

## LAS VISITAS DE OIDORES Y LA CONFORMACIÓN DE LOS “PUEBLOS DE INDIOS” EN LA PROVINCIA DE TUNJA DEL NUEVO REINO DE GRANADA, SIGLO XVI

**Carlos José Suárez García**

Universidad de Guadalajara

[cjsuarezg@unal.edu.co](mailto:cjsuarezg@unal.edu.co)

### RESUMEN

Durante el siglo XVI la Corona española realizó una intensa campaña de reducción de la población indígena en la Nueva Granada, priorizando el papel de la iglesia católica como centro de las actividades religiosas. Propongo examinar las posibles bases teóricas urbana y arquitectónica para reconstruir una genealogía de las ideas. Inicialmente presentaré el proyecto de nucleación iniciado en la Provincia de Tunja por el Oidor Henríquez (1598-1604), enfocándome en los contratos de construcción de veinte iglesias, y la conformación de los poblados respectivos. Luego exploraré dos series de fuentes, urbanas y arquitectónicas, mostrando dos posibles genealogías que se conjugan en el proyecto urbano español: la de las “Ordenanzas de población” de Felipe II (1573); y la de las “Instrucciones para la fabrica de la iglesia” de Borromeo (1577). Ambos tratados se ligan con la comunidad franciscana hasta la Baja Edad Media, con las obras de Francesc Eiximenic y Guillermo Durandus.

**Palabras clave:** Arquitectura religiosa; Historia del urbanismo; Doctrina religiosa

### ABSTRACT

During the sixteenth century the Spanish Crown carried out an intense campaign to reduce the indigenous population in the New Kingdom of Granada, with the Catholic Church as the center of concentration and the axis of religious activities. I propose to examine the urban and architectural theoretical bases to construct a genealogy of ideas. In the New Kingdom of Granada, I will present the nucleation project initiated by Oidor Luis Henríquez at the end of the 16th century, as well as his predecessors. Then, I'll explore two sets of European sources, urban and architectural, showing the possible genealogies: The “Ordenanzas de población” of Philip II issued in 1573; and the “Instrucciones para la fabrica de la iglesia” of Borromeo, published in 1577. Both treaties were linked with the Franciscan community until the Late Middle Ages with the works of the Catalan Francesc Eiximenic and the French Guillermo Durandus.

**Key words:** Religious architecture; Urban history; Religious doctrine

## 1 INTRODUCCION

Entre las preocupaciones de la Corona dentro de su proyecto colonizador en América, la nucleación y reducción de los indígenas en poblados acaparó grandes esfuerzos. Aunque los primeros Conquistadores encontraron dos grandes ciudades principales, ordenadas y amuralladas, Tenochtitlan y Cuzco, el urbanismo no se encontraba muy desarrollado en América prehispánica. La mayoría de la población acostumbraba vivir con un patrón disperso, generalmente vinculado con la unidad agrícola familiar y productiva (milpa, chagra), y atendía los rituales del calendario agrícola realizados en los templos y en lo alto de los cerros. Así, el proceso de urbanización y concentración significó una alteración radical de las costumbres de los indígenas. Teniendo como presupuesto que dentro de la lógica de organización urbana y arquitectónica tuvieron poca participación las ideas indígenas, concentraré mi atención en la propuesta española. A partir del estudio particular de las "iglesias de doctrina" y de los "pueblos de indios" de la antigua provincia de Tunja (actual departamento de Boyacá-Colombia) surge la pregunta sobre cuáles son las posibles genealogías de las ideas urbanas y arquitectónicas que llegaron a esta parte de la gran colonia española.

El "método genealógico" que sigo aquí extiende algunos postulados para el estudio de los discursos de Foucault (2007, 2008), pero sobre todo se trata de la continua comparación entre las fuentes de épocas variadas. Igualmente, siguiendo este mismo método, iniciaré con las evidencias materiales, urbanas y arquitectónicas, que se encuentran como indicios en el presente. Primero, identifiqué las "iglesias de doctrina" en el territorio boyacense, que presentan unas características formales particulares que las hace fácilmente reconocibles. Asociadas a ellas, el trazado urbano de los "pueblos de indios", donde destaca el eje plaza/iglesia como componente fundamental del proceso de nucleación. Como el método genealógico implica una revisión de los discursos/acontecimientos del pasado, me centré en los textos que pudieron dar forma a estas iglesias, deteniéndome en las descripciones de templos y ciudades ideales. En este sentido, la aproximación que presento se acerca más a la teoría que a la praxis urbano-arquitectónica. Sin desconocer el vínculo entre estos dos campos de la producción, me interesa explorar las fuentes tardo-medievales, sobre todo por que la designación de estas "iglesias de doctrina" como pertenecientes al barroco, no correspondía formalmente. Si bien algunas fachadas fastuosas de iglesias tipo basílica en México y Perú pueden recibir esta denotación de barrocas (aun de churrigueresco), las modestas iglesias colombianas, con sus fachadas planas y nave simple, parecen no corresponder estilísticamente al barroco.

Para profundizar en la discusión, la búsqueda genealógica se resuelve en forma reversible, procurando el antecedente que sirvieron para la construcción de los discursos estudiados. De tal forma, la exposición intentará reconstruir desde el presente hacia el pasado una posible línea de las ideas, por lo que algunas relaciones entre los textos, como quién leyó a quién, o cuánta influencia podría tener un autor, alguna vez admirado y desconocido en la actualidad, caen dentro de la especulación, y únicamente puede realizar mediante la comparación. El debate dentro del que se inscribe este artículo se centra en la "herencia" española del urbanismo en las colonias americanas: por un lado, Stanislawski (1947), quien afirmaba que España no desarrolló ningún tipo de propuesta de planeación urbana durante la Baja Edad Media, pues su única preocupación era expulsar los moros del continente. Según este autor, los únicos fundamentos del urbanismo en América eran los arquitectos romanos y griegos, con énfasis en Vitruvio. Por otro lado, para Gabriel Guarda (1965) la genealogía de las ciudades y pueblos americanos no está relacionada con el urbanismo del Renacimiento italiano, fundamentado en el trazado radio-céntrico, ni con Vitrubio, sino que hunde sus raíces directamente en la tradición constructiva española, especialmente con la obra de Eiximenic. En este sentido, reconozco un exceso de bibliografía que apunta a la tesis de Stanislawski, lo que podría llamarse el discurso oficial del desarrollo arquitectónico, y muy pocos aportes a la tesis de Guarda, dentro de la cual se inserta esta investigación. Así, contrapongo el exceso de discurso sobre la influencia italiana renacentista por una herencia española tardo-medieval en el urbanismo colonial.

Para la genealogía de las formas arquitectónicas existen pocas investigaciones, destacando algunas para México, como el trabajo de Martha Fernández (2011) sobre la presencia y simbolismo de la columna salomónica en los templos del siglo XVI y XVII. En el caso que presento en este artículo, la única relación uniforme para establecer algún tipo de continuidad de ideas se ubicaría en el pensamiento franciscano. Tanto en Colombia como en Perú y México, los franciscanos se constituyeron como la orden más penetrante y con mayor sentido de la misión. Igualmente, su amplia influencia dentro del clero secular como obispos se hace más evidente en los Concilios americanos del siglo XVI. De modo que estos misioneros constituirían una "comunidad

epistémica”, dentro de la cual circularían ideas semejantes que, como veremos, correspondían con las ideas arquitectónicas plasmadas en las modestas “iglesias de doctrina” de Boyacá.

