

Rodolfo Guzmán

La representación de la ciudad en Lucas Fernández de Piedrahíta como expresión de identidad y transformación sociocultural en el criollo preilustrado de la Nueva Granada¹

Introducción

 Como se sabe, no fue hasta las postrimerías del siglo XVIII que los españoles nacidos en el Nuevo Mundo bajo el gobierno español pasaron de la retórica a las acciones y sólo en las primeras décadas del siglo XIX consiguieron su autonomía política y su independencia definitiva respecto al poder imperial. Debido a sus emulaciones del pensamiento ilustrado, a su decisiva participación en las gestas independentistas y a su responsabilidad en la formación de los estados nacionales, los criollos de los siglos XVIII y XIX ha sido estudiados con esmero. Tradicionalmente se ha señalado que en sus proclamas, sus memoriales y su producción cultural, debido a la gesta independentista, se expresa por primera vez y adquiere cohesión la identidad del grupo social denominado *criollo*. No obstante, como bien lo han establecido John L. Phelan (1976), Jacques Lafaye (1976), Bernard Lavallé (1978, 1980, 1985) y, en tiempos más recientes, David Brading (1998, 1991) y Anthony Pagden (1987,

1 Agradezco a mi amigo y colega Luis Fernando Restrepo su lectura de una versión preliminar de este trabajo. Sus comentarios y observaciones me ayudaron a suprimir inconsistencias e imprecisiones. Las que aún se mantienen, desde luego, son de mi absoluta responsabilidad. Igualmente, expreso todo mi agradecimiento a mi amigo y colega Aristides Ramos, catedrático de historia latinoamericana en la Universidad Javeriana, por sopesar y favorecer la idea de leer la ciudad colonial y el surgimiento de la identidad del criollo preilustrado en la Nueva Granada en los términos aquí propuestos.

1990)², en muchas de las crónicas y de los textos escritos por los criollos desde finales del siglo XVI y durante los dos siglos siguientes ya se encuentra una temprana formulación de la identidad del criollo.

En otras palabras, los estudios de estos académicos han demostrado que el sentimiento y la conciencia de la diferencia sociocultural entre los hijos y las hijas de españoles nacidos o formados por las experiencias del Nuevo Mundo y los pobladores de la “madre patria” comienzan a expresarse significativamente mucho antes de la coyuntura independentista. Se trata, entonces, de reconsiderar el proceso y el contexto de la producción cultural que expresa y da origen tanto a la autodefinición como a la identidad del criollo preilustrado.

Como en todo estudio sobre la formación de la identidad sociocultural, los orígenes de los criollos no pueden ser atribuidos a un fenómeno o a un hecho en particular, y mucho menos en su caso, pues el discurso de autodefinición criollo estuvo marcado desde un principio por una prolongada y ambivalente relación con la Corona, los poderes locales y la población autóctona sometida. Por otra parte, los regionalismos, los oficios, las profesiones³, el nivel socioeconómico y el componente étnico de esos hijos y esas hijas de los conquistadores o de los peninsulares nacidos en América, también se constituyeron en factores divergentes y de alteridad, como lo deja ver la historia del uso de la palabra o de la categoría *criollo*. En América, durante los siglos XVI y XVII, este término era, según Kagan, sinónimo de

[...] la expresión *hijo de la tierra*, entendiendo “tierra” como “patria”, el lugar o la región en que había nacido una persona. [...] la palabra “criollo” solía ir unida a localizaciones geográficas concretas, en expresiones como “criollo de Lima”, “criollo de Sucre”, “criollo de Potosí”, etc. Empleada así, [...] era portadora de unas connotaciones de lugar que a partir del siglo XVIII fue perdiendo [204].

2 En español, los recientes trabajos de José Antonio Mazzotti (1996, 2000) desarrollan, sobre todo para el caso peruano y de la Nueva España, este tipo de indagaciones.

3 En cuanto a la incidencia que tuvieron las profesiones en la configuración de ese discurso criollo, quizá el caso más ilustrativo lo constituyen las disputas de representatividad por cargos de importancia entre los religiosos españoles y los nacidos en el Nuevo Mundo. Este conflicto dio lugar a la instauración en América de la llamada *Alternativa*, en torno de la cual se produjo un número, nada despreciable, de memoriales, relaciones y ordenanzas en las que tanto los criollos como los peninsulares subrayaban sus virtudes y reclamaban sus derechos para mantener o acceder a estos cargos. Véase Phelan (1976), Lavallé (1980) y Brading (1998).

A esto se suma que con el paso del tiempo, y no es posible precisar exactamente cuándo, en la categoría de *criollos* también se incorporaron o se autodefinieron no pocos mestizos (en la Nueva Granada, Lucas Fernández de Piedrahíta fue uno de ellos) e inclusive algunos mulatos⁴. De ese modo, antes que expresar una supuesta “pureza biológica española”, el término *criollo* pasó a designar más bien a aquel grupo social integrado por los nacidos en el Nuevo Mundo con un componente biológico español. En principio, tal estamento se distinguía por cinco aspectos: su sentimiento de apego a la tierra (la “patria”), la conciencia de su autonomía y su reclamo de ella, el afán de conseguir encomiendas o mercedes, su sentido de la diferencia y la superioridad con respecto de la población indígena y su rechazo de los despectivamente denominados *chapetones* o *gachupines*, españoles recién llegados de la Península que también eran conocidos como *advenedizos* (Lafaye).

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, justamente estos criollos empezaron a desarrollar diversas formulaciones discursivas para distinguir su patria, autodefinirse y reclamar prelación ante los llamados *advenedizos* y los funcionarios de la Corona. Si, para algunos, las virtudes, las hazañas y las obras realizadas por sus padres o sus abuelos en el Nuevo Mundo bastaban a la hora de realzar su sentido de la diferencia, para otros la idealizada incorporación de novoespañoles, a su propia historia de un pasado precolombino, constituía la variable fundamental. En la Nueva España y en el Virreinato del Perú, por ejemplo, lo segundo fue descollante⁵.

4. Acerca de este asunto, ver los aportes de Douglas Cope (1994), Elizabeth Kuznesof (1995) y Stuart Schwartz (1995); sobre el afrocriollismo, véase Lynne Guitar (2000).

5. En la Nueva España –sin olvidar el contexto, las particularidades temáticas y las estrategias narrativas propias de cada texto–, los trabajos de Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1578-1650), de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), del jesuita Francisco Javier Clavijero (1731-1787) y de fray Juan de Torquemada (1557-1664) resultan paradigmáticos en la construcción de la “mexicanidad” criolla que apela a interesantes aspectos del pasado precolombino. En Perú, por supuesto, los *Comentarios reales* (1609, 1617), del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1615), se hallan a la cabeza de este esfuerzo, aunque en los escritos de Buenaventura de Salinas (c. 1553), de Antonio de la Calancha (1584-1654) y de Rodrigo de Valdés (1609-1668), entre otros, también se observa la formulación de una identidad criolla que incorpora elementos positivos de la cultura y del pasado incaicos. Cabe aclarar que las identificaciones o alianzas culturales con las tradiciones autóctonas siempre se concentraron en el pasado de esos pueblos nativos. La identificación con las naciones aborígenes que discurrían en el presente de los cronistas no sólo podía resultar peligrosa (y dar lugar a sublevaciones), sino que hallaba un obstáculo en la creencia o suposición de que esos pueblos ya habían perdido la grandeza y las cualidades de otros tiempos debido a la conquista o bien a sucesos históricos relacionados con

Ahora bien, entre la diversidad de factores y complejos socioculturales que intervinieron en la configuración de la identidad del criollo, hay una variable temática recurrente de modo muy significativo en todos sus textos o, en su defecto, en los textos del español en el Nuevo Mundo: la representación o la evocación de la ciudad. Bien se trate de la incorporación del pasado precolombino, de una exaltación heroica de los conquistadores y primeros pobladores o de los logros de la cristianización, la ciudad constituye una alusión continua en su discurso. Por supuesto, la inmediata condición para que surja esa recurrencia temática es la existencia misma de la ciudad y, ligada a ella, una acumulación cultural que otorgue a ésta —o a la idea que de ella se tenga— su valor como mediadora en la producción de significado social.

Partiendo del mundo clásico y del Renacimiento, R. Kagan ha estudiado cuidadosamente esas ideas y los conceptos de ciudad que preceden a las fundaciones españolas en el Nuevo Mundo junto a su desenvolvimiento en América hasta el siglo XVIII. En el Renacimiento, señala Kagan, dos nociones en mutua complementariedad sostienen en principio la idea de ciudad: *urbs* o *urbis* (unidad física) y *civitas* (asociación humana). En sí mismas, estas dos nociones contienen otros complejos significativos, entre ellos los conceptos de civilización, jurisdicción, autonomía, policía, comunidad, trazado urbano, etc., que justamente configuran el tramado de sentido y valor otorgado a la ciudad peninsular. Durante la conquista y la colonia, estas ideas también confirieron el valor a la ciudades fundadas por españoles en ultramar, como se observa, entre otros documentos, en las ordenanzas de 1573⁶.

Por otra parte, con una perspectiva estratégico-militar, desde la ciudad fundada o conquistada en ultramar se refinaron también las tácticas para la apropiación de territorios y para la subyugación y la aculturación de los pobladores originales, sin cuyos

su propio discurrir precolombino. Con respecto a los casos de la Nueva España, Perú y Quito, véase en particular Phelan (1976), Pagden (1987), Brading (1998, 1991) y Mazzotti (1996).

6 En los artículos contenidos entre el 110 y el 137 de las *Ordenanzas del descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* (1573), se pormenorizan las normas en cuanto al sitio y al trazado que debía observar toda ciudad o villa fundada: el tamaño y la proporción de la plaza mayor, el discurrir de las calles principales, los espacios para la recreación, el emplazamiento de los edificios públicos, las casas comerciales, la iglesia, los monasterios y las restantes estructuras físicas primordiales para la ciudad. Aunque promulgadas cuando ya se habían fundado muchas villas y poblaciones en América, esas ordenanzas indican claramente el interés de la Corona por ordenar el espacio físico y administrativo de sus ciudades teniendo en cuenta las ideas de *urbanitas* y *civitas*. Véase *The Hispanic American Historical Review*, volumen 4 (1921), pp. 743-753.

asentamientos previos y sin cuya mano de obra no habría surgido la ciudad hispanoamericana⁷. Para la Corona y para los súbditos de ultramar, desde un principio fue evidente que en el Nuevo Mundo, al igual que en la Península, las nociones de Dios, imperio, riqueza, justicia o buen gobierno y, en fin, la idea de civilización resultaban inconcebibles sin la presencia de la ciudad (Anzacot).

Así, en el momento en que comenzaron a producirse los textos del *criollo*, los antecedentes materiales y socioculturales de la ciudad ya hacían parte de su cotidianidad y su tradición. Y la noción que de ella tenía el criollo se infería de la idea peninsular de ciudad, por cuanto legitimaba buena parte de sus demandas aludiendo justamente a las distintos conceptos que se desprenden del *urbs* y del *civitas*. Si el conquistador y la Corona no podían apropiarse efectivamente del espacio de las Indias Occidentales sin establecer poblaciones y ciudades, de manera similar el criollo no podía expresar con eficacia aspectos importantísimos de su identidad sin la presencia, la evocación o la referencia a la ciudad. Su proximidad y sus diferencias culturales respecto de la península, su idea de territorio, su aspiración a pertenecer a un reino autónomo y, desde luego, su sentido de la patria, la justicia y la civilización, se sostenían jurídica, simbólica y culturalmente en la idea de ciudad. De ello surgen la cobertura significativa y la recurrencia del tema en todos sus textos, las cuales también se distinguen en los textos del criollo preilustrado de la Nueva Granada. Como aspiro a demostrarlo, tras la lectura de la descripción que de Santafé de Bogotá hizo Lucas Fernández de Piedrahíta (1624-1688), el tópico de la ciudad –junto al proceso de autodefinición del criollo–

7 Sólo algunas de las ciudades fundadas por los españoles en América no tuvieron en sus orígenes un antecedente urbano o un asentamiento indígena. La carencia de mano de obra, la importancia de contar con redes de comunicación ya establecidas, la necesidad de disponer de un sitio de abastecimiento agrícola, entre otros factores, hicieron que la colonización española y la fundación de ciudades dependieran de los pueblos o las ciudades indígenas. A propósito de la relación entre las fundaciones españolas y las ciudades precolombinas véase, entre otros, los aportes de Pedro Azancot Vives, “Las ciudades iberoamericanas: expresión de la expansión ultramarina”, y Álvaro Ferrer Gómez, “Estrategias de la colonización: líneas de penetración y desplazamiento; áreas de colonización española y portuguesa hasta 1753”, en el primer tomo de la compilación editada por Francisco de Solano (director científico), *Historia urbana de Iberoamérica* (Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 1987). Asimismo, son importantes los libros de J. E. Hardoy, *Urban Planning in Precolombian America* (New York: George Brasiller, 1968) y *Las ciudades precolombinas* (Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1966), junto a los estudios de A. Regal, *Los caminos incas en el antiguo Perú* (Lima: s. d., 1936), G. F. Andrews, *Maya Cities* (Norman y London, The University of Oklahoma Press, 1975), y S. Agurto, *Cuzco; la traza urbana de la ciudad Inca* (Lima: Unesco, 1980).

sobrepasa el mero nivel de la formulación retórica⁸ y se convierte en un fundamento discursivo.

De otra parte, teniendo en cuenta —además de las nociones de *urbs* y *civitas*— que la ciudad es también la expresión en el tiempo y el espacio de cierta configuración social, las variables tiempo y espacio adquieren relevancia en el seguimiento que aquí se propone. Me sirvo de un marco teórico según el cual a través de las concepciones de tiempo y espacio, con sus usos y, ante todo, sus representaciones, se distinguen locuciones culturales que explican las estrategias de expansión y contención coloniales, al igual que la formación de la identidad social. En cuanto a la importancia de reubicar las variables de espacio y de tiempo en las observaciones y los análisis socioculturales, David Harvey establece la mejor síntesis cuando señala:

The history of social chance is in part captured by the history of the conceptions of space and time, and the ideological uses to which those conceptions might be put. Furthermore, any project to transform society must grasp the complex nettle of the transformation of spacial and temporal conceptions and practices [218].

Tanto el conquistador, con su permanencia y sus instituciones jurídicas, como el letrado, con sus narraciones y sus documentos, se proponían instaurar en América el tiempo de la cristiandad y transformar, sobre todo para sí mismos, el significado y la historia del espacio precolombino. Cuando el criollo pasó a hacer parte de ese proceso, lo asumió con una doble estrategia: se presentaba como súbdito leal ante la Corona, para ratificar su pertenencia al espacio y a la tradición peninsulares, al tiempo que se autodefinía como representante de una patria y de un grupo social distintos y superiores. Ello se evidencia, entre otras manifestaciones, en sus poemas, historias, crónicas, memoriales, etc., en los cuales se percibe cuál era su representación de la ciudad. A través de esos textos, el criollo también iba creando, diferenciando e imaginando su propio lugar y su misma identidad en el contexto colonial.

8 Con importantes excepciones (Kagan, Pagden, Brading), cuando se abordan los textos del criollo en relación con la ciudad, no se les atribuye otro significado que el inherente a la autoexaltación y al panegírico de la patria. La exaltación de las virtudes, la abundancia, la belleza y las riquezas de las ciudades americanas —junto con su *Hinterland*— se hizo tan común y generalizada durante los siglos XVI y XVII que quizás por ello mismo el tema ha sido visto, la mayoría de las veces, como un mero recurso retórico de la época.

Aquí empleo el término *imaginar* con la connotación que Benedict Anderson le da cuando se refiere al concepto de nación, pero sustituyo, como se ve, ese término por el de *lugar*. Por su parte, éste no necesariamente hace referencia a la fija localización de un segmento del espacio físico donde, como en un escenario, transcurre simplemente el devenir de la experiencia humana. En el contexto que deseo analizar, ese vocablo alude antes bien a “la expresión de la apropiación y la transformación del espacio y de la naturaleza que son inseparables de la reproducción y la transformación de la sociedad en el tiempo y el espacio” (Pred, 279). Es decir, atañe sobre todo a la fisonomía que adquiere el espacio como expresión y como resultado de una incesante actividad sociocultural en la cual las ideas, los usos y las transformaciones espaciales se constituyen en portadoras y mediadoras de la producción de significado social. De una manera sucinta lo expresa Muir cuando afirma que “los lugares son espacios con nombres, con evocativas y multidimensionales identidades” (93). Y esas identidades surgen no sólo por las evocaciones que promueven los nombres y las transformaciones impuestas al espacio, sino además porque en ese proceso, y a un mismo tiempo, intervienen, se entrelazan o permanecen en constante negociación diversos individuos, etnias, grupos sociales, etc.

El salto de referente que le impongo al término de Anderson se justifica entonces porque, si bien en la configuración de un *lugar* intervienen múltiples agentes culturales y, como tal, no se constituye en una entidad fija, en la mente de algunos sectores o grupos sociales, como veremos, se presenta unívocamente configurado, estático, armónico y disfrutado o deseado por otros. En apretada síntesis, bien como espacio físico o bien como interpelación y representación en cualquier narración histórica o estética, el concepto de *lugar* adquiere dimensiones de categoría social y simbólica que sirven para trazar, comentar o transformar el orden social.

Por otra parte, a propósito de la gestión y la negociación culturales que el criollo lleva a cabo en el contexto colonial, la connotación de *lugar* en su sentido de rango y posición no estaría en franco antagonismo con las dimensiones del término antes señaladas. El criollo también aspira a asegurarse un mejor rango en la estratificación sociocultural de la colonia, sólo que —en el caso que nos ocupa— ambas connotaciones se funden en un todo discursivo. Asimismo, no obstante las fuertes implicaciones epistemológicas que la reconsideración del concepto *lugar* ha originado, sobre todo, en el ámbito de la geografía (de donde tomamos las conceptualizaciones sobre el término), su connotación sociocultural tampoco se aleja mucho de los tres primeros significados que Covarrubias asignaba en 1610 al término *lugar*:

1. Se dice de todo aquello que contiene en sí otra cosa, *latine Locus, Locatum*, lo contenido. 2. Lugar significa muchas veces ciudad o villa o aldea. 3. Tener asiento en actos públicos.

Entonces, las páginas que siguen intentan precisar los antecedentes, la capacidad evocativa, las prácticas culturales, el rango de identidad y los significados “de lo otro” que se esconden bajo las enunciaciones con que Lucas Fernández de Piedrahíta nombra a Santafé de Bogotá.

Nombrar, escribir, representar y poseer: la transformación del espacio y del tiempo precolombinos en la ciudad y los territorios del conquistador

Lucas Fernández de Piedrahíta (1624-1688), mestizo y natural de Santafé de Bogotá, fue sacerdote, obispo e historiador. Su obra, *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, se publicó por primera vez en Amberes en 1668⁹ y desde entonces ha sido considerada como una de las más finas y documentadas descripciones de la conquista y la colonia en el Nuevo Reino de Granada. En el capítulo IV del libro sexto, Piedrahíta interrumpe el relato de la fundación de Santafé para, a modo de digresión, “referir el crecimiento y estado a que ha llegado esta Villa, que ganó título de ciudad en 27 de julio de 1540” (315). Su descripción corresponde al año de 1666, cientoveintiocho años después de haber sido fundada, cuando junto a la dignidad de ciudad, como él lo señala, también contaba con la distinción de “muy noble y muy leal”, que mediante Cédula Real le otorgó Felipe II en 1575. Si bien este privilegio no era exclusivo de Santafé¹⁰, se unía a las restantes distinciones que desde el año mismo de su fundación incorporaban a sus haberes de capital simbólico y fueros administrativos los fundadores y vecinos de la ciudad.

9 De la *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* existen cuatro ediciones. La primera se compuso en los talleres de Juan Bautista Verdussen en Amberes, en 1668. La segunda es bogotana, de 1881, y la publicó Medardo Rivas con un prólogo de Miguel Antonio Caro. La tercera edición, de 1942, también salió a la luz en Bogotá. En 1973, con un prólogo de Sergio Elías Ortiz, la Editorial Kelly, de Bogotá, realizó la hasta hoy última edición del texto de Piedrahíta, en la cual se basa mi lectura.

10 Varias son las ciudades que en las Indias obtuvieron esa dignidad. En Nueva Granada, Cartagena recibió el título también en 1575 y Pasto fue distinguida con el de “muy leal ciudad” en 1559.

En la genealogía de sus privilegios, el primero que obtuvo Santafé de Bogotá fue el de ciudad principal, garantizado en 1539 por Hernán Pérez de Quesada, quien estableció como ciudades sufragáneas a Vélez y Tunja, fundadas en ese mismo año. A partir de ese momento y en menos de veinticuatro años, Santafé acaparó el asiento definitivo de los poderes eclesiásticos y civiles del Nuevo Reino de Granada. Como lo indica Piedrahíta, en 1540 la villa de Santafé alcanzó oficialmente de la Corona el reconocimiento de ciudad. En 1548 le fue concedido el escudo de armas y al año siguiente fue elegida como asiento de la Real Audiencia y capital del Nuevo Reino de Granada. En 1553, por petición de Felipe II, el papa Pío IV expidió la bula por la cual se disponía que el obispo de Santa Marta y su cabildo se trasladaran a Santafé. En 1564, y con la intención de superar las dificultades administrativas causadas por las distancias que impedían al virrey de Perú el adecuado gobierno del Nuevo Reino de Granada, la Corona acordó crear la presidencia de la Nueva Granada con sede en Santafé. Ya fuera del espectro narrativo de Piedrahíta, la última y quizá más importante distinción ganada por Bogotá en la jerarquía colonial fue su nombramiento, en 1719, como capital del virreinato de la Nueva Granada.

Si se tiene en cuenta que el *Cedulario Indiano* clasificaba las fundaciones en principales, sufragáneas, villas, villetas o pueblos, y que, por ejemplo, en 1616, las poblaciones peninsulares de Toledo, Córdoba, Granada y Madrid aún eran villas con más o menos quince mil habitantes, los tempranos fueros otorgados a Santafé parecen sorprendentes. En realidad, para la época y el contexto de la conquista no lo fueron, ni fue Santafé el único pueblo fundado en las Indias Occidentales que ascendió en el escalafón urbano con tanta rapidez. Dar pronto reconocimiento de ciudad y conceder títulos y prebendas administrativas a las nuevas fundaciones en ultramar constituyó una actitud generalizada de la Corona en las primeras décadas de la conquista.

Esta flexibilidad se explica, entre otras cosas, por la identidad eminentemente jurídica y militar con que se instauró la ciudad indiana en sus comienzos. Como sucedió en el proceso de reconquista peninsular, había que establecer en las regiones dominadas entidades jurídicas, administrativas y militares que las ligaran enseguida con los territorios y la autoridad reales. Para estimular y sostener dicho proceso, se otorgaron con generosidad títulos, fueros y privilegios a las poblaciones recién establecidas¹¹ y a

11 Sobre la ciudad hispanoamericana como expresión de la expansión ultramarina, véanse los estudios de P. Vives Azancot (1986, 1987) y A. Hennessy (1978), entre otros.

sus gestores. En las Indias Occidentales, esa estrategia resultó tan efectiva que hacia 1550 ya se contaban por centenares los pueblos y las ciudades fundadas por españoles tanto en las Antillas como en tierra firme¹².

En este contexto no hay que olvidar que todo título o ascenso otorgado a una ciudad primero tenía que ser suplicado; es decir, debía ser solicitado directamente al rey por un cuerpo jurídico. “Por cuanto se nos suplicó y pidió merced que diéramos título o diésemos armas a esa población” era la fórmula retórica común en las respuestas de la Corona a tales solicitudes. En las ciudades recién establecidas, el cabildo o el fundador podían elevar estas peticiones, las cuales, aparte de ser conducidas por un intermediario en la corte, debían estar acompañadas de memoriales que destacaran los servicios y los sacrificios de la ciudad en nombre de la fe y de la Corona.

Estos requisitos los cumplió rápida y efectivamente el cabildo de Santafé, lo cual pone de relieve dos cosas: en primer término, la eficacia de los cabildantes y los primeros pobladores para aprovechar la actitud imperial y garantizar, desde el comienzo, la construcción de su patrimonio urbano mediante la obtención de títulos y fueros administrativos; en segundo término, cómo desde sus inicios este proceso se desarrolló con dos tipos de codificaciones o escrituras fundamentales, una sobre el espacio físico de los territorios conquistados y otra en informes, relaciones, cartas, planos, mapas, crónicas, documentos y demás textos coloniales. Tanto la una como la otra, antes que ser expresiones naturales del discurrir histórico del conquistador, son más bien prácticas y discursos de dominación que en el contexto de la conquista y la colonia revelan las ideas, los valores y los usos del europeo respecto del espacio conquistado¹³.

12 El primer asentamiento fue el Fuerte de Navidad (1492) construido por Colón al norte de la isla La Española. A éste, que acabó en desastre, lo siguió La Isabela (1493). En 1498, Bartolomé Colón fundó Santo Domingo, que refundada en 1502 se constituyó en el primer asentamiento estable en las Antillas y el Nuevo Mundo. Ya en 1521 Juan Ponce de León fundó la ciudad de San Juan. Los primeros asentamientos estables en tierra firme fueron Nuestra Señora la Antigua del Darién (1510) y Nuestra Señora de la Asunción de Panamá (1518), fundados por Ponce de León y Pedrarias Dávila, respectivamente. Entre 1500 y 1550, al tiempo que tenían lugar las exploraciones hacia el interior (en Centroamérica y los Andes), se fundaron muchas ciudades que mantienen su importancia en Latinoamérica: Veracruz (1519), México (1522), Guadalajara (1529), Puebla (1530), Santa Marta (1525), Cartagena (1533), Quito (1534), Lima (1535), Popayán (1536), Santafé de Bogotá (1538), Tunja (1538), Arequipa (1540) y La Paz (1548). Acerca de las exploraciones y las fundaciones durante la primera centuria de la colonización, véase el artículo de Álvaro Gómez-Ferrer (1987).

13 La significación cultural y las consecuencias sociopolíticas que se desprenden del uso y del valor otorgados a la escritura en América, desde la conquista misma hasta nuestros días, han sido, como ya

Con una carga cultural desprovista de neutralidad, se comienza a escribir sobre el espacio físico mediante los rituales de fundación¹⁴, los nombres europeos dados a la topografía y a los nuevos asentamientos¹⁵ y, en general, la presencia jurídica y militar del invasor. Durante la conquista, esta escritura adquiere especial significación con la

se sabe, motivo de no pocos y brillantes análisis. Tras el estudio de la incorporación y los usos de la escritura en el Nuevo Mundo, Ángel Rama creó su famoso término de *ciudad letrada*, el cual resulta difícilmente superable, no obstante algunas recientes relecturas de sus planteamientos (M. Moraña). Roberto González Echevarría (1990), rastreando también las prácticas y los significados a través de los cuales se instaura, se reproduce y se multiplica la escritura desde la colonia hasta el siglo XX, formula su ya clásica teoría del *archivo*. Con trabajos interdisciplinarios que incluyen la antropología, la historia y la literatura (Adorno, Mignolo, Rappaport) se ha estudiado también no sólo la apropiación de la escritura occidental por parte de los vencidos y sus estrategias de resistencia cultural, sino además su función como mecanismo de dominación y legitimación del sometimiento de las naciones autóctonas. La bibliografía es abundante y se aparta de la evaluación de estas prácticas atendiendo a las llamadas categorías naturales de objetividad, verdad histórica o valor estético. Esta revaloración epistemológica es conocida como “crisis de la representación”, pues la capacidad de todo texto escrito o de cualquier producción cultural para reproducir miméticamente la realidad que evoca o contiene la verdad, según se entendía desde el racionalismo, se halla irremediamente antecedida por los complejos culturales y las aspiraciones ideológicas, económicas, políticas, etc., de quien lleva a cabo la representación. En tal sentido, la interpretación de la escritura en el espacio o sus representaciones (mapas, planos, escalas, etc.), a las cuales nos referimos, se inscribe en esta misma revaloración epistemológica. El estudio más riguroso sobre la economía cultural del invasor con respecto a la colonización y la representación del espacio americano, con el tramado de implicaciones socioculturales, lo lleva a cabo Walter Mignolo (1995). En buena parte, las ideas que aquí se expresan en torno del proceso de escribir sobre el espacio de la Nueva Granada parten de sus observaciones y análisis.

14 Sobre el significado de los rituales de fundación y sus implicaciones en la toma y la posesión del espacio conquistado, véase Patricia Seed (1994).

15 Como es plenamente sabido, la costumbre de poner nombre a la geografía de las Indias Occidentales tras los pasos que sigue el conquistador tiene la función práctica y en apariencia elemental de hacer recordar ya sea un evento muy significativo (una batalla, la superación de dificultades, etc.) o bien un hecho que, de acuerdo con las circunstancias, el jefe de la expedición o sus hombres desea conservar en la memoria colectiva. También se daba nombre a ciudades y regiones para halagar al rey o a los jefes de expediciones, expresar sentimientos religiosos o, simplemente, honrar la ciudad o el lugar de origen del conquistador (Valle de los Alcázares, Santafé, Córdoba, etc.). En todo caso, la intención es poseer el territorio mediante la evocación de la historia —en general del conquistador— que el nombre suscita. Cuando se mantuvieron los nombres originales, y en la Nueva Granada los nombres *Mwiskas* conservados no fueron pocos, la función era en esencia la misma. Es decir, la práctica y la política de mantener los nombres nativos, antes que otorgar un espacio “real” a las naciones autóctonas, reforzaban la costumbre de cartografiar los territorios adquiridos de acuerdo con la teleología del conquistador: pueblo de españoles y pueblo de indios; señores y vasallos; tributarios y recaudadores, etc.

adquisición de títulos y prebendas administrativas, ya que por ellas la ciudad empieza a ser reconocida como tal más allá de sus fronteras. Al dar a un asentamiento el título de ciudad y luego “poblarlo” con blasones y privilegios lo que en última instancia garantizaban, tanto la Corona como los solicitantes, era el inicio ostensible de la conversión de tal emplazamiento en un lugar bajo su dominio político y cultural. Puesto que, para configurarse como tal, un sitio requiere de una previa y consistente acumulación cultural que lo nombre, estos títulos y blasones suplían, en primera instancia, el vacío que la identidad jurídica o militar por sí misma no podía colmar.

Como otros cronistas de su época, cuando presenta la ciudad Piedrahíta incorpora la mención de títulos y prebendas simplemente porque reconoce su poder evocativo y su función respecto de la Corona y la identidad de la ciudad. Al momento de nombrar a Santafé y decir que era una ciudad “muy noble y muy leal” o al enseñar su escudo de armas, las simbologías y las evocaciones que de esas insignias se desprenden comenzaban a crear el *lugar* en el sentido anotado por Muir (7), es decir, el espacio empezaba a tener nombre, “orden” y capacidad evocativa.

Tales insignias no sólo permitían a sus poseedores distinguir su ciudad sobre otras, sino que exaltaban la transformación del espacio en territorio y su incorporación en el todo imperial sin recurrir de forma expresa a la argumentación jurídica o militar. Como se sabe, bajo la monarquía la proximidad al rey era un estado ideal, de tal manera que mediante este exclusivo código la ciudad americana comenzaba a nivelarse con las ciudades de la Península y se acercaba simbólicamente al rey. Por ejemplo, la simbología del águila negra rampante sobre un campo dorado, en el escudo de armas de Santafé de Bogotá, es explicada así por fray Pedro Pablo de Villamor:

[...] en el águila, reina de las aves, que sin pestañear contempla al sol, se signifi[ca] la real atención con que esta ciudad mira y rendida atiende los rayos de su Sol de justicia y católico monarca, de quien recibe por contemplarlo sus mayores lucimientos¹⁶.

La ciudad recién fundada acrecienta su valor por rendirse al monarca católico, cuyo poder evocativo y cuya significación cultural, desde luego, eran superiores con respecto, digamos, a los de Gonzalo Jiménez de Quesada, su fundador.

16 Fray Pedro de Villamor (1723).

En esa simultaneidad de prácticas y de acciones en apariencia naturales (otorgar nombre, establecer presencia jurídica y militar, pedir y conceder títulos), se percibe que para el conquistador “el espacio mismo se convierte en un texto que primero debe ser escrito antes de ser interpretado” (Carter). Esto significa que, en cuanto no sea nombrado o no se le otorgue una identidad reconocible por el universo cultural del conquistador, este espacio no pasa a ser objeto de su deseo, su ambición o su orgullo. Esta dialéctica se pone de manifiesto en el Nuevo Mundo a partir del hecho mismo del “descubrimiento”, cuando tras su primer viaje Cristóbal Colón les recomienda a sus superiores: “Vuestras altezas manden hacer en estas partes ciudades y se convertirán en tierras” (Anzoátegui, 86). Con su presencia y su recomendación, Colón no sólo inaugura y pone la primera letra sobre el “virgen” texto de la geografía americana, sino que a la vez determina cómo la historia y la definición de “*estas partes*” le resultan inexistentes o indefinibles mientras no se las nombre y se las explique con los enclaves peninsulares que en ellas hay que fundar.

En el cronista neogranadino Juan de Castellanos se expresa también esa concepción de “escribir primero” sobre el espacio americano para luego interpretarlo y conferirle su valor, pues no otra es la dialéctica que le permite sobreponer su topografía moral¹⁷ al territorio de los Mwiskas. A partir del origen, de la historia, de la presencia y de las fundaciones (escrituras) de sus *Elegías* sobre este espacio, los territorios Mwiskas dejan de ser lo que eran y se convierten en el Nuevo Reino de Granada. Para Castellanos, antes del arribo del español al Valle de los Mwiskas, el territorio

17 Luis Fernando Restrepo (1999) demuestra que en las *Elegías de varones ilustres de Indias* (1586) la conquista se legitima, narrativa e ideológicamente, por el empleo que Juan de Castellanos hace del concepto del peregrino cristiano. A su vez, este concepto sostiene lo que Restrepo acierta a llamar “la producción de una topografía moral”, sobre la cual Castellanos fundamenta la apropiación, la ordenación y la redistribución del espacio conquistado. Por otra parte, desde la sistematización del discurso de la geografía, el “architexto que da origen a la geografía, la cartografía y la corografía colombianas” es el llamado *Epítome de la conquista del Nuevo Reyno de Granada*, errónea y tradicionalmente atribuido a Gonzalo Jiménez de Quesada. En la más reciente lectura de este documento, Carmen Millán de Benavides (2001) demuestra que el verdadero autor del texto fue el cosmógrafo Alonso de Santa Cruz (1505-1567), quien formuló un buen número de las preguntas que luego pasaron a integrar los cuestionarios en los cuales se fundamentaban las relaciones geográficas; además, la autora señala que el *Epítome*, no obstante su brevedad y su aparente “desorden”, fue pensado para formar parte de un atlas geográfico del mundo auspiciado por Carlos V y Felipe III. Entonces, el *Epítome* se constituye en el primer intento científico de escribir sobre el espacio del Nuevo Reino de Granada para interpretar su realidad y su incorporación a los dominios imperiales.

que estas naciones habitaban no sólo era desconocido e innumerable, sino que su historia —de poseer alguna— resultaba ilegítima según su relato¹⁸.

En este sentido, también se afirma que toda escritura y toda representación del espacio se hallan siempre precedidas o prefiguradas por las instancias culturales de quien lleva a cabo la enunciación y la representación: en el caso citado de Colón, la prefiguración manifiesta es la idea de ciudad unida al poder real; en Castellanos, el heroísmo y la devoción del caballero medieval. Esas prefiguraciones, como ya hemos dicho, abarcan toda la producción cultural europea sobre el Nuevo Mundo, de tal manera que también están presentes en los planos de ciudades, las cartas geográficas, los mapas¹⁹, las relaciones, las crónicas, las historias, los poemas épicos, los informes, los diarios de viaje, las representaciones pictóricas²⁰ y, desde luego, las descripciones

18 Como es sabido, los textos de la colonia desvirtúan de varias formas la legitimidad de la posesión de sus territorios por los pobladores originarios. Para Castellanos, como para fray Pedro Simón y Lucas Fernández de Piedrahíta, “la naturaleza bárbara” de los indígenas, la idolatría o las guerras intestinas entre las naciones autóctonas garantizan el supuesto derecho que el conquistador tiene de invadir sus tierras. Ésta es precisamente la función retórica de los apartes que en sus textos narran el “origen” o las “historias” de los “reinos” precolombinos. En las *Elegías de varones ilustres de Indias* el canto primero cumple esa función, mientras que en la *Noticia historial* otro tanto sucede en los libros primero y segundo, con sus cinco y nueve capítulos respectivamente.

19 Sobre la imposibilidad de seguir considerando los mapas como ideológicamente neutrales o como reproducciones miméticas de la realidad física, para asumirlos mejor como construcciones discursivas, véanse especialmente los análisis de J. B. Harley (1992, 1988, 1989), quien entre otras cosas afirma: “Both in the selectivity of their content and their signs and styles of representation maps are a way of conceiving, articulating, and structuring the human world which is biased toward, promoted by, and exerts influence upon particular sets of social relations. By accepting such premises it becomes easier to see how appropriate they are to manipulation by the powerful in society” (278).

20 En las representaciones pictóricas, por ejemplo, según lo precisa Kagan (1998), también es posible realizar una lectura que revele las concepciones del espacio, sus ordenamientos y las aspiraciones socioculturales del conquistador y del colonizador en el Nuevo Mundo. Kagan inicia su estudio indicando que se disminuye el significado de esta producción (planos ilustrados de ciudades, pinturas de escenas urbanas o de personajes notables de la ciudad) si sólo se toma en cuenta las técnica de elaboración, el estilo, la escuela pictórica o bien la fidelidad y el mimetismo de la realidad física que representan. Él fija su atención en la idea de ciudad, en el contexto sociocultural en que fueron creadas y en la función que cumplieron tales imágenes en el momento de ser elaboradas. El concepto de ciudad renacentista resulta fundamental en este punto, en cuanto la distinción entre la ciudad entendida como *civitas* y la ciudad entendida como *urbanitas* explica por qué las imágenes de una misma ciudad en fechas muy próximas pueden resultar significativamente distintas. Lo importante es que todas ellas surgen en un momento determinado de la historia de la ciudad con la intención de satisfacer, reproducir

de ciudades y su *Hinterland*. Todas estas prácticas empiezan a consolidarse cuando el espacio conquistado deja de ser una extrañeza y se convierte en una posesión que hay que continuar nombrando y defendiendo. Son, en fin, expresiones de una economía cultural cuya función es ordenar, exaltar y hacer culturalmente tangible la incorporación de un espacio “desconocido” a la historia y los dominios del invasor²¹.

Ahora bien, este proceso y estas manifestaciones culturales, que hemos denominado “escritura sobre el espacio”, desde ningún punto de vista pueden considerarse prácticas mecánicas que se fijan invariablemente sobre el espacio. Así como ocurre en la configuración de un lugar, escribir sobre el espacio demanda una sucesión de factores no interrumpible en la que intervienen a un tiempo múltiples y diversos sujetos sociales. Ante todo, comprende la interacción y la negociación con individuos, grupos y agentes socioculturales que defienden, anhelan, cohabitan o comparten el espacio en cuestión. Vista en conjunto, la pluralidad de interacciones es lo que a fin de cuentas produce y distingue esta escritura no sólo en el momento histórico o el espacio al que nos referimos, sino en cualesquiera espacio y tiempo en los que tenga lugar la interacción humana (M. de Certeau, 1984).

Durante la conquista y la colonia, bien sea en “silenciosa” contención o en franca confrontación armada, los sectores sometidos intervienen en ese proceso de tal forma que la supuesta pasividad de esas naciones ante la presencia del invasor exige una revaluación²². Cuando se examina la transformación en el significado del espacio y del tiempo de las culturas autóctonas se debe tener en cuenta que el receptor de la transformación es fundamentalmente el mismo productor, el conquistador.

o exaltar las aspiraciones de los habitantes que las consumen o las producen. Con su estudio, Kagan no sólo corrige e ilumina la interpretación de este importante género, sino que establece otro punto de vista respecto de las producciones culturales del europeo en las que se textualiza el espacio americano y se pone de manifiesto el anhelo de transformarlo en el *lugar* de quien efectúa la representación.

21 Véase W. Mignolo (1995), en especial la sección tercera.

22 Mediante un análisis que discurre en torno de las significaciones culturales derivadas de la disposición del espacio topográfico o pictórico y de las páginas mismas de los documentos legales del conquistador, Tom Cummins y Joanne Rappaport (1998) estudian la reconfiguración del espacio cívico y sagrado llevada a cabo por las culturas autóctonas en las provincia de Pasto y la sabana de Bogotá. En este artículo, orientado a examinar el discurso de los vencidos, demuestran que —no obstante la jerarquización física y simbólica del espacio definida por el invasor— las comunidades originarias desarrollaron estrategias para mantener e incluso imponer sus valores ancestrales con respecto al uso y al significado del espacio.

Desde luego, las nuevas jerarquías impuestas en el manejo político y la administración de sus territorios modifican el discurrir de los pueblos conquistados y entonces surge, sin duda alguna, una nueva ordenación territorial²³. También resulta evidente que la cristianización demuestra la transformación de las concepciones del tiempo precolombino pero, como se ha especificado para muchas culturas del área andina o las comunidades africanas del Caribe, no está desprovista de importantes y significativos rasgos de contención.

Asimismo, las constantes negociaciones en la república de españoles atinentes al aprovechamiento, al beneficio y al uso del espacio conquistado son una característica inherente y un factor para destacar. En la Nueva España, Bernal Díaz del Castillo fue uno de los primeros en expresar de una forma sistemática dichas negociaciones al codificar en una narración histórica el objeto de sus reclamaciones, el cual no era otro que la búsqueda de un mejor “lugar” en el nuevo territorio y dentro del orden social que se establecía entonces. Con su exaltada y voluminosa defensa de los encomendados, Juan de Castellanos hizo otro tanto en la Nueva Granada.

Por ende, cuando nos referimos a la escritura sobre el espacio por parte del conquistador o del colonizador no se trata de enunciar un proceso que se realiza mediante una progresión lineal similar a la escritura sobre una hoja en blanco. Al contrario, es más bien una expresión dispareja y en constante movimiento, en la cual el número de superposiciones, alteridades, giros y “gramáticas” resulta tan diverso como el número de sujetos y agentes sociales que intervienen en el espacio en cuestión. Dado el carácter envolvente y la multiplicidad de frentes en este proceso, cuando se trata de distinguir los niveles de negociación entre ellos, la sectorización representa no sólo el camino más práctico por ahora, sino quizás el medio obligatorio. La inicial escritura del conquistador, la de la Corona o la del español peninsular, ante la cual el criollo establece su propia negociación, constituye apenas un ejemplo de esa dinámica en la cual cada sector social incesantemente construye, amplía, defiende, anhela o, repetimos, imagina su lugar.

23 Teniendo en cuenta tanto las naciones conquistadas como las imposiciones del conquistador, Marta Herrera (1996) desarrolla un estudio comprensivo en el cual examina el ordenamiento territorial de la Nueva Granada durante el siglo XVIII. Si bien no incorpora una lectura del espacio, con sus usos y sus representaciones, como la que aquí proponemos, su trabajo aporta documentación e información muy valiosas sobre las estrategias de dominación, control y explotación socioeconómica de la tierra, lo mismo que sobre las reacciones de las naciones Mwisikas.

La urbanización de la fe o las señas de identidad de la ciudad cristiana en la Nueva Granada

En las historias, las crónicas, los relatos, las relaciones, los memoriales y otros textos del criollo, el tema de la ciudad es incorporado de diversas maneras. Como ya lo indicamos, Piedrahíta lo hace mediante una digresión que interrumpe el relato sobre la fundación de Santafé de Bogotá con la “disculpa” de referir el “crecimiento a que ha llegado esta villa”. Así, Piedrahíta empieza a generar significado en torno de la ciudad que nos presenta: no sólo logra relacionar el crecimiento de la villa con su propio presente y su misma condición de criollo, sino que además comienza a distanciarse de los conquistadores al dejarlos suspendidos en el relato.

A partir de esa ubicación espaciotemporal, Piedrahíta mide *el crecimiento a que ha llegado esta villa* con la descripción del estado en que se encuentran el *civitas* y el *urbanitas*; es decir, incluye en su vista de la ciudad el desarrollo material y físico, así como el perfil de sus habitantes. En adelante veremos que los efectos de esa representación determinarán el *lugar* y la identidad ideal del criollo religioso preilustrado en la Nueva Granada. La ciudad —como símbolo, materialidad y referente narrativo— contendrá en su discurso la síntesis de sus mayores aspiraciones socioculturales en el contexto colonial.

Antes de hacer un retrato de sus habitantes, Piedrahíta realiza una descripción panorámica del aspecto físico de la ciudad y destaca que

[...] sus calles son anchas, derechas y empedradas de presente todas con tal disposición, que ni en el invierno se ven lodos, ni fastidian polvos en el verano, sus edificios altos y bajos son costosos y bien labrados a lo moderno, de piedra, ladrillo, cal y teja, de suerte que no los exceden los de Castilla [315].

Tras aludir a los ríos que bañan la ciudad, a los cinco puentes y las cuatro plazas que la “hermosean”, su breve presentación cumple con mencionar algunos de los aspectos indispensables que habían de tenerse en cuenta para destacar el buen sitio y la trama de la ciudad colonial, abundante en aguas, resguardada contra los rigores del clima y bien trazada, con calles anchas y derechas.

En este sentido, la exaltación del urbanismo y del trazado de la ciudad en el texto de Piedrahíta no difiere de los tópicos con los cuales generalmente eran presentadas las ciudades en su época. Para dar sólo un ejemplo, y no precisamente de un criollo,

la descripción de México que en el año de 1554 hizo Francisco Cervantes de Salazar (1514-1575), en sus famosos *Diálogos*, ya incluía los mismos *topoi*:

—¡Cómo se regocija el ánimo y recrea la vista con el aspecto de esta calle! ¡Cuán larga y ancha!, ¡qué recta!, ¡qué plana!, y toda empedrada, para que en tiempo de aguas no se hagan lodos y esté sucia [...].

—¿Qué te parecen las casas que tiene a ambos lados, puestas con tanto orden y tan alineadas, que no se desvían ni un ápice?

—Todas son magníficas y hechas a gran costa, cual corresponde a vecinos tan nobles y opulentos [...].

—Estamos ya en la plaza. Examina bien si has visto otra que le iguale en grandeza y majestad.

—Ciertamente que no recuerdo ninguna, ni creo que en ambos mundos pueda encontrarse igual²⁴.

Para muchos moradores de las ciudades americanas, criollos o no, lo importante era borrar toda imagen de un poblado paupérrimo y exaltar la calidad de su urbanismo, siempre en términos de igualdad o superioridad con respecto a Castilla. Cuando se trata de describir a los habitantes que residen en ellas, la presencia del criollo concede alteridad a las descripciones, en relación tanto con los peninsulares como asimismo, en buena medida, con otros criollos en las restantes ciudades americanas o en el propio reino.

A propósito de los tres mil vecinos españoles y los más de diez mil indios que poblaban Santafé de Bogotá, Piedrahíta destaca que se distribuían en tres parroquias, de las cuales la de la Catedral era la más importante, porque en sus alrededores vivían “los que vulgarmente se llaman criollos”. Y así describe a éstos:

[...] son de vivos ingenios; hablan el idioma español con más pureza castellana que todos los demás de las Indias; inclínanse poco al estudio de las leyes y medicina, que sobresalen en Lima y Méjico; y mucho al de la Sagrada Teología, filosofía y

24 Véase Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos* (25). Cabe advertir que en el recorrido durante el cual dialogan los personajes (Zuazo y Zamora, el vecino Alfaro y un forastero) también hay momentos en que se critica la infraestructura de la ciudad. No obstante, ésta mantiene en Cervantes de Salazar su grandeza, ante todo en el *civitas*.

letras humanas; extrémense en la celebración ostentosa del culto divino, y en agasajar forasteros [316].

A las virtudes esenciales de esos criollos, que además tienen hábitos de caballeros cortesanos en sus juegos y torneos, se liga la ejemplaridad de las mujeres: “generalmente hermosas, con buen aire y discretas con agudeza cortesana [...], exceden a los hombres en la puntualidad de no faltar a sus palabras” (316).

Resulta fácil colegir desde el comienzo que, por sus cualidades, esos pobladores de la ciudad, incluidos los indígenas (de quienes no se dirá nada distinto de su número o su pacífica ubicación), son ejemplares representantes de los valores y del comportamiento de los mejores súbditos de la Península. No obstante, como está claramente expresado, esta ejemplaridad recae sobre el grupo social de los criollos y no sobre los peninsulares. Si bien es cierto que en el contexto de la Nueva Granada la sustitución hecha por Piedrahíta resulta de importancia, para 1668 ya constituía un recurso usual la preterición de los criollos en estos términos. La autoexaltación de su inteligencia, sus virtudes y sus capacidades surgió más o menos en la tercera década del siglo XVII como una defensa del criollo ante el determinismo geográfico de la época, dominado por la astrología. En un principio, ésta fue aplicada para explicar el comportamiento y el carácter “bárbaro” de los pueblos nativos, pero pronto su influjo recayó también sobre los españoles nacidos en América.

En 1612, el franciscano Juan de la Puente, uno de los divulgadores de esta teoría —legítima en su tiempo—, proclamaba que los cielos de América “inducen a la inconstancia, la lascivia y la mentira; vicios característicos de los indígenas y que las constelaciones hacen [propios] de los españoles que nacen allí”²⁵. En respuesta, los criollos de todo el orbe americano nunca dejaron de aprovechar oportunidad alguna de incorporar en sus textos la versión opuesta, destacando sus propias virtudes y, desde luego, la abundancia y los prodigios de su medio natural²⁶. Valga de ejemplo acotar que en Perú, hacia 1630, Buenaventura de Salinas y Córdova, franciscano como Juan de la Puente, pero criollo y nacido en Lima, dijo sobre sus compatriotas todo lo contrario

25 Juan de la Puente (1612), citado por Brading (298).

26 La exaltación del medio natural se desarrolla a todo lo largo de la crónica de Piedrahíta, pero se revela enfática en su comienzo, cuando introduce la delimitación geográfica del Nuevo Reino de Granada. “*The politics in landscape*” es un tema de la crónica colonial y particularmente de la crónica de los criollos que desarrollo en mi tesis doctoral.

de lo afirmado por su hermano de orden. Según él, los criollos eran “con todo extremo agudos, viudos, sutiles y profundos en todo género de ciencias”, y “este cielo y clima del Perú los levanta y ennoblece en ánimos”²⁷.

En la Nueva Granada, Piedrahíta hace otro tanto, aunque no deja de precisar, al igual que Salinas de Córdoba, la especificidad de los criollos y de la patria donde se produce el discurso. Y justamente éste resulta muy significativo si se tiene en cuenta la especificidad de la patria a la cual pertenecía Piedrahíta, pues en función exclusiva de ella instaurará la ciudad como un lugar único con respecto a todo el orbe y en relación con las demás ciudades de su propio Nuevo Reino de Granada. Así, a pesar de que Piedrahíta apela, como otros criollos, a temas o usos retóricos comunes, lo importante es que éstos también constituyen un puente que singulariza tanto el ordenamiento de un espacio específico como la definición de una identidad colectiva concreta. Entonces, ¿qué clase de patria propone para estos nobles vecinos que habitan alrededor de la parroquia principal de la ciudad?

En primer lugar, como ya dijimos, una en que los vecinos peninsulares son sustituidos por criollos de intachable conducta, quienes a partir del momento inicial de su presentación se convierten en los únicos receptores y mantenedores de lo “muy noble y muy leal”. Se trata de vecinos que con su sola presencia y sus virtuosas inclinaciones borran en ese espacio cualquier vestigio de comportamiento no ideal, empezando por la protesta o el reclamo. A diferencia de otros criollos, en cuanto atañe estrictamente a la ciudad, Piedrahíta no recurre al discurso arbitrista para censurar la política imperial, ni se queja sobre el comportamiento de los funcionarios peninsulares ni condena a los advenedizos; el ocultamiento y la superposición representan la estrategia fundamental en la construcción de su *lugar*. Así, la población de criollos instauraría el primer manto de armonía sobre el espacio urbano.

El narrador tampoco deja de enaltecer el exitoso discurrir en su ciudad de la política sexual peninsular: es decir, la natural jerarquización en los oficios, el comportamiento y la función que corresponden a hombres y a mujeres dentro del orden social. Por ejemplo, cuando señala como principal cualidad de las mujeres el no faltar a sus palabras, se propone destacar la instauración en Santafé de la moral cristiana, la autoridad masculina y los códigos de honor peninsulares. De acuerdo con Piedrahíta,

27 Esta defensa del criollo por parte de Salinas de Córdoba pertenece a su *Memorial, informe y manifiesto al Rey Nuestro Señor*. He tomado la cita de J. Mazzotti (1996).

en esta ciudad de ultramar la infidelidad o el desacato a la potestad masculina no tenían cabida. De modo paralelo, Piedrahíta también mide el crecimiento que ha alcanzado la villa por la capacidad de sus habitantes para “expulsar” del territorio a los cuerpos femeninos nativos que, en las primeras relaciones sobre América, eran vistos a partir del exotismo en función bien de una sensualidad sin límites o bien de la agresividad de unas Amazonas superiores a los hombres.

Sobre el comportamiento ideal de los vecinos de la ciudad de Santafé de Bogotá, una cosa muy distinta había dicho hacia 1636, en *El carnero*, Juan Rodríguez Freyle (1556-1638). Este criollo redactó su “discurso”, según él mismo afirma, “por no ser desagradecido a mi patria”, mas no percibía en ella lo mismo que Piedrahíta, su coteráneo. Por el contrario, se aterraba ante los hechos de deshonor, hechicería, codicia, envidia, engaño, celos o ambición y los demás comportamientos indeseables recurrentes tanto en el Nuevo Reino como en la ciudad. Esto no significa que estuviera a favor de las teorías deterministas de la época, que calificaban como naturalmente viciosos a indígenas y criollos por igual, pues en su “discurso” hay una clara conciencia de identidad criolla y una defensa de sus prelación sobre el peninsular²⁸.

Sin embargo, y esto es por ahora lo interesante en el contexto que aquí estudiamos, entre el criollo que deseaba vivir de los beneficios agrícolas y el entregado a las devociones de Dios se interponían aspiraciones específicas, en función de las cuales cada uno describía e imaginaba su *lugar*. Así, ante la ciudad de Freyle y aquella que nos presenta Piedrahíta, es difícil no hacer la asociación y pensar que el segundo lleva a cabo su construcción justamente para ocultar la ciudad que treinta y dos años antes había mostrado otro criollo vecino de la misma ciudad²⁹.

28 La prelación que había de tener el criollo en la Nueva Granada resulta tan importante para Freyle que en buena parte ese “mundo al revés” descrito por él encuentra precisamente su origen en la injusta política imperial, con el desmedido favoritismo de los funcionarios peninsulares y el desplazamiento de los criollos por parte de los españoles advenedizos. En este sentido, la Corona y la inmigración eran las causantes de la decadencia económica y moral en que vivía el reino que él presenta.

29 No estoy sugiriendo una intertextualidad de Freyle en Piedrahíta, al menos no de un modo tradicional, ya que históricamente los dos textos no se encuentran. Como se sabe gracias a Felipe Pérez, *El carnero* fue publicado por primera vez apenas en 1859, aunque todo parece indicar que durante dos siglos circuló en forma manuscrita (Moreno-Durán, 1992). No obstante, más allá de si Piedrahíta tuvo acceso a uno de esos manuscritos o no lo tuvo, lo cierto es que ambas crónicas son producciones culturales en torno de un mismo contexto espaciotemporal y por ello es posible establecer un diálogo entre sus perspectivas.

El ocultamiento y la superposición como estrategias fundamentales de Piedrahíta se ejercen así tanto sobre otros textos como sobre el espacio mismo descrito. A propósito del espacio, cuando sigue exaltando el crecimiento urbano que ha alcanzado su villa, el efecto del ocultamiento resulta evidente en la ordenación de la ciudad. Como si tratara de establecer que esa población de criollos no sería tal en caso de que sobre el espacio físico que ocupa no se dejaran escritas las huellas de su identidad ejemplar, la enumeración, la ubicación y la descripción de aquellos edificios que revelan el católico sentir de quienes los erigieron se constituye en un tema central en la relación de Piedrahíta. Por ejemplo, antes de aludir a los criollos, ya ha mencionado la Catedral e iniciado con ella un extenso recorrido por los sitios donde las obras pías adornan la ciudad. Complaciente y detallada es su exposición sobre los atributos ornamentales y arquitectónicos de la Catedral, que se constituye en el edificio más importante y más finamente descrito por Piedrahíta, con sus tres naves, las cinco capillas que albergan a santos y a patronos, el coro (“fabricado en el cuerpo de la iglesia, a la manera que lo tienen las catedrales de España”) y los dos órganos.

Como para él la ciudad no se divide en barrios sino en parroquias, cuando deja de hablar de la Catedral, nuestro cronista sigue ordenando la villa en función de los templos que la rigen (el de Nuestra Señora de las Nieves, el de Santa Bárbara y el de San Victorino) e incluso los límites de la ciudad quedan definidos por la presencia de un templo, un monasterio o un convento. Nos dice:

Además de las iglesias parroquiales, tiene sobre la cumbre del monte que domina la ciudad, por la parte de las Nieves, un templo y un convento dedicado a Nuestra Señora de Monserrate, donde algunos religiosos descalzos de San Agustín viven retirados. Y sobre la cumbre del monte que mira a la Catedral, otro templo de Nuestra Señora de Guadalupe, y en la ladera que media entre éste y la ciudad, hay una casa y ermita consagrada a Nuestra Señora de Egipto [319].

De hablar de las iglesias principales, con su ubicación, Piedrahíta pasa a describir las capillas que se hallan en el interior de los conventos o las casas de las órdenes religiosas y las que tienen los tres colegios que “hay en dicha ciudad”. La del colegio de la Compañía de Jesús se distingue, valga de ejemplo, porque

[...] su fábrica de templo y casa es tan buena que no tengo noticia de otra mejor en su religión, no solo en Indias, sino en Flandes, España y Francia (fuera del de

Jesús en Roma); venéranse allí cinco cuerpos enteros de los santos mártires Mauro, Fortunato, Dionisio, Euthimio y Anastasio [320].

A estos cinco mártires se suman las santas, los patronos y los santos que albergan las iglesias mencionadas, entre las cuales la más importante era Santa Isabel, reina de Hungría, venerada en la Catedral como patrona de todo el reino. De modo emblemático, Piedrahíta termina su recorrido por estos espacios y monumentos de la fe diciendo que “hay dentro de la ciudad más de doscientas ermitas, capillas y oratorios, que es la prueba más clara del religioso afecto de sus moradores” (321).

De esa manera, la cuidadosa descripción de este patrimonio religioso diseminado a lo largo y ancho del espacio público y privado se constituye no sólo en el soporte de la narración, sino en el eje de la ordenación física y cívica de la ciudad, para mostrarla como el *lugar* que expresa la triunfal instauración en la Nueva Granada de una república cristiana, tal y como la propone san Agustín en la ciudad terrena. Esta ciudad agustiniana requiere que en ella se hagan visibles los símbolos y signos que Piedrahíta precisamente ha destacado: la ciudad virtuosa en cuanto un nicho de la fe y, a la vez, un epicentro para su propagación; la ciudad como centro religioso cuya identidad se revela con la abundante presencia de iglesias, capillas y ermitas; la ciudad caritativa, simbolizada por el mantenimiento de hospitales y hospicios, a los cuales Piedrahíta también se refiere; la ciudad, en fin, como una república con rasgos de independencia respecto de la Corona pero defensora de la cohesión y la armonía entre los poderes civiles y eclesiásticos que la ligan al imperio. Y Piedrahíta concluye la descripción de la ciudad justamente con una también loable relación dedicada a los servicios que mediante su ordenada administración y con sus jerarquías presta Santafé de Bogotá a todo el Nuevo Reino de Granada y, a su vez, a la Corona.

Lo más importante de este equilibrio triunfal es que el criollo religioso se muestra a sí mismo como su principal gestor. Al contrario de Castellanos³⁰ o Freyle, lo cual equivale a decir a diferencia de aquellos fundadores que Piedrahíta dejó suspensos

30 En la historia de la Nueva Granada, siempre se tendrá que incorporar entre los criollos a Juan de Castellanos, que no era criollo y que tampoco fue hijo de varón ilustre. Él pertenecía a esa clase de peninsulares que, debido a su experiencia y a su formación en el Nuevo Mundo, hacían suyos en su obra los reclamos y los sentires de un sector de criollos. Al igual que Freyle, Castellanos consideraba que la Corona y los nuevos inmigrantes favorecidos por ella, en detrimento de los locales y particularmente de los encomenderos, eran los principales responsables de la decadencia económica del reino.

al comienzo de su digresión, los varones ilustres que él destaca en la ciudad no son particularmente los conquistadores o los fundadores ni sus hijos encomenderos. Las santas y los santos³¹ de los templos y aquellos vecinos que han contribuido al levantamiento de un edificio, una capilla o una obra dedicada al culto, los han sustituido en esta preferencia. Así, la de Piedrahíta es una representación de la ciudad guiada por los temas de necesaria mención en las historias eclesiásticas. Como la suya, hay muchas descripciones de ciudades en las Indias Occidentales o en la misma Península³² cuyos autores fueron sacerdotes, obispos o autoridades del clero. En tal sentido, Piedrahíta no es una excepción, pero la incorporación de esa "historia eclesiástica" en el proceso de textualización, dominio y posesión del espacio de la Nueva Granada, mediante la exaltación de la identidad del criollo, es lo que le otorga su mayor valor.

Aparte de ofrecer una singular imagen de una ciudad virtuosa y piadosa, su descripción contribuye a nombrar, poseer y hegemonizