperio y de su producción cultural. En esta misma línea, sugerimos aquí que la repetición de formas y comportamientos urbanos que obedecieron a patrones de organización espacial y práctica política, de lo que denominamos un estilo "español imperial," permitieron crear una estructura cultural

²⁷ Pedro Cardim, et al. *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* (Portland, OR: Sussex Academic Press, 2012). Ver también David García Hernán, *La historia sin complejos: la nueva visión del Imperio español*, (Madrid: Actas, 2010).

generalizada similar y reconocible, con nuevos espacios para el ejercicio del poder monárquico a través del mundo hispánico. Este aparataje material-físico y político imperial les era legible a sus diversos miembros a través de un elaborado régimen ceremonial, cuya regulación tuvo siempre como objetivo uniformar y sistematizar su función, significado y forma. Sin embargo, y a pesar de que las formas (aunque no así los contenidos) de estas ceremonias variaron hasta un cierto punto de lugar en lugar, siempre estuvieron centradas y condicionadas por el cuerpo del rey español, forjando en la práctica entendimientos comunes de su figura política y legitimidad como señor.

Este régimen ceremonial, centrado en la figura del rey y su familia real, estableció un nuevo tiempo común para dichas ceremonias y fomentó un sentido común de espacio definido en parte por la arquitectura, el diseño urbano y el uso de ciertas calles en estos eventos. La existencia de una plaza (o un mercado) como centro neurálgico de la vida urbana y ceremonial, el uso generalizado de vestimentas ceremoniales que marcaban las (nuevas) jerarquías locales y una variedad de sonidos y ruidos comunes, combinados con el uso de un sinnúmero de velas y otras “luminarias” (tales como los fuegos artificiales), no solo produjeron nuevos ritmos, sino que reestructuraron la vida cotidiana de las ciudades y sus habitantes en todo el imperio. El resultado de este proceso fue una gramática imperial de cultura política común que le permitió a lugares y poblaciones muy lejanas y distantes (que se presumen radicalmente diferentes y diversas), imaginarse (e inventarse) como miembros iguales de un imperio español universal, *eventualmente* gobernado desde Madrid. Estas prácticas fueron conocidas, diseminadas y repetidas de formas muy similares de lugar en lugar, y reconocidas como parte de un cuerpo político más amplio, por medio de la producción y circulación de impresos de diversa índole (relaciones de fiestas, cartas, decretos oficiales, crónicas, historias, dibujos y mapas) que junto con sus descripciones crearon un “sentido” de imperio o de pertenencia a un cuerpo político universal.

En su *Tesoro de la lengua castellana o española*, publicado en 1611, Sebastian de Covarrubias define “moderno” como *lo que nuevamente es hecho*, lo cual, por ende, carece de *tanta autoridad como lo “antiguo”*²⁸. Este *moderno sin la autoridad de lo antiguo*, desarrolló una nueva epistemología que le confería autoridad a *lo que nuevamente es hecho*, conectándolo con nuevos entendimientos (y materialidades) de antigüedad. Este fenómeno es parcialmente evidente en las historias de España escritas en el siglo XVI, en las que, aparte de presentar una revalorización de la historia urbana, estas también reinventan la historia antigua²⁹. Esta “nueva” historia (reflejada en los escritos de Florián de Ocampo y Juan de Mariana, por ejemplo), entre otras cosas, buscaba localizar los orígenes más antiguos del pueblo español en la península Ibérica, así como hacer de este pueblo fundador de otros puntos del imperio, tales como Sicilia.

Esta búsqueda por los orígenes ancestrales en una antigüedad profunda sirvió como justificación de un nuevo proyecto político, otorgándole autoridad y legitimidad a la monarquía al establecer su antigüedad histórica sobre sus territorios. Esta nueva forma de autoridad y

²⁸ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: Luis Sanchez impressor del Rey N.S., 1611), 112r.

²⁹ Francisco Gómez Martos, “La justificación mítica de las ciudades en las historias generales de España de Florián de Ocampo y Juan de Mariana” *Revista de Historiografía*, 16, IX (1/2012), 180.

legitimidad de *lo que nuevamente es hecho*, basada en una antigüedad de reciente creación, derivó en la invención de nuevas y diversas genealogías, como aquella del Imperio del Perú que unía a los emperadores incas y a los reyes austrias en una sola línea de descendencia imperial; en la creación y organización de archivos como instrumento de gobierno y fuentes de legitimidad política; la elaboración de mapas; y la escritura de historias (locales e imperiales), de gramáticas y diccionarios que contribuyeron a la formación de una memoria histórica e identidades locales e imperiales corporativas, anclando la autoridad del imperio (y de sus ciudades y comunidades) en un “pasado profundo” de reciente creación.

Como es sabido, a partir del siglo XV los nuevos territorios fueron incorporados a la monarquía española por medio de *agregación* o de *integración*. Los incorporados por *agregación* retenían sus leyes y privilegios, mientras que aquellos incorporados por *integración* se convertían en accesorios de una corona existente. Los territorios del Nuevo Mundo fueron incorporados inicialmente como reinos accesorios a los de Castilla, sujetos a sus leyes³⁰. Con el tiempo, sin embargo, la *agregación* pasó a ser reconocida como una forma superior de organización política, lo que significó que la protección de la “ley y costumbre” de cada lugar, se convirtió en la práctica política, incluso de aquellos territorios incorporados por medio de conquistas como los del Nuevo Mundo de América.

Élites novohispanas y peruanas en el siglo XVII insistieron en que la “concesión de soberanías” de sus respectivos territorios por los aztecas y los incas a los españoles, significaba su “agregación” voluntaria a los de la corona de Castilla, lo cual les concedía y garantizaba privilegios y derechos iguales a los de otros reinos de la corona. Uno de los fines de este argumento fue aumentar sus respectivas autonomías frente a la corona, así como anclar poderes locales y consolidar el lugar que estos reinos ocupaban dentro del Imperio en su totalidad³¹. Igualmente importante, sin embargo, fue que la incorporación por *agregación* les permitió a los reinos americanos la creación de *antigüedad* o la posibilidad de reclamar la existencia de genealogías ancestrales necesarias (un pasado profundo) sobre las cuales construir preeminencias y antigüedad (una forma de *traslatio imperii*) sobre otras localidades imperiales³².

Un aspecto de este proceso de creación de antigüedad es evidente, por ejemplo, en los numerosos casos de beatificación y canonización, utilizados por los reinos en la creación de una genealogía cristiana con Roma. Esto le permitía a las ciudades que instalaban a uno de los suyos en el panteón católico acumular capital simbólico (y material) en la corte pero también en el imperio³³. La canonización de santa Rosa de Lima, por ejemplo, consolidó la ciudad de los Reyes como cabeza legítima del virreinato, y la designación de la santa como patrona de todos los territorios de ultramar y las Filipinas, en 1671, convirtió a la capital virreinal en cabeza

³⁰ Oscar Mazín Gómez, “Architect of the New World: Juan Solórzano y Pereyra and the Status of the Americas” *Polycentric Monarchies*, 27-28.

³¹ Mazín Gómez, “Architect of the New World”, 28.

³² Ver Carlos Estenssoro. “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la Conquista a Túpac Amaru II”, en Thomas Cummins, et al. *Los incas reyes del Perú*, (Lima: Banco de Crédito, 2005), 94-177.

³³ Ver Thomas James Dandeleit, *Spanish Rome, 1500-1700*, (New Haven, CT: Yale University Press, 2001).

simbólica del imperio³⁴. Estas genealogías podían remontarse también a los señores naturales de la tierra, como hicieron los caciques del valle de Lima, quienes se remitieron a los incas a través del periodo virreinal, aun cuando sus cacicazgos habían sido producto reciente de la conquista española³⁵.

Esta necesidad de establecer antigüedad, no fue, sin embargo, solo un problema de ciudades americanas. En Madrid, fray Domingo de Mendoza, promotor de la canonización de san Isidro, más tarde santo patrono de la villa, en 1596 solicitó fondos para publicar una historia de la “cosas insignes y memorables, así eclesiásticas como seglares, de la antigüedad y nobleza de esta villa [de Madrid y como] hacen y han hecho las ciudades y villas mas principales de este reino”³⁶. Esta historia, entre otras cosas, además de enaltecer la historia de la villa y a su santo, también establecía los orígenes de esta en una supuesta ciudad fundada por los griegos. Dejando de lado la veracidad de estos relatos, la importancia que tenían las hagiografías de santos urbanos y de las imágenes locales, como ha señalado también María José Ríos Barredo, se debía a que estas contribuían a “aumentar el prestigio de la ciudad,” el cual se definía no solo en términos de su estrecha conexión con la religión católica, sino también por su establecida antigüedad clásica³⁷.

John Elliott y Anthony Pagden, entre otros, han señalado cómo el descubrimiento del Nuevo Mundo y la extensión del Sacro Imperio Romano supusieron nuevos desafíos sin precedentes a formas existentes de gobierno político en Europa. La historiografía, sin embargo, ha sido menos propensa a reconocer que muchas de las soluciones a estos nuevos desafíos políticos se introdujeron y fueron elaborados (con más frecuencia de lo señalado hasta ahora) en el contexto del Nuevo Mundo *antes* o *al mismo tiempo* que se introdujeron y convirtieron en prácticas establecidas en Europa. Este “atraso” historiográfico, se debe en parte a los marcos utilizados para pensar y escribir la historia de este periodo, como ya lo hemos señalado. La idea de un *Viejo Mundo* generador de cultura exportada a un *Nuevo* receptor y *descubierto* ha servido para encubrir lo “nuevamente hecho” (y por lo tanto lo moderno, asociando lo nuevo con lo periférico y subdesarrollado) de la cultura política que eventualmente gobernó el Imperio español en su totalidad desde 1519.

Es a partir de ese año —fecha del comienzo de la conquista de México y de la investidura de Carlos I, rey de España, en Carlos V, emperador del Sacro Imperio Romano Germánico— que se desarrollaran todo tipo de nuevas y diversas relaciones, prácticas y entendimientos, no solo entre América y la península Ibérica, sino también en las posesiones europeas, ahora bajo el dominio de Carlos V como sacro emperador romano-germano y como rey de España. Más concretamente, la cultura política que se desarrolló en América a partir de ese momento no se derivó de conocimientos y prácticas necesariamente preexistentes y establecidas por largo tiempo en España o en sus territorios europeos, ni fue simplemente una copia negociada en

³⁴ Alejandra B. Osorio, *Inventing Lima: Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*, (New York: Palgrave, 2008), 121-143.

³⁵ Paul Charney, *Indian Society in the Valley of Lima, Peru, 1532-1824*, (Maryland: University Press of America, 2001).

³⁶ María José Ríos Barredo. *Madrid Urbs Regia: la capital ceremonial de la monarquía católica*. (Madrid: Marcial Pons Historia, 2000), 106. Ver también Dandeleit, *Spanish Rome*.

³⁷ Ver Osorio, *Inventing Lima*, 41, 54, 137, 154, 157.

colonias periféricas. Más bien, las leyes, estructuras urbanas (y sus prácticas), ceremonias y diversos mecanismos de gobierno imperial, así como los diversos textos e impresos que los acompañaban, se desarrollaron coetáneamente en los múltiples espacios de la monarquía, producto de un largo proceso de formación político-cultural de múltiples influencias. Esto sugiere, a su vez, que las dicotomías de Occidente-Oriente, centro-periferia, metrópolis-colonia no tuvieron vigencia en la geopolítica del Imperio español del siglo XVII, y que, por lo tanto, el lenguaje (colonia/colonial) y los marcos teóricos (centro-periferia) utilizados para su estudio deben ser reconsiderados³⁸.

Un aspecto central para la vitalidad cultural del sistema político de un vasto imperio como el de los Austrias españoles fue la “presencia” del rey, ya que fue su imagen la que aglutinó a la sociedad imperial, permitiéndole funcionar coherentemente como cuerpo político. Como lo ha señalado Xavier Gil-Puxol, un asunto fundamental para la monarquía española desde Carlos V en adelante, fue precisamente cómo hacer presente al rey ausente en todos los reinos y provincias en los que gobernaba, y hacer su imagen y figura asequible a las diversidad de pueblos y vasallos en sus vastos territorio³⁹. Este desafío requirió de nuevas “tecnologías” de gobierno, de representaciones del poder, así como de espacios en los cuales ejercer ese poder, siempre desde la distancia.

A partir del siglo XVI, el espacio privilegiado para el ejercicio del poder imperial fue la ciudad, conceptualizada como un espacio ordenado de exhibición ostentosa del poder. El actor principal en este nuevo teatro público de poder político fue siempre el rey ausente, quien, sin embargo, estuvo siempre presente en su simulacro, en los edificios colindantes a las plazas y en las numerosas ceremonias celebradas en su nombre y honor. El despliegue del simulacro real adquirió formas análogas a las utilizadas por la Iglesia, que en una variedad de rituales reproducía y diseminaba imágenes de Dios, la eucaristía, Jesús y la Virgen, los mártires y los santos.

Íntimamente conectada con la presencia del monarca estaba la de la ciudad de su residencia y de su corte real. La creación de una residencia estable para la corte por Felipe II en 1561 convirtió a Madrid en un centro permanente y neurálgico para su imperio, al designarla como sede del gobierno del vasto imperio sobre el que gobernaba. Este nuevo modelo centralizado de poder político, sin embargo, había sido establecido (y sugeriríamos “ensayado”) anteriormente en la Nueva España con la designación de la ciudad de México, como sede del virrey y su corte y capital virreinal en 1535, y en el virreinato del Perú, a partir de 1542, con la designación de Lima como sede del virrey y de su corte y capital virreinal⁴⁰. Esto sugiere que la experiencia ultramarina no solo contribuyó a los diseños (y sentidos) de Madrid como un nuevo centro de poder político monárquico para el imperio, sino que la repetición de estos diseños, entendimientos y usos a lo largo y ancho de este, finalmente unieron a la ciudad y al rey en un

³⁸ Ver Alejandra B. Osorio. “El imperio de los Austrias españoles y el Atlántico: propuestas para una nueva historia” en *Fronteras: procesos y prácticas de integración y conflicto entre Europa y América (s. XVI-XIX)*, Sabatini G., ed. Favaro V. y Merluzzi M., (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2015).

³⁹ Xavier Gil-Pujol. “Una cultura cortesana provincial: patria, comunicación y lenguaje en la monarquía hispánica de los Austrias”. En *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna*, ed. Pablo Fernández Albaladejo, (Alicante, España: Universidad de Alicante, 1997), 225-258.

⁴⁰ Osorio. *Inventing Lima*, 35-55.

espacio *común* para el ejercicio legítimo del poder real *in absentia* en todos sus territorios. La unión de prácticas ceremoniales y de espacios urbanos con el aura y autoridad del rey, sirvió a su vez para conferir nuevos grados de poder y autoridad a las ciudades ordenadas jerárquicamente dentro del imperio.

Como hemos mencionado, el imperio de los Austrias españoles estuvo físicamente compuesto por una compleja matriz de ciudades, pueblos, villas y puertos, articulados entre sí por la rica vida ceremonial que los unió cultural y políticamente. Este calendario ceremonial incluía eventos que marcaban los ciclos vitales de la monarquía (partos, nacimientos, bautizos, matrimonios y defunciones reales), así como ceremonias netamente políticas (proclamaciones y victorias militares), además de un sinnúmero de fiestas de santos patronos reales. Este ceremonial obedecía a una denominada *pietas austriaca* por sus mezclas de símbolos religiosos y seculares de significado político, comunes en todas las posesiones de la dinastía Austria⁴¹. Durante la celebración de estos eventos grandilocuentes, las ciudades se engalanaban transformándose en auténticos escenarios teatrales, que exhibían su poderío a través de la ostentación ceremonial. Estos eventos podían durar varios meses convirtiendo el espacio urbano en uno lúdico por su duración.

Este ceremonial político ha sido interpretado como un “drenaje” económico y fiscal (o gasto inútil) para las sociedades de la época⁴². Sin embargo, estas ceremonias eran productivas, ya que no solo fomentaban el comercio y consumo de todo lo necesario para su ejecución, sino que a menudo eran ocasiones de renovación urbana y vial, porque para acomodar el pomposo ceremonial, se requería la construcción de nuevos edificios y calles o la reparación de aquellos en deterioro. En ciudades como Lima y Manila, destruidas con cierta frecuencia por terremotos; la ciudad de México, afectada regularmente por inundaciones; o Panamá, destrozada por frecuentes ataques de corsarios y piratas; las ceremonias fueron siempre una oportunidad de modernización y renovación.

Cuando las noticias del nacimiento del príncipe Felipe Próspero (nacido el 28 de noviembre de 1657) arribaron en Manila en 1658, la catedral de la ciudad se encontraba en ruinas desde 1643, cuando un terremoto la destruyó casi por completo. Las noticias del nacimiento real y las celebraciones necesarias llevaron al entonces gobernador de las Filipinas, don Sabiniano Manrique de Lara, a financiar de su propio bolsillo la reconstrucción y engalanamiento de la catedral y de otros edificios colindantes en similar estado de ruina, para hacerlos dignos de la ocasión⁴³. Algunas veces, las ceremonias también requerían que las calles fueran adoquinadas, y que el interior y exterior de los edificios por donde pasaban las procesiones fueran reparados, pintados, y “colgados” con diversos tapices y luminarias, pues la ciudad debía estar “vestida” como demostración y reflejo del respeto, amor y lealtad por el monarca como su legítimo señor.

⁴¹ Ana Coreth, *Pietas Austriaca*, (West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 2004).

⁴² Ver Fernando R. de la Flor, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, (Madrid: Cátedra, 2002).

⁴³ *Prensados Fastos...Manila...Nacimiento...Felipe Prospero...1660*, f. 12r.

Con frecuencia, los edificios existentes eran modificados para acomodar las estructuras efímeras, que en un afán por reflejar magnificencia y lealtad, podían resultar ser mucho más grandes que lo que los edificios podían acomodar. En las exequias reales, las dimensiones del catafalco reflejaban la majestad del rey muerto, simbólicamente contenido por el ataúd, que en el centro de la obra arquitectónica siempre se cubría de ricos brocados y un lujoso cojín sobre el cual descansaban sus insignias reales (yelmo, espada y corona), mientras que los blasones que lo adornaban conmemoraban su vida y hazañas. En general, estas estructuras se erguían en la catedral de la ciudad.

Para las exequias de Carlos V, celebradas en la ciudad de México en 1559, sin embargo, el lugar del catafalco fue trasladado de la catedral (considerada entonces demasiado pequeña) a la iglesia de San Francisco, situada a varias cuadras de la plaza mayor. Según el cronista Francisco Cervantes de Salazar, este templo no solo podía albergar un catafalco más grande, sino que también permitió que las numerosas procesiones celebradas durante el luto real atravesaran un espacio físico más amplio de la ciudad y, en consecuencia, fueran presenciadas por un público más numeroso, lo que le prestaba aún más magnificencia a la ocasión. Dentro de la iglesia, a la capilla de San José de los Naturales se le quitaron catorce arcos minuciosamente tallados en piedra, porque era posible que obstruyeran la vista directa del catafalco erguido en el centro de su nave. De acuerdo al relato, la transformación estructural de la capilla no solo permitió exhibir y apreciar el catafalco en toda su majestad, sino que además, las modificaciones a la capilla mejoraron el interior de la iglesia para la posteridad⁴⁴.

57

Las ceremonias urbanas, además de reflejar respeto y lealtad por el rey, fueron también importantes eventos para la constitución y definición de las ciudades como cuerpos políticos corporativos, cabezas de sus respectivas repúblicas. El lustre de las ceremonias era un reflejo directo del poder social, económico y político de la ciudad, así como del grado de civilidad de sus habitantes. Además, estas ceremonias eran parte de una economía de favores, en la que se entendía que la lealtad de las ciudades debía ser recompensada con favores y privilegios por parte del monarca. En otras palabras, la generosidad de las ciudades con el rey dependía directamente de su liberalidad y viceversa. Como consecuencia, la grandilocuencia exhibida en ellas fue un elemento central en la competencia con otras ciudades por los privilegios y beneficios otorgados por él, así como en sus (interminables) disputas para lograr rangos superiores dentro de la geografía urbana del poder que las gobernaba.

Esto se refleja en el caso en los reinos italianos de Sicilia y Nápoles. Después de la Revuelta napolitana de 1647, Messina, que alegaba haber obtenido su título de ciudad y privilegios de Carlos V alrededor de 1535, en un intento por preservar (y tal vez incrementar) sus privilegios y rango frente a los obtenidos por la más reciente ciudad de Palermo y la capital virreinal de Nápoles, reclamaba que se le concedieran nuevos favores como recompensa por su demostrada lealtad al rey durante el conflicto⁴⁵.

⁴⁴ *México en 1554 y Túngulo Imperial*, (México: Porrúa, 1978), 183, 184.

⁴⁵ La Felicita Caduta...La Republica Disordinata...In Perugia...MDCXLVII, 11.

Un caso más conocido es el de la ciudad de Lisboa en el reino de Portugal, que en 1580 petitionó al rey Felipe I de Portugal (Felipe II de España) que en lugar de Madrid, estableciera su corte en la capital lusitana, petición que Lisboa reiteró en la década de 1620⁴⁶.

En el Nuevo Mundo, el caso más notable fue la disputa que, en 1621, la ciudad de Cuzco entabló en Madrid contra la capitalidad de Lima, peticionando al rey que el virrey y su corte virreinal se mudaran a la ciudad inca⁴⁷. Casos similares se dieron también en la Nueva España, entre las ciudades de México y Tlaxcala, y la ciudad de México y Puebla de los Ángeles⁴⁸. En todos estos casos se ofrecían argumentos de antigüedad y (generosa) lealtad, que las hacía meritorias de los privilegios y beneficios reclamados al monarca.

De igual forma, la magnificencia ceremonial fue uno de los mecanismos que le permitió a Madrid establecerse como cabeza de reino (*caput regni*) y cabeza de las demás ciudades (*caput urbium*) en Castilla, luego de que, en 1561, Felipe II la hiciera sede permanente de la corte real. Sin embargo, y como muchas otras urbes nuevas de la época, la villa de Madrid solo logró establecer su preeminencia como capital simbólica después de 1606, cuando Felipe III trasladó su corte de Valladolid a Madrid. Como ha señalado María José del Río, fue solo desde entonces que la villa fue vista (y referida) como “cabeza” de las demás ciudades, corazón de la monarquía y cabeza del imperio, y donde los rituales de corte resultaron “decisivos a la hora de marcar el tono característico de Madrid, como capital ceremonial”⁴⁹.

El cronista real Alonso Núñez de Castro, en su *Libro histórico político, solo Madrid es corte* (publicado en 1658), ofrece una definición y modelo de la corte real muy parecidos a los contenidos en escritos anteriores por otras ciudades del imperio⁵⁰. Por motivos de espacio, no se justifica detenerse en esta extensa obra, pero sí señalar que Núñez define la corte como *la cabeza que gobierna* porque en ese espacio reside la razón y, por lo tanto, reside el rey (como cabeza de los reinos), sus consejos, vasallos y otros hombres importantes cercanos a él.

En su relato, Núñez enfatiza en la gran población de Madrid, ofrece una comparación con la corte en Roma, enumera todos los consejos del rey y sus funciones, describe detalladamente la etiqueta observada en la corte alrededor del cuerpo del rey, la jerarquía de todos los reinos y provincias que poseía el monarca mediante la minuciosa exposición de las finanzas y contribuciones de cada uno al erario real. En términos muy generales, esta obra sigue estructuras y argumentos similares a los que Giovanni Botero ofreció en 1606 como

⁴⁶ Fernando Bouza, *Imagen y propaganda: capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, (Madrid: Akal, 1998), 95-120.

⁴⁷ Osorio. *Inventing Lima*, 35-37.

⁴⁸ Jovita Baber. “Empire, Indians and the Negotiation of Status of City in Tlaxcala 1521-1550” en *Negotiation with Domination: New Spain’s Indian Pueblos Confront the Spanish State*, ed. Ethelia Ruiz Medrano y Susan Kellogg. (Bolder, CO: University Press of Colorado, 2010), 19-44.

⁴⁹ Ríos Barredo, *Madrid Urbs Regia*, 124.

⁵⁰ Alonso Núñez de Castro, *Libro histórico político, solo Madrid es corte y el cortesano en Madrid*. (Madrid: Antonio Rieiro y Texada, 1658).

característicos de una gran ciudad cabeza⁵¹, así como los que describen las grandezas de Lima en la década de 1630 y de las ciudades de México, Tlaxcala, Messina y Manila en la década de 1640, también reflejados en las numerosas relaciones de las ceremonias celebradas a través del imperio.

En conclusión, el análisis “moderno” como *lo que nuevamente es hecho* en el contexto imperial permite cuestionar una historiografía que caracteriza a una “Latinoamérica colonial” y al Imperio español como índice de todo lo que *no es* moderno, y que conecta el nacimiento histórico y expansión de lo moderno con un protestantismo de Occidente. El estudio de la cultura política del Imperio español sugiere una narrativa diferente de modernidad y de imperio, en el que las localidades presumiblemente periféricas o coloniales como Lima, Manila, Messina (o Nápoles) son, al igual que Madrid, centros metropolitanos con sus propias esferas de poder e influencia y actividad. Esto sugiere, además, que este moderno metropolitano *no se basó* en una antigüedad o pasado “inmemorial” y profundo, sino en nuevos conceptos de “grandeza” urbana como los delineó Giovanni Botero a comienzos del siglo XVII, que incluían magnificencia urbana en su arquitectura y ceremonias, residencia de una nobleza, concentración de capital comercial, heterogeneidad representativa y popular, cultura y población cosmopolita, disponibilidad de artículos de lujo para el consumo de toda su población y nuevas genealogías⁵². La magnificencia de las ciudades en el Imperio austro-español se basó en una combinación de riquezas materiales, capital simbólico y el patrocinio directo de la corte en Madrid, lo cual se ordenó en diversos puntos del imperio de diferentes maneras, que no siguieron una clara evolución progresiva y lineal.

⁵¹ Giovanni Botero, *The Greatness of Cities (1606)*, trad. Robert Peterson, (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1956).

⁵² Botero, *The Greatness of Cities*.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

La casa: usos, costumbres y mentalidades **Un caso de estudio en la Plaza de San Francisco a mediados del** **siglo XVIII en Santafé de Bogotá**

60

María del Pilar López Pérez

Arquitecta

Universidad Nacional de Colombia

mdlopezperezd@unal.edu.co

Resumen

Reconociendo las condiciones culturales que permiten entender la vida en la ciudad a mediados del siglo XVIII, se analizarán las estructuras físicas y la identificación y especialización de los espacios de la casa. Se presentará una detallada recreación de todas las estancias a partir de su dotación: el mobiliario, las vestiduras de paredes y pisos, los ajuares y otros elementos relacionados con actividades como la lectura, la oración, la preparación de los alimentos, el aseo del cuerpo, las labores en el solar y el mantenimiento y guarniciones para los animales. Desde la habitabilidad y el trabajo del grupo familiar, constituido por don Manuel de Porras, su esposa doña Beatriz de León y Cervantes, sus cuatro hijos, la servidumbre, los esclavos y las personas relacionadas con la casa, se reflexionará sobre el grado de ocupación, la convivencia, la intimidad y lo simbólico en el ámbito doméstico. Finalmente, se mostrará que estas casas no fueron estructuras inmóviles, pues en ellas se percibe su naturaleza dinámica, que se adapta a los ritmos y cambios de la vida.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



Tabla de contenido

Créditos

MINISTERIO DE CULTURA

Ministra de Cultura
Mariana Garcés Córdoba

Viceministra de Cultura
María Claudia López Sorzano

Secretario General
Enzo Rafael Ariza Ayala

Divulgación y Prensa
Natalia Caguasango Eraso

Editorial y Biblioteca
Clara Inés Giraldo Mejía

Secretaría de Dirección
Julie Andrea Ramos González

Auxiliares administrativos
Pedro Fonseca // Hernando Rocha Garzón

MUSEO COLONIAL / MUSEO SANTA CLARA

Dirección
María Constanza Toquica Clavijo

Museología
Manuel Amaya Quintero

Administración
Juan Pablo Ochoa Giraldo // Adriana Patricia Páez
Ávila

Curaduría
Juan Pablo Cruz Medina // Anamaría Torres Rodríguez

Educación y Cultura
Viviana Arce Escobar // Viviana Olave Quintero //
Nayibe Ruiz

Administración de colecciones
Camilo Uribe Botta // María Fernanda Bastidas Vargas

Museografía
Luis Felipe Palacio

Asistentes museográficos
José Germán León Vargas // Armando Gutiérrez
Cuesta

SOCIEDAD DE MEJORAS Y ORNATO DE BOGOTÁ

Presidente de la Junta Directiva
Carlos Roberto Pombo Urdaneta

División Administrativa y Financiera
Yaneth Triana // Patricia Torres García

IX JORNADAS INTERNACIONALES DE ARTE, HISTORIA Y CULTURA COLONIAL

Ponentes
Laura Fahrenkrog // Richard Kagan // María del Pilar
López // Germán Mejía Pavony // Alejandra
B. Osorio // Monika Therrien

Organización del evento
Viviana Arce // Viviana Olave Quintero

Diseño gráfico
Alba Lucía Romero Salamanca

Transmisión vía streaming
Taurustel S.A.S.

AGRADECIMIENTOS

Colegio Gimnasio Moderno y Fundación Universidad Autónoma de Colombia.

Agradecemos a todas las personas que hicieron posible este proyecto y a quienes laboran día a día en nuestros museos.

© Ministerio de Cultura Primera edición, 2015

Material publicado con fines didácticos y culturales. Queda estrictamente prohibida su reproducción total o parcial con ánimo de lucro, por cualquier sistema o método electrónico sin la autorización expresa para ello.

Arquitectura, urbanismo y ciudad colonial



[Tabla de contenido](#)

Contacto

Museo Colonial

Carrera 6 # 9 - 77
Bogotá, D. C. (Colombia)
Teléfono: (57 1) 341 6017
museocolonial@mincultura.gov.co
<http://www.museocolonial.gov.co/>
Facebook: / MuseoArteColonial
Twitter: @museocolonial

Museo Santa Clara

Carrera 8 # 8 - 91
Bogotá, D. C. (Colombia)
Teléfono: (57 1) 337 6762
museocolonial@mincultura.gov.co
<http://www.museocolonial.gov.co/>
Facebook: / MISantaClara
Twitter: @MIStaClara