## 2 PUEBLOS DE INDIOS EN EL NUEVO REINO DE GRANADA

Fray Pedro Simón narra en sus “Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales”, publicadas en 1627, que las huestes de Gonzalo Jiménez de Quesada se internaron en el norte de los Andes por la codicia de las minas de sal y de esmeraldas (Simón, 1891). En el año 1536, el Conquistador se embarcó para internarse por el Río Magdalena y luego escaló la Cordillera de los Andes hasta llegar un enorme altiplano; una travesía de casi un año. En esta región de clima benigno vivían los “muiscas” o “moscas”, quienes se asentaban siguiendo un patrón disperso alrededor de los “cercados” de los caciques locales, y ocupaban un territorio que corresponde aproximadamente con los actuales departamentos de Boyacá y Cundinamarca. Se organizaban según una estructura político-religiosa dominada por los dos caciques principales, el Zipa y el Zaque, con enormes redes de tributación, y otros caciques de importancia como Tundama y el sumo sacerdote de Sogamoso (Falchetti et al., 1973; Ramírez et al., 1986; Londoño, 1996; Correa, 2005). Aún, las dos mayores concentraciones de población indígena sirvieron de base para la posterior conformación de las primeras ciudades de españoles en la cordillera: Santafé y Tunja. La descripción demográfica de Juan López de Velasco “Geografía y descripción universal de las Indias” de 1574 (Jaramillo, 1964) ofrece las cifras más precisas para esa fecha: 52.000 indígenas en Tunja, 40.000 en Santafé y 78.000 en el resto del Nuevo Reino de Granada. Comparando con las diferentes cifras de los cronistas, durante los primeros cuarenta años de conquista la población muisca disminuyó a casi la mitad debido a las nuevas enfermedades, la violencia excesiva y los trabajos forzados para el pago del tributo (Colmenares, 1984). La relación del jesuita Alonso de Medrano de 1598 reportaba la existencia de dieciséis ciudades y tres villas de españoles, e innumerables pueblos de indios con sus iglesias de doctrina (*apud* Francis, 2003). La caída demográfica a la mitad era evidente: el jesuita calculaba 20.000 indígenas en Tunja, 10.000 “idólatras” en la ciudad sagrada de Sogamoso, 20.000 en Santafé y 40.000 tributarios entre los muiscas que se encontraban dispersos.

Tras la constitución de la Real Audiencia de Santafé, Carlos V envió una Carta Real el 9 de octubre de 1549 dirigida a sus Oidores sobre la necesidad de reducir la población indígena (Friede, 1960). En 1550 los frailes del Nuevo Reino de Granada informaban que los indígenas se dedicaban exclusivamente al trabajo de la encomienda, impidiendo avanzar adecuadamente en su evangelización (Pacheco, 1971). En 1553 un padre franciscano enviaba una carta al rey quejándose de un “estado de perdición” generalizado en Santafé, refiriéndose tanto a los innumerables maltratos contra los indígenas de conquistadores y encomenderos como a la cantidad de “idolatrías” practicadas en la región (Friede, 1958). El primer obispo de Santafé, Juan de los Barrios, señalaba en el Primer Sínodo de Santafé de 1556 que la concentración era el modo más eficaz de adoctrinar los indígenas y, a pesar de la orden de extirpación de los templos donde se realizaban las “idolatrías” según la Real Cédula de 1523, propuso levantar sobre los santuarios muiscas las nuevas iglesias católicas, o al menos colocar una cruz (Romero, 1960).

Entre las fuentes más ricas para reconstruir el territorio del Nuevo Reino de Granada del siglo XVI se encuentran las “visitas de población”. En ellas se describen las condiciones de las “encomiendas”, el tributo y el conteo de indígenas varones adultos de las diferentes encomiendas, a partir de cuestionarios para informar a las autoridades reales. Como instrumento de control de la población y del territorio, las visitas se hicieron más complejas con los años: en las primeras visitas los Oidores se preocuparon por realizar los censos de “indios útiles” y extirpar idolatrías, mientras que al finalizar el siglo XVI se llevaron a cabo las visitas para la reducción de esta población en las cabeceras. En estas visitas posteriores se detallaban cada vez más las condiciones ambientales, las formas de organización de los indígenas, los posibles abusos de los encomenderos y el estado de la doctrina, con atención a la presencia de templos cristianos. Igualmente, las atribuciones de los Oidores como máximas autoridades dentro de las Reales Audiencias les permitían la expedición de órdenes de cumplimiento inmediato, como las visitas de extirpación de idolatrías, o de fundamentación de los contratos para la edificación de iglesias, como en las visitas de población.

Entre las visitas destaco cuatro, comparables a partir de sus complejidad instrumental: la “Relación de Popayán y Nuevo Reino”, realizada por Andrés García de Céspedes entre 1559 y 1560 (*apud* Patiño, 1983); la visita de

Tomás López Medel de 1560 (*apud* Mujica, 1948); la visita para la persecución de idolatrías de 1577 realizada por Diego Hidalgo de Montemayor (*apud* Cortés, 1960); y finalmente la visita población de los Oidores Andrés Egas de Guzmán y Luis Henríquez, una larga empresa entre 1598 y 1604 (*apud*, Romero, 2008). Para algunos historiadores colombianos (Colmenares, 1984; Jaramillo, 1964) los recorridos de estos Oidores, y otros no expuestos en este artículo, mostraron los cambios en la distribución territorial de la población indígena, reducida a los “pueblos de indios”, y sobre todo la caída demográfica, considerada por ambos historiadores como una “catástrofe”. Por el Patronazgo Real, en varias cédulas compiladas en las Leyes de Indias, desde los Reyes Católicos, el proceso de nucleación de la población nativa se presentaba como indispensable para la doctrina, de modo que la creación de los “pueblos de indios” tuvo un carácter fundamentalmente religioso (Paredes, 1681).

### **3 LUIS HENRÍQUEZ Y EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL ESPAÑOL EN EL NUEVO REINO DE GRANADA**

Durante el siglo XVI se instituyó la Visita como el instrumento privilegiado de control de la población indígena por parte de las autoridades españolas. En esta ponencia me centraré en algunas visitas a la Provincia de Tunja del Nuevo Reino de Granada, estimulado por la aseveración de Orlando Fals Borda (1957); para el historiador, los Oidores Andrés Egas de Guzmán y Luis Henríquez realizaron el mayor impulso para la reducción de la población muisca en “pueblos de indios” entre 1593 y 1605. Únicamente en la Provincia de Tunja el Oidor Luis Henriquez ordenó la nucleación en 25 pueblos Boyacá, Busbanza, Cómbita, Cocuy, Cucaita, Cuitiva, Chivatá, Duitama, Gámeza, Iza, Motavita, Oicatá, Paipa, Pesca, Ramiriquí, Sáchica, Samacá, Sativa, Siachoque, Soata, Socotá, Sora, Soracá, Tópaga y Viracachá (Colmenares, 1984). Luis Henríquez se encontró con la población dispersa, algunas iglesias construidas con bahareque y paja y pocas de adobe con cimientos de piedra (Mujica, 1948; Romero, 2008). Siguiendo la “tradición urbana” europea que se explorará más adelante, el Oidor Henríquez determinó que los indígenas debían concentrarse en pueblos localizados en lugares planos con abundancia de agua y madera, donde debía iniciarse la construcción de una iglesia robusta de adobe y teja de barro cocido. En otros casos, eligió entre varios asentamientos indígenas vecinos uno equidistante para que los muisca pudieran atender los santos oficios sin necesidad de recorrer grandes distancias cubriendo un área de catorce kilómetros en promedio (Romero, 2008).

La visita realizada por este Oidor y sus predecesores puede dividirse en tres regiones diferenciadas (Falchetti y Plazas, 1973; Ramirez y Sotomayor, 1986; Londoño, 1996): 1. El altiplano central donde se localizan los tres polos principales: los del cacicazgo de Tunja (Oicatá, Soracá, Cómbita, Chivatá, Boyacá, Motavita, Ramiriquí, Viracachá y Siachoque), los de Sogamoso (Pesca, Iza, Cuitiva, Tópaga, Gámeza, Busbanza y Socotá) y los de Duitama (Sativa, Duitama y Paipa). 2. Los “cacicazgos independientes” que controlaban el comercio con el Río Magdalena (Sora, Cucaita, Samacá y Sáchica); 3. La frontera norte con los Laches (Cocuy y Soata), región caracterizada por el cultivo de hoja de coca. La visita de Luis Henríquez significó un profundo cambio en el ordenamiento espacial de la población indígena, ya que concentró a la población dispersa y ordenó la destrucción de las áreas habitacionales que se encontraban de la demarcación del “pueblo de indios”. La figura 1 muestra por una parte la densidad de la concentración, que implicaba además el abandono de los asentamientos ancestrales y por otra el recorrido y su duración, marcada según punto clave del territorio. La figura presenta únicamente la primera visita, ya que en el periodo 1604-1605 emprende un recorrido similar para fiscalizar la construcción de las iglesias. Destacan los descansos dentro del recorrido, como en Cuitiva-Iza alrededor del lago de Tota, así como el cubrimiento total del área hasta sus puntos límite, Sáchica del lado occidental y El Cocuy al norte.

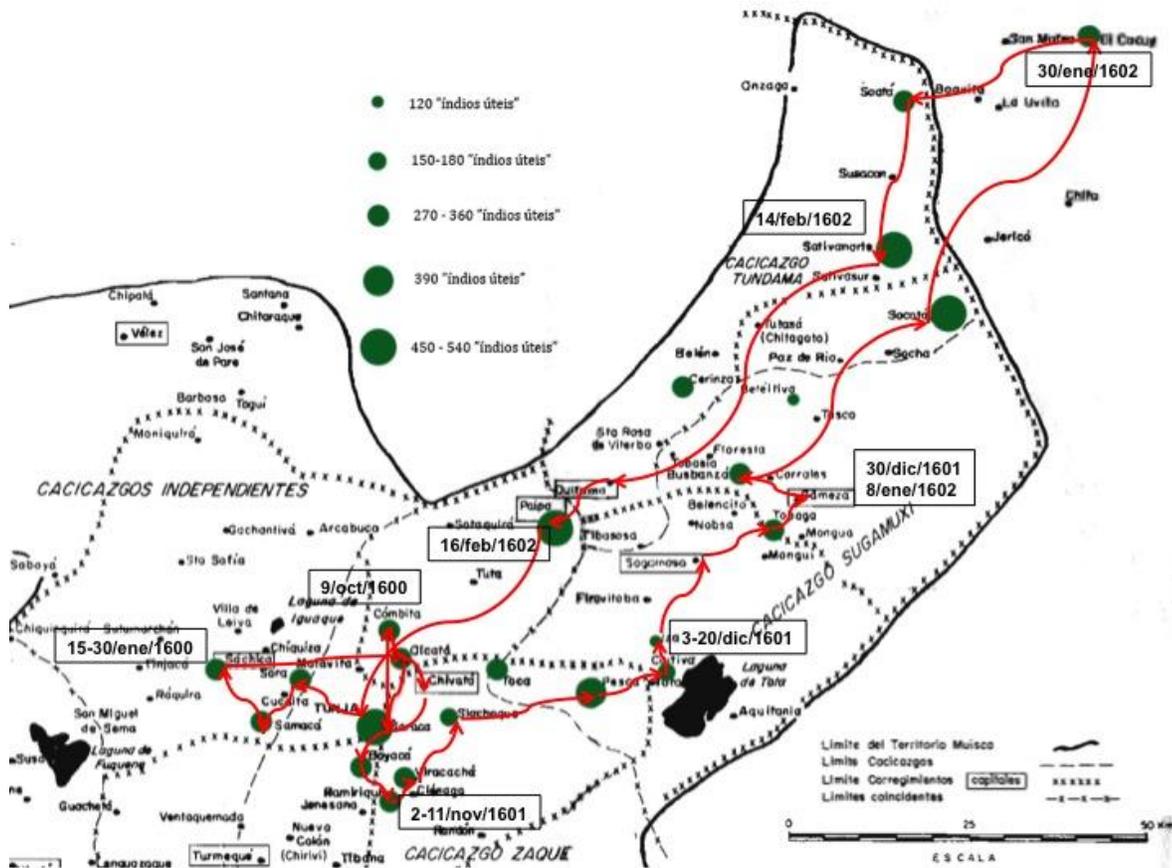


Figura 1: Recorrido del Oidor Luis Henríquez por la Provincia de Tunja del Nuevo Reino de Granada

Junto con la nucleación de la población, el Oidor Henríquez ordenó la conformación de los “pueblos de indios”, procurando características muy específicas del terreno y del medio ambiente, como la llanura, y la cantidad de leña, agua e indígenas sanos. Destaca la búsqueda de un lugar plano para localizar el templo y frente a éste el vacío de la plaza, particularidad resaltada por varios tratadistas del Renacimiento y la Baja Edad Media. Por ejemplo, para la conformación del pueblo de Boyacá, al sur de Tunja, el Oidor especificó los poblados que debían juntarse y las características del terreno:

“Y para su conversión y aumento conviene se junten todos en un sitio, y consta que Boyacá es bueno, sano, enjuto y abundante de agua y leña, por tanto, mando que los dichos yndios pertenescientes a Boyaca y sus parcialidades se recoxan, junten y puevlen en este sitio de Boyacá [...] y los de Pachaquira, Guatative y Soconsaque se junten y poblen y hagan sus casas y buhíos en el sitio mejor, más cómodo y llano y mas cercano a la iglesia” (*apud* ROMERO, 2008, p. 1.744).

Ya dentro del poblado, predominaba la traza ortogonal, y como eje estructurador del nuevo asentamiento se encontraba el binomio plaza/iglesia, que daban inicio a la fundación puesto que los primeros solares se adjudicaban a estos elementos urbanos. A continuación se repartían los lotes frente a la plaza a los caciques y capitanes, para continuar con el resto de la población en lotes menores, recreando la jerarquía muisca a partir de la cercanía con el templo cristiano:

“Dando a los caçiques a quarenta varas en quadro por frente y a los capitanes a treinta y a los yndios a veinte, de forma que entre cada ochenta baras de largo quepan quatro buhios que salgan a veinte varas en quadro por frente //566r y luego tengan una calle de çinco varas en quadro, y entre cada quarenta varas que divide la quadra a de aver un callejon de dos varas” (*apud* ROMERO, 2008, p. 2.652).

Un plano hipotético elaborado por Sandra Reina Mendoza (2008, p. 107) a partir de las visitas del Oidor nos dan una idea de cómo se realizó la distribución del nuevo espacio urbano en la Provincia de Tunja, según el estudio de caso de Bojacá, Tausa, Sutatausa y Cucaita (figura 2).

Finalmente, el elemento central de la nueva organización urbana: el templo católico. En éstos resaltan los trabajos previos de los arquitectos Carlos Arbeláez y Alberto Corradine. Arbeláez (1969) describió más de veinte “iglesias doctrineras” la Provincia de Tunja, la mayoría contratadas por el Oidor Henríquez: Arcabuco, Beteitiva, Busbanzá, Cucaita, Cuitiva, Chiquinquirá, Chiquisa, Chivatá, Monguí, Oicatá, Sáchica, Samacá, Siachoque, Sora, Tasco, Tobasía, Tópaga, Tutasa, Fúquene, Iza, Motavita, Otengá y Tota. De la comparación entre estos diferentes templos Arbeláez realiza una síntesis descriptiva:

“Todos los templos analizados ostentan una sola nave, angosta y bien profunda, cuyas proporciones están entre 1:5 y 1:8. En la mayoría aparece el arco toral bien pronunciado. En todos ellos se evidencia la intención de iluminar mejor la capilla mayor mediante una mayor altura de la misma. La techumbre en tal se logró casi siempre a base de tres o cuatro jaldetas y su correspondiente almizate con los tirantes a la vista, en dobles o en alteración 1-2-2-1-2-... La distancia entre sí cercana de los 10 pies castellanos (3 pies = 1 vara). Los elementos estructurales de la cubierta son de sección semicircular, y los tirantes y canes que los reciben, de escudaría rectangular” (Arbeláez, 1969, p. 214).

La fragmentación constante del espacio construido es notoria en el interior de la iglesia, dividida tanto en el plano horizontal, mediante el arco toral acentuado con una escalinata, como en el vertical, con la armadura del tejado. La técnica de “tirante y nudillo” es considerada por los arquitectos colombianos como influencia directa de la tradición árabe bajo el nombre de “artesonado mudéjar” y que proliferó también en los templos peruanos y bolivianos (Arbeláez y Sebastián, 1967). El arquitecto Alberto Corradine (1976) estudió aproximadamente veinte templos en el amplio territorio muisca, que abarcaba todo el altiplano central. Contrastando con los contratos y la obra finalizada, el arquitecto encuentra discrepancias en los tamaños de las iglesias, por ejemplo, una multitud de medidas para el ancho del cuerpo de la iglesia, aunque en los contratos aparecen únicamente dos medidas: 11 y 12 varas; igualmente, el número de contrafuertes (o estribos) varía en las iglesias construidas, pese a que los contratos establecen siempre el mismo número: 11 (figura 3). El arquitecto aseguró que la simplicidad de la construcción era producto de la “pobreza descriptiva” del templo en el contrato de construcción, lo que generó interpretaciones casi idénticas por parte de los maestros albañiles de la época. Igualmente debatió la idea de Arbeláez, quien veía en los contrafuertes salientes que protegen la fachada una imitación de las “capillas abiertas” mexicanas, mientras que para Corradine se construyeron como elementos estructurales para sostener el peso de la fachada.

En los contratos de construcción del Oidor Henríquez se aprecia una homogeneidad descriptiva; por lo tanto puede utilizarse el contrato de Chivatá de 1601 como modelo, aunque ya los arquitectos e historiadores detectaron algunas variantes y detalles que diferencian (Arbeláez, 1969; Corradine, 1976; Romero, 2008). El Oidor establece un tamaño homogéneo de 50 varas de largo por 11 varas de ancho, con diez estribos o contrafuertes de piedra y ladrillo para mantener el peso de las paredes y el techo. Estipuló el único elemento sobresaliente de la fachada, los “soportales” de dos varas de largo. El techo, preocupación constante en la arquitectura religiosa, se construía con la técnica de “tirante y nudillo”; el Oidor detalló la forma de construcción en el contrato de Chivatá de 1601:

“Y la dicha yglesia se a de enmaderar de buena madera cogida en menguante y las tirantes yrán ynterpoladas que se entiendo un par apareadas y otra sencilla, repartidas //593r según buena obra de carpintería, an de ser vien enpatilladas y engalavernadas en las soleras, serán lavradas de azuela y çepillo, a de ser la armazón deste tejado de tosco sobre tijeras, las quales irán repartidas de manera que cada tijera estrive y nasca de las tirantes apareadas por ensima, y en medio destas tixereras irán clavadas unas varas costaneras sobre las quales descansa y cansa toda la armazón del tejado, la distançia de las varas de la harmazón será la que convenga según vuenta obra de carpintería, a de ser muy bien encañada con su varro y tejada, que la teja sea muy bien sobrepuesta con su cavallette bien aforrado y masiso de vuenta mescla de cal y arena” (apud ROMERO, 2008, p. 1.985).

En este mismo contrato aparece la descripción del campanario, en este caso en forma de espadaña como una prolongación de la pared de la fachada sobre el techo, con tres ojos para las campanas y remates piramidales.

Como parte del proyecto de imposición de una nueva religión, los funcionarios de la corona buscaron la extirpación de las prácticas religiosas muiscas. La visita para la persecución de idolatrías llevada a cabo por Miguel Hidalgo de Montemayor en 1577 (Cortes, 1960) ejemplifica esta campaña complementaria a la construcción de iglesias y la reconfiguración territorial mediante la nucleación. En su empresa el Oidor visitó los principales centros de concentración indígena, Duitama, Sogamoso y los alrededores de Tunja, y durante su estadía en comparecieron los caciques que se encontraban en los límites del territorio muisca, como Sora al norte y Sáchica al occidente. En total visita los poblados de Toca, Sogamoso, que le sirve como base en dos ocasiones, Mongui, Mongua, Iza, Cuitiva, Guaquira, Foratotibasisa, Firavitoba, Moniquira, Motavita, Cucaita, Oicata/Nemuzá, Sotaquira, Bonzo, Ecusa, Paipa, Duitama, Cerinza, Tibasosa, Chameza, Topia, Pesca, Turga, Toca, Tocavita, Sichoca, Siachoque, Guachatá y Chivata. Durante esta persecución fueron entregados los ídolos de oro y metal que posteriormente se amonedaron como pago del quinto real. El resultado fue la fundición de 1.724 pesos de oro y más de 250 pesos en esmeraldas pequeñas de poco valor. Otros elementos rituales como sonajeros de concha, mantas, plumería y vasijas de barro se quemaron públicamente. En algunos casos también se quemaron templos muiscas. Una breve descripción del medio ambiente de la provincia de Tunja realizada con anterioridad a esta visita enuncia la bondades del territorio, que ya además de los frutos nativos cuenta con trigo, cebada, vacas, ovejas y cerdos traídos de la península. Para inicios de la década de 1570 la ciudad de Tunja contaba con 200 casas, más de dos tercios de piedra, tapia y teja, como describen los alcaldes mayores de Santa Fé (*apud* Patiño, 1983, p. 121).

Entre los más importantes Oidores visitantes se encuentra el sabio Tomás López Medel, quien con sus conocimientos urbanos lo llevó a formular las “Instrucciones que se ha de guardar en juntar y poblar los indios naturales de los términos de la ciudad de Pamplona” de 1559. En éstas especificó las mejores condiciones de sanidad y abundancia de agua del lugar y estipuló la centralidad de la plaza con la iglesia al oriente, la casa del cacique al occidente, la casa del Cabildo, la cárcel y las residencias de los indígenas principales (Brewer-Carias, 1997). En 1560 emprendió la visita a la mayoría de los lugares que serían concentrados por Luis Henríquez cuatro décadas después: Samacá, Soraca, Chaine, Combita, Suta, Motavita, Chivata, Boyacá, Ciénaga, Viracacha, Pesca, Iza, Topaga, Gameza, Tobasia, Socotá, Cocuy, Panqueba, Soata, Chicamocha y Sativa. Para la visita de Tomás López se percibe que ninguno de los pueblos visitados contaba con iglesia. El Oidor ordenó a los encomenderos construir iglesias como parte de sus obligaciones, así como proveerse de religiosos para impartir adecuadamente la catequesis (*apud* Mujica, 1948; Colmenares, 1984). En consecuencia, la Real Audiencia de Santafé expidió el Acuerdo del 13 de noviembre de 1565 apremiando a los encomenderos para edificar los “pueblos de indios” (*apud* Ortega, 1947).

#### **4 EL “URBANISMO HUMANISTA”, BASES RACIONALISTAS DE LA NUCLEACIÓN**

Uno de los primeros problemas que se presentan al abordar las formas edilicias y urbanísticas en las colonias españolas en América se relaciona con sus fuentes. Es generalmente aceptada la traza ortogonal con una plaza central como marcador de la ciudad americana, aunque se encuentren poquísimos ejemplos de trazas ortogonales en Europa antes del siglo XVI. En la ciudad española en América, como lo describió Sergio Buarque de Holanda en “Raíces do Brasil” (1986), prevaleció la rígida malla ortogonal por encima de los accidentes geográficos (Bogotá, Tunja, Quito), mientras que la ciudad portuguesa en América, similar a la llamada “ciudad orgánica medieval”, se adaptaba al relieve mediante sus calles estrechas y sinuosas (Ouro Preto, Salvador de Bahía, Río de Janeiro). Se trataba, para el historiador brasileiro, de dos expresiones urbanas de diferentes mentalidades: la española, del “ladrillador”, y la portuguesa, del “sembrador” ¿Cuáles fueron las posibles bases urbanas y arquitectónicas de esta mentalidad de “ladrillador”?

Varios autores concuerdan que el proceso de ordenamiento territorial de las colonias españolas en América fue impulsado durante todo el siglo XVI. En la primera mitad de ese siglo fueron fundadas la mayoría de las “ciudades de españoles”, actuales capitales latinoamericanas; en la segunda mitad predominó una política de concentración de los nativos en “pueblos de indios” (Morse, 1975; Rama, 1985; Romero, 2009). Mediante la reducción de la población, efectuada usando el modelo de ciudad cuadrículada española, implementado en las Indias desde la fundación de Santo Domingo por Nicolás de Ovando, y los tratados urbanos de la época, se materializó la división en dos repúblicas, de españoles y de indios, en el Nuevo Mundo (Pachón, 1980; Bernard et al., 1997; Barona, 1998; Reina, 2008). Ante la escasez de ciudades y villas medievales en España, y en

Europa en general, con trazados ortogonales antes del siglo XVI, es claro que las fuentes del urbanismo americano no se asientan en la “práctica” sino en la “teoría”. Al contrario de las formas urbanas que prevalecían durante la Edad Media y el Renacimiento, que crecían sin planeación y generalmente con calles estrechas y sinuosas, o con balcones y saledizos como en el sur de España, las ciudades ideales descritas y plasmadas en varios tratados desde el siglo XIV muestran una búsqueda teórica por la rectitud del trazado. Así, las formas urbanas que se crearon en América española, tanto las ciudades de los colonizadores como los pueblos de indios, se gestaron conceptualmente en Europa; aun, encontraron en la rectitud de la impresionante calzada de Tenochtitlán una maravilla de la civilización. Propongo aquí una breve genealogía urbana a partir de los tratados que privilegiaban el racionalismo sobre el territorio enraizada desde el siglo XIV: las llamadas Ordenanzas de población de Felipe II de 1573; el tratado ilustrado de Pietro Cataneo “I quattro libri di architettura” publicado en 1554; el tratado “De re aedificatoria” del influyente arquitecto León Bautista Alberti de 1452; y el tratado “Lo Crestia” del filósofo franciscano Francesc Eiximenic, escrita entre 1385 y 1392 (Suárez, 2015).

Inicialmente, 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” (*apud* Ministerio de Vivienda, 1976), que constituyen la condensación de siglos de teoría urbana europea y experiencia constructiva en América, la afirmación del urbanismo humanista idealizado que se instituyó en el Nuevo Mundo (Wyrobisz, 1980; Izquierdo, 1993; Brewer-Carias, 1997). De modo que no pueden considerarse una novedad y sus fuentes son rastreables dentro de la literatura arquitectónica del Renacimiento y la Baja Edad Media. Para Jaime Salcedo (1994) los postulados urbanos de las Ordenanzas de población para el control del territorio se aplicaron con mayor rigidez en los “pueblos de indios”, retratando la jerarquía colonial en el trazado urbano. La construcción del pueblo debía iniciarse con el establecimiento de una plaza cuadrada que determinaba las calles principales, alineadas con “cuerda y regla” y con “compás abierto” para asegurar el crecimiento ilimitado. El tamaño seguiría la proporción 2:3, aunque sus dimensiones variaban dependiendo del número de habitantes de la ciudad: las menores de 56 por 84 metros; las medianas de 112 por 168 metros y las mayores de 148 por 224 metros. La plaza rectangular tendría que servir para las solemnidades de la ciudad, el cumplimiento del calendario religioso, las corridas de toros y otros eventos señoriales, las calles rectas, que partían de la plaza, debían estar alineadas con los vientos principales y serían anchas o estrechas dependiendo del clima. Las Ordenanzas declaraban la preeminencia de la iglesia y los edificios públicos en el marco de la plaza, eje fundamental de la ciudad, escenario privilegiado de las actividades públicas, civiles, militares y religiosas, y centro de expresión de las relaciones de poder.

Pietro Cataneo (1510-1574) perfeccionó las ideas clásicas sobre la construcción de ciudades, y la vinculó con la arquitectura militar. En su libro “I quattro primi libri di architettura” (Cataneo, 1554) el arquitecto contó con algunos criterios para seleccionar la fundación, como la bondad del entorno, la pureza de las fuentes de agua y del aire, la dirección y la fuerza de los vientos. Prohibió construir dentro de los valles por razones defensivas y de salud: falta de visibilidad y exceso de humedad. Como medio de defensa, la muralla debía ser angular siguiendo la forma de los baluartes, creados expresamente para evitar la artillería. Para Cataneo la creación de los planos de las ciudades, la “prospectiva”, eran fundamentales para determinar la forma más adecuada según la ubicación y el prestigio del príncipe. Escogido el lugar, la fundación debía celebrarse con una procesión regia en honor a Cristo, que vinculaba la ciudad con la divinidad e instauraba la sumisión de sus habitantes a la religión católica, base moral de la comunidad urbanizada. La plaza principal estaría en medio de la ciudad, en el cruce de las principales avenidas que determinarían el trazado ortogonal, y embellecida con pórticos y columnas para delimitar sus entradas; a su alrededor deberían localizarse los edificios públicos y ninguna residencia, ni siquiera la del príncipe (Cataneo, 1554).

El libro “De re aedificatoria” (*apud* Lozano, 1582) de León Batista Alberti (1404-1472) y publicado en 1452 puede considerarse como el tratado arquitectónico más influyente del Renacimiento. Basado en sus observaciones y descripciones de la arquitectura clásica romana, Alberti describía las mejores características de los lugares para construir las ciudades: con entradas variadas para abastecerla en verano e invierno, de preferencia cerca del mar, en una zona templada, sin humedad excesiva y fuera de los valles, pues la ciudad correría el riesgo de inundarse con lluvias y la población sufriría enfermedades causadas por la humedad. El entorno debía ser fértil, con abundancia de frutas y fuentes, y su población saludable, evitando la cercanía de aguas estancadas, criaderos de mosquitos, lombrices y enfermedades. Alberti recomendó la forma circular para la muralla de la ciudad, cuyo trazado debería guiarse por las edificaciones más importantes, entre ellas la

iglesia y la casa del príncipe. Para Alberti las avenidas debían estar muy limpias, adornadas con portales alienados y con casas iguales en “línea y nivel”. En los cruces de las calles se ubicarían las plazas para el entretenimiento y el mercado; seguiría la proporción ideal 2:3 y, para no opacar la sensación de amplitud, la altura máxima de los edificios alrededor debía ser un tercio de su ancho de la plaza. A pesar de estas disposiciones, para Alberti la plaza central no definía la ciudad ni se configuraba como un elemento esencial para su estructura. En cambio, la muralla se distinguía como el fundamento y el límite para la determinación espacial de la ciudad.

Finalmente, dentro de esta genealogía destaca el fraile catalán Francesc Eiximenic (1340-1409), cuyo pensamiento moral influyó las ideas políticas del siglo XV y de los Reyes Católicos (Guarda, 1965; Navarro, 2006) y cuya experiencia urbana provino de una serie de ciudades ortogonales en el Levante español, como Villareal de Burriana y Nules, proyectadas y edificadas por Jaime I de Aragón (1208-1276) (Vila, 1984). En los escritos de Eiximenic se vislumbraba la idea de la ciudad bella, noble y bien ordenada, que seguía la forma cuadrículada de Jerusalén Celestial. Para el fraile catalán la ciudad material, proyectada según una teoría urbana para alcanzar la virtud cristiana, reflejaba la ciudad espiritual, cuya belleza y nobleza terrena correspondían con el orden celestial (Navarro, 2006). En el duodécimo libro de su tratado “Lo Crestià” (1385-1392) (Eiximenic, 1484), el franciscano caracterizó el lugar propicio para la construcción de la ciudad, una amplia planicie con abundantes fuentes de agua. Como herencia de la tradición pagana, Eiximenic determinó la alinearla con respecto a las estrellas, constelaciones y los vientos que purificaban el aire, evitando los que trajeran enfermedades, lo que influía en la localización de hospitales, desagües, carnicerías y prostíbulos. Además, la ciudad debía tener un sistema de recolección de lluvias en las calles para evitar la putrefacción de la basura. El franciscano aseveraba que la forma más bella y perfecta de la ciudad era la cuadrada, cuya muralla debía tener una puerta principal fortificada mediante el castillo del príncipe. Cuatro entradas principales se localizarían en el centro de muralla, comunicadas mediante dos avenidas rectas, que atravesarían la ciudad siguiendo la trayectoria del sol, y que dividirían la ciudad en cuarteles, donde habitarían las personas según su oficio. En el cruce de las avenidas, en el centro de la ciudad, dominaría el templo cristiano, núcleo religioso de la comunidad. La ciudad de Eiximenic se constituye a partir del diseño cristiano de la cruz, que hace de su trazado un elemento pedagógico para sus habitantes. Para Eiximenic, en esta ciudad racional, zonificada y dispuesta dentro de un orden cósmico, los cristianos súbditos del príncipe seguirían los comportamientos de personas virtuosas (Antelo, 1985). Como puntualiza Soledad Vila, “la propuesta de ciudad que realiza Eiximenic, a fines del siglo XIV, supone la primera aportación de ‘ciudad perfecta humanística’ y constituye la reflexión teórica más madura, de cuantas han llegado hasta nosotros, de aquel periodo” (Vila, 1985: 120).

La genealogía propuesta tendría dos antecedentes, los Evangelios y el conocimiento constructivo romano; la tradición monástica preservó algunos importantes escritos, como los tratados de Aristóteles, que son citados por Eiximenic. La obra de Alberti abrió las expectativas del conocimiento, cuando inició su empresa de describir las antiguas ruinas romanas y destacando sus relaciones míticas con ciudades del mundo mediterráneo; el urbanismo especulativo del Renacimiento, que imaginó nuevas ciudades a pesar de la dificultad de construir sobre las viejas ciudades medievales, se esforzó en racionalizar la urbe y hacerla rectilínea, a diferencia de los sinuosos asentamientos “orgánicos” que se crearon en Europa desde el siglo V, y que para el siglo XV constituían las mayores metrópolis del continente: Roma, París y Londres, caracterizadas por sus murallas, sus calles tortuosas y falta de plazas. Propongo que la mayoría de estas ideas, tanto las que se guardaron dentro de los monasterios franciscanos como las que se revitalizaron durante el Renacimiento influyeron por igual en la escritura de las Ordenanzas de Felipe II. Al llegar a las colonias americanas estas ordenanzas fueron interpretadas localmente, lo que resultó en una diversidad de formas urbanas con un patrón similar que caracterizó el trazado urbano de los “pueblos de indios” del continente.

## Genealogía del urbanismo “humanista”

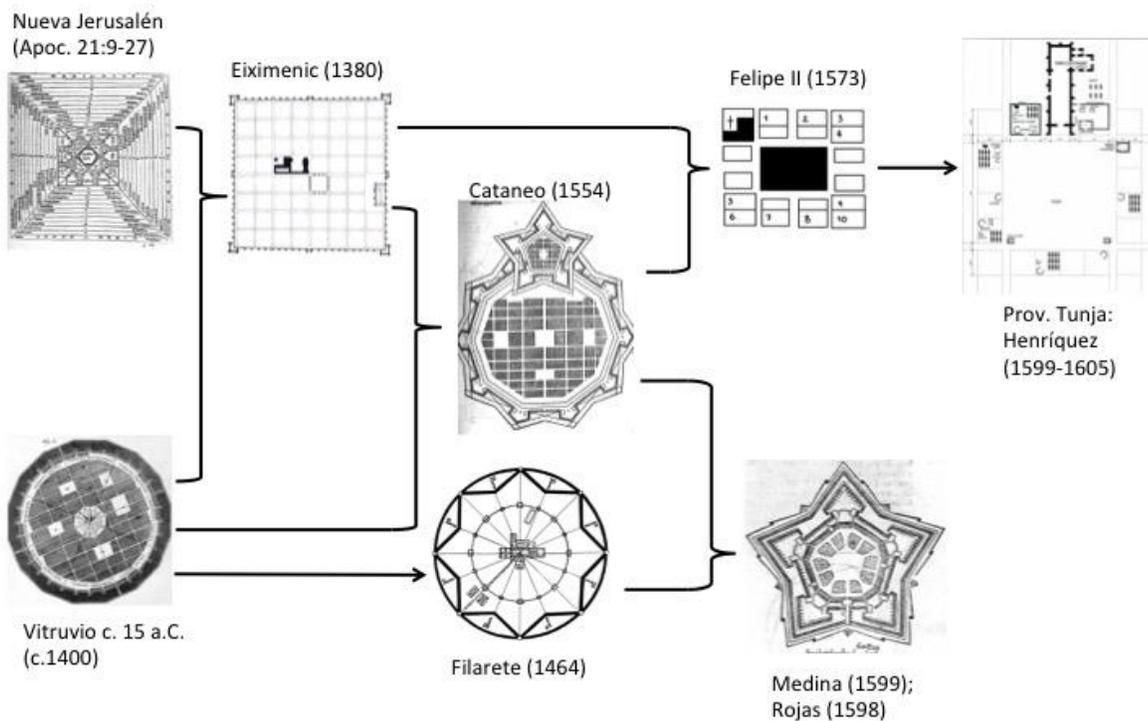


Figura 2: Posible genealogía de los “pueblos de indios” del Nuevo Reino de Granada

## 5 LA “ARQUITECTURA TRIDENTINA”, EL TEMPLO EMBLEMA DE CRISTO

La iglesia, como núcleo de los centros urbanos que implementaron los españoles en sus colonias americanas, tenía una forma que también correspondía con un pensamiento arquitectónico simbolista desde el siglo XIII. De este modo pretendo superar el debate formal-funcionalista de los arquitectos colombianos Carlos Arbeláez y Alberto Corradine para explorar las posibles raíces del simbolismo de la arquitectura religiosa en el ámbito tridentino y cómo pudieron influir en la configuración de los templos en el Nuevo Reino de Granada. (Suárez, 2015). Así, la forma de las iglesias erigidas en los pueblos de indios, según los contratos de Luis Henríquez, guardan estrecha relación con los preceptos constructivos del obispo de Milán Carlos Borromeo (1577). Siguiendo un camino similar al apartado anterior, inicio con la obra “Instrucciones Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae” publicadas por el cardenal de Milán Carlos Borromeo en 1577. Estas Instrucciones influyeron posteriormente en la construcción de algunos templos como la Iglesia de San Alejandro de Milán (Stabenow, 2002), el Monte Sacro de Varallo (Gregg, 2004), en sus arquitectos protegidos como Pellegrino Tibaldi (Alexandre, 2009) y en la creación de las sacristías de las catedrales españolas durante el siglo XVII (Baño, 2008). Por otra parte, pueden indicarse las fuentes renacentistas que inspiraron a Borromeo, como los mencionados Alberti y Cataneo (Gallegos, 2004; Voelker, 1977) y las medievales como el tratado “Rationale divinatorum officiorum” (ca. 1286) Guillermo Durandus (Voelker, 1977; Gallegos, 2004; Suárez, 2013).

Semejante a las Ordenanzas de Felipe II, las Instrucciones de Borromeo se pueden considerar como el sùmmum de la tradición de la arquitectura católica. En la base de la argumentación formal del cardenal estaba la idea que lo sagrado podría encontrarse a través de la experiencia sensorial y espacial, de modo que la arquitectura es simultáneamente pedagógica y espiritual. Las ideas eclesiásticas de Borromeo precisaban la construcción de una jerarquía entre los feligreses, el clero y Dios, manteniendo el carácter didáctico y emotivo.

El espacio de participación es el espacio real del templo donde el devoto se mueve. Las separaciones de los espacios crean los contornos perceptibles de las formas, y configuran el modo como los feligreses participan de la comunión espiritual dentro del vacío existente entre él y lo sagrado. La función de la separación coloca lo sagrado dentro de un espacio irreal que solamente sería reconocido mediante la vivencia, de modo que el peregrino activa los espacios sagrados cuando permanece en comunión espiritual frente a ellos. La claridad de la separación establecería y definiría las jerarquías, colocando cada elemento del rito católico, sobre todo las personas, en su lugar correcto (Gregg, 2004). El templo sugiere un escenario que jerarquiza los individuos de la comunidad mediante los usos diferenciados de los espacios. Según los preceptos de Borromeo, el templo cristalizaría la función catequizadora de la iglesia, como indica el simbolismo pedagógico de sus diversos componentes arquitectónicos. Por otra parte, el templo debía expresar el racionalismo de la armonía, las proporciones, el compás y la escuadra sobre los caprichos de los obispos. El texto de Borromeo hace especial referencia a la forma y durabilidad de los materiales de las nuevas iglesias católicas, en términos de la riqueza de cada parroquia, de los materiales regionales y del tamaño de acuerdo con la cantidad de feligreses. De modo que el simbolismo se encuentra en los textos renacentistas que antecedieron su formulación.

Para Borromeo, el templo debía localizarse aislado de cualquier otra construcción y a mayor altura respecto a la ciudad; su entrada estaría precedida por una escalera con un número impar de gradas. El tamaño del templo debía ser proporcional y adecuado con la multitud de feligreses congregada en los días sacros (aproximadamente 1m<sup>2</sup>/persona) y sin corresponder necesariamente con la relevancia de la ciudad donde estaba construida. La forma del templo ideal de Borromeo era la cruz con una nave central. Para el cardenal el templo circular, que los arquitectos renacentistas embellecieron, simbolizaba las tradiciones paganas y no correspondía a la adoración de Cristo. El tejado fue una gran preocupación para el Cardenal, pues resguardaba las imágenes sagradas y el aparato religioso de la intemperie. Especificó que el arquitecto elegiría el mejor material, así como la manera más adecuada de resolver el techo entre dos posibilidades: los sencillos techos de madera artesonados con tejas de barro, o más complejos techos abovedados con tejas de bronce o plomo. La torre del campanario, de gran prestigio para los templos, se construiría separada de la iglesia. El número de campanas indicaría la importancia del templo: las catedrales tendrían siete o cinco; los templos de colegios tres; y los templos parroquiales por lo menos dos. Dentro del pragmatismo racionalista de la época, el cardenal consideró la recaudación de cada iglesia y la posibilidad de tener un campanario adosado al cuerpo con acceso desde el interior del templo. Si el diezmo y la limosna no fueran suficientes para construir una torre, se levantaría una "pilastra de ladrillo" o espadaña en las parroquias más pobres. En la fachada Borromeo aceptaba únicamente la presencia de la imagen de María con el Niño Jesús en el regazo, el santo que da nombre a la iglesia a la derecha y el santo patrón del pueblo a la izquierda, siguiendo la tradición renacentista que proponía la modestia y humildad del templo para evitar las desviaciones de los sentidos. Para la construcción del atrio el cardenal consideró la capacidad de recaudación de las parroquias; propuso sustitutos como la confección de un pórtico en frente del templo; y si aún los fondos eclesiásticos fueran insuficientes, debía construirse por lo menos una baranda de la misma altura de la puerta principal. Llama la atención la insistencia del Cardenal en la presencia de este elemento, que complementa la separación del lugar sagrado con la mayor altura y el aislamiento del templo (Borromeo, 1985).

Pietro Cataneo también resaltó la elevación del templo cristiano con respecto a la ciudad, como lo hizo posteriormente Borromeo. El tamaño del templo correspondería con la preeminencia de la ciudad, de modo que las grandes catedrales se localizarían en las ciudades de los príncipes. La forma del templo para Cataneo reflejaba el cuerpo divino de Cristo. Para Cataneo la simplicidad y pureza del templo reflejaría las cualidades del nacimiento de Jesús, a quien se le dedicaría la catedral (1554). Alberti (apud LOZANO, 1582) también prescribió la elevación del templo, y destacó la proporcionalidad de todas las partes del templo entre sí, de modo que tomando un elemento (una columna, una cornisa, una ventana) se inferirían sus dimensiones totales. Finalmente, el influyente pensador francés Guillermo Durandus (1230-1296), cuyo tratado explica exhaustivamente el simbolismo del templo cristiano (apud Neale & Webb, 1893). Para el *Doctor Speculator* el templo ideal sería cruciforme, aclarando esta correspondencia con el cuerpo divino: el altar, al oriente, representaba la cabeza, los transeptos correspondería a los brazos y la entrada del templo a los pies de Cristo. La importancia excesiva que otorgó Borromeo a las campanas resulta comprensible a la luz del texto de Durandus: las campanas tenían la capacidad divina para controlar los vientos y las tormentas, pues simbolizaban la palabra de Dios y, por extensión, la palabra del predicador. Finalmente la fachada, el único lugar de la iglesia con ornato, podía adornarse con imágenes de la historia sagrada o la representación de Cristo en el trono, crucificado o en brazos de su madre.

Del mismo modo que el trazado urbano, la forma del templo tuvo dos corrientes de pensamiento que lo impulsaron: las sagradas escrituras, en este caso el primer Templo de Salomón, arquetipo de las sinagogas, y el templo mínimo de Vitruvio, aquí según la traducción de Alberti. En el caso de los templos romanos, la planta tiene la misma forma, aunque como una topología, se amplía para dar cabida a más columnas en su interior y en su exterior, hasta un máximo de 3 filas de columnas para el templo mayor de Júpiter. Durandus y Cataneo inscriben el cuerpo divino de Cristo en la planta del templo, lo que aumento el simbolismo de su forma. Su forma ideal tuvo una expresión simplificada en los templos de la provincia de Tunja, donde destacaba siempre el testero y el cuerpo, de modo que los “brazos” quedaban ausentes. El templo mínimo que se implantó en el Nuevo Mundo durante el siglo XVII respondía también a las exigencias de Borromeo, en cuanto a su costo y uso de materiales durables y de la región, lo que también pudo influir en el modo diferente en que se construyó con base en piedra en México y con base en adobe en Colombia.

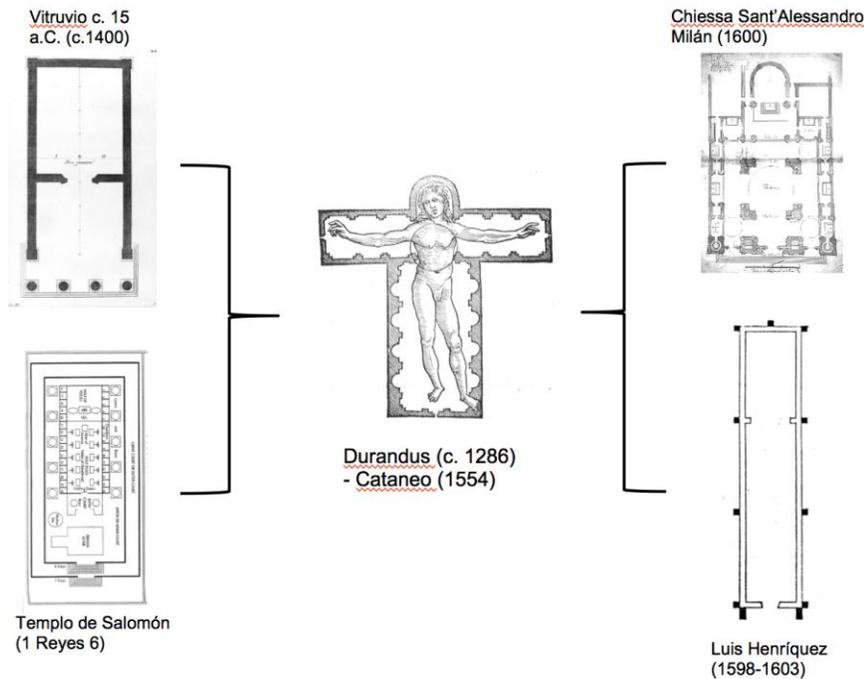


Figura 3: Posible genealogía de las “iglesias de doctrina” del Nuevo Reino de Granada

## 6 CONSIDERACIONES FINALES

El proyecto de nucleación de la población indígena en el Nuevo Reino de Granada tardó medio siglo para gestarse, concretándose en un primer momento mediante los contratos de construcción dentro de las visitas de población del Oidor Henríquez. El Oidor ejecutó dos operaciones simultáneamente, dar forma a los nuevos poblados y establecer las iglesias en los sitios que parecerían más adecuados según una “tradición humanista” ibérica del urbanismo ideal. Esta humanismo urbanista Europa, que privilegiaba la cuadrícula amurallada con la plaza/iglesia céntrica para proteger una comunidad armónica, puede rastrearse hasta el siglo XIV. Los “pueblos de indios” materializaron estas ideas, que suponían una concordancia entre las formas de experimentar el espacio de la ciudad y la moralidad de sus habitantes.

Por otra parte, la proliferación de templos en el Nuevo Reino de Granada respondió a la implementación del Concilio de Trento (1545-1563), especialmente de las ideas arquitectónicas del cardenal Carlos Borromeo (1538-1584). Esta “ortodoxia” tridentina pretendía rescatar al valor simbólico de la iglesia como cuerpo de Cristo y, por lo tanto, de comunidad congregada alrededor del ésta. En el Nuevo Reino de Granada se trató de edificar el “templo mínimo” propuesto por Borromeo, de manera similar a como se implementó la “plaza mínima”, de las tres propuestas por Felipe II en las Ordenanzas. Así, el proyecto comportaba un racionalismo pragmático para

el trazado de los “pueblos de indios” y la construcción de las “iglesias de doctrina”, mediante la aplicación de las órdenes e instrucciones emanadas desde España en su menor y más eficiente expresión. A pesar de ser pequeños los pueblos y rústicas las iglesias, el proyecto se expandió por una gran región con el objetivo de transformar los modos de vida de los indígenas muisca. Estas formas mínimas, tanto del pueblo como de la iglesia, se encontraban cargadas del simbolismo católico, de la reverencia y manifestación constante del cuerpo de Cristo. Para la propuesta genealógica de las ideas presentada cobra relevancia la orden franciscana como una “comunidad epistémica”, una comunidad que lleva en sí un conocimiento particular, un modo de hacer y una ideología de la acción. Con los templos y los pueblos los misioneros franciscanos lograron implantar para la población nativa un nuevo modo de relacionarse con el territorio. Trajeron igualmente formas urbanas y arquitectónicas gestadas durante la Baja Edad Media dentro de su comunidad monástica, que se aprovecharon por su racionalidad y humildad, por su eficiencia a la hora de transformar los comportamientos de la nueva población del Nuevo Mundo.

A estas formas impuestas desde inicios del siglo XVII sintetizaban una nueva jerarquía del espacio, donde predominaba la planicie opuesta las laderas y cumbres (Serje, 2004; Herrera, 2002). El modo de vida de los muisca, disperso con algunas concentraciones alrededor de los “cercados”, y con templos en forma de maloka, similares a las actuales construcciones kogi del mismo grupo lingüístico macro-chibcha (Reichel-Dolmatoff, 1951), se encontraba en franca contradicción con el proyecto evangelizador llevado a cabo. Junto con las ordenes de construcción se encontraban las prohibiciones de la dispersión, castigada con la quema de las casas y los templos construidas afuera del lugar designado, así como restricciones de la movilidad, que evitaba crear alianzas entre caciques y la peregrinación a sus “adoratorios”. La destrucción de las “idolatrías” y de las “casas de los rebeldes” aparecen como el sustituto de las murallas. Los “pueblos de indios” se esparcieron por el territorio muisca como semillas de la nueva doctrina para usurpar el espacio de la antigua religión y conjurar el peligro que representaba. Fueron expresiones del poder real y eclesiástico, el lugar para someter corporal y espiritualmente a los muisca y conformar una comunidad que perdía paulatinamente sus lazos telúricos. Con la creación de los “pueblos de indios”, el proyecto cultural español se volvió integral: transformaría el alma, el cuerpo y el territorio indígena.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDRE, J. (2009). Architectural unity and rethoric: the patronage of Carlo Borromeo. *Sacred Architectural Journal*, 15, 16-22.
- ANTELO, A. (1985). *La ciudad ideal según fray Francisc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo*. En *La Ciudad Hispánica siglos XIII al XVI (19-50)*. Madrid: Editorial Universidad Complutense.
- ARBELÁEZ, C. Y SEBASTIAN S. (1967). *La arquitectura colonial*. En *Historia extensa de Colombia v. XX, t. 4*. Bogotá, Ed. Lerner, Academia Colombiana de Historia.
- ARBELÁEZ, C. (1969). Templos doctrineros y capillas posas en la Nueva Granada. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 108, 204-215.
- BAÑO, F. (2008). *Estancia de uso y representación al servicio de las catedrales españolas durante el barroco*. Tesis de Doctorado en Historia del arte. Universidad de Murcia.
- BARONA BECERRA, G. (1998). Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos. *Revista de Antropología y Arqueología*, 10, 93-141.
- BERNARD, C. Y GRUZINSKI, S. (1997). *Historia do Novo Mundo 2. As mestiçagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BORROMEIO, C. (1985). *Instrucciones de la fabrica y del ajuar eclesiástico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BREWER-CARÍAS, A. (1997). *La Ciudad Ordenada: Estudio sobre "el orden que se ha de tener en descubrir y poblar" o sobre el trazado regular de la ciudad hispanoamericana, en particular, de las ciudades de Venezuela*. Madrid: Ediciones Pascual Mandoz – Universidad Carlos III de Madrid.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. (1986). *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympo.
- CATANEO, P. (1554). *I quattro primi libri di architettura*. Venecia: Aldus.
- COLMENARES, G. (1984). *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada*. Tunja: Publicaciones Academia Boyacense de Historia.
- CORRADINE, A. (1976). Notas sobre la arquitectura religiosa en el Nuevo Reino de Granada. *Arquitectura religiosa siglo XVII*. Bogotá: Facultad de Artes Universidad Nacional de Colombia.

- CORREA, F. (2005). *El Sol del poder. Simbología y política entre los muiscas del norte de los Andes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- CORTÉS, V. (1960). Visita a los santuarios indígenas de Boyacá en 1577. *Revista Colombiana de Antropología*, 9, 200-273.
- EIXIMENIC, F. (1484). *Dotze del Crestià*. Valencia: Lambert Palmart.
- FALCHETTI, A. M. Y PLAZAS DE NIETO, C. (1973). El territorio de los muiscas a la llegada de los españoles. *Cuadernos de Antropología (Bogotá)* 1, 39-65.
- FALS BORDA, O. (1957). Indian Congregations in the New Kingdom of Granada: land tenure aspects, 1595-1850. *The Americas (Cambridge)*. 13, 4, 331-351.
- FERNÁNDEZ, M. (2011). *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*. México: Fondo de Cultura Económica-Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- FILARETE. (1464). *Trattato di architettura*. Milán: Il Polifilo.
- FRANCIS, M. (2003). Descripción del Nuevo Reino de Granada (1598) de Alonso de Medrano. *Anuario Colombiano de Historia Social y Cultural (Bogotá)*. 30, 341-360.
- FRIEDE, J. (1958). Los Franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI. *Bulletin Hispanique (Bordeaux)*, 60, 1, 5-29.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Documentos inéditos para la historia de Colombia, v. 10 (1547-1550)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- FOUCAULT, M. (2007). *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (2008). *A ordem do discurso. Aula inaugural do Collège de France 1970*. São Paulo: Edições Loyola
- GALLEGOS, M. (2004). Charles Borromeo and Catholic tradition. *Sacred Architecture Journal*, 9, 14-18.
- GREGG, R. (2004). The Sacro Monte of Varallo as a Physical Manifestation of the Spiritual Exercises". *Athanor*, 22, 49-55.
- GUARDA, G. (1965). Santo Tomás de Aquino y las fuentes del urbanismo indiano. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 72, 5-50.
- HERRERA, M. (2002). *Ordenar para Controlar. Ordenamiento Espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- IZQUIERDO, S. (1993). Felipe II y el urbanismo moderno. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense (Madrid)*, 13, 81-107.
- JARAMILLO, J. (1964). La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 2, 239-293.
- LONDOÑO, E. (1996). El lugar de la religión en la organización social muisca. *Boletín del Museo del Oro*, 40, 63-87.
- LOZANO, F. (1582). *Los diez libros de arquitectura de Leon Baptista Alberto traducidos de latin en romance*. Madrid: Alonso Gómez impresor.
- MINISTERIO DE VIVIENDA. (1976). *Transcripción de las Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia según el original que se conserva en el Archivo General de Indias de Sevilla*. Madrid: Ministerio de Vivienda.
- MORSE, R. (1975). A evolução das cidades latino-americanas. *Cadernos CEBRAP*, 22.
- MUJICA, J. (1948). *Relación de visitas coloniales: Pueblos, repartimientos y parcialidades indígenas de la provincia de Tunja y de los partidos de La Palma, Muzo, Vélez y Pamplona*. Tunja: Publicaciones Academia Boyacense de Historia.
- NAVARRO, M. I. (2006). Las fundaciones de ciudades y el pensamiento urbanístico hispánico en la era del descubrimiento. *Scripta Nova*, 218, 43.
- NEALE, J.M. & WEBB, B. (1893). *The symbolism of Churches and churches ornaments. A translation of the first book of the Rationale Divinorum Officiorum*. Trinity College – Cambridge/New York: Charles Scribner's Sons.
- PACHECO, J. M. (1971). *La evangelización del Nuevo Reino siglo XVII*. Historia extensa de Colombia. Bogotá: Lerner - Academia Colombiana de Historia.
- PACHÓN, X. (1980-1981). Los pueblos y los cabildos indígenas: la hispanización de las culturas americanas. *Revista Colombiana de Antropología (Bogotá)*, 23, 298-326.
- PAREDES, J. (1681). *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid: Julián de Paredes.
- PATIÑO, V. (ed.). 1983. Relaciones geográficas de la Nueva Granada (siglos XVI a XIX). *Cespedecia*, 45-46.

- RAMA, A. (1985). *A Cidade das Letras*. São Paulo: Brasiliense.
- RAMÍREZ, M. C. Y SOTOMAYOR, M. L. (1986-1988). Subregionalización del Altiplano Cundiboyacense: reflexiones metodológicas. *Revista Colombiana de Antropología*, 26, 174-201.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1951). *Los Kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: editorial Iqueima.
- REINA, S. (2008). *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacensesiglo XVI a XVIII: el caso de Cucaita, Suta, Tausa y Bojacá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- ROMERO, G. (2008). *Los pueblos de indios en Nueva Granada: trazas urbanas e iglesias doctrineras*. Tesis de Doctorado en Historia del Arte. Universidad de Granada.
- ROMERO, J. L. (2009). *América Latina, as cidades e as idéias*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- ROMERO, M. G. (1960). *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- SALCEDO, J. (1994). *Urbanismo Hispano-Americano siglos XVI, XVII y XVIII. El modelo urbano aplicado a la América española, su génesis y su desarrollo teórico y práctico*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- SERJE, M. (2004). *The national imagination in New Granada*. En Erickson, R., Font, M. & Schwartz, B. (coord.). *Alexander von Humboldt from the Americas to the Cosmos*. New York: The Graduate Center, City University of New York. 83-97.
- SIMÓN, P. (1891). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las indias occidentales. Segunda parte*. Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas.
- STABENOW, J. (2002). La chiesa di Sant'Alessandro a Milano: riflessione liturgica e ricerca spaziale intorno al 1600. *Annali di Architettura*, 14, 215-299.
- STANISLAWSKI, D. (1947). The Origin and Spread of the Grid-Pattern Town. *Geographical Review*, 36, 105-120.
- SUÁREZ, C. J. (2015). El urbanismo humanista y la policía española en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. *Topoi. Revista de História*, 30, 127-156.
- \_\_\_\_\_ (2013). As casas de Deus, as igrejas de doutrina no Novo Reino de Granada, séculos XVI e XVII. *Horizonte Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 31, 991-1017.
- VOELKER, E. C. (1977). *Charles Borromeo's Instruções Fabricae Et Supellectilis Ecclesiasticae, 1577. A Translation with Commentary and Analysis*. Syracuse: Syracuse University.
- VILA, S. (1984). *La ciudad de Eiximenis: Un proyecto teórico de Urbanismo en el siglo XIV*. Valencia: Diputación Provincial de Valencia.
- WYROBISZ, A. (1980). La ordenanza de Felipe II del año 1573 y la construcción de ciudades coloniales españolas en la América. *Estudios Latinoamericanos (Varsovia)*, 7, 11-34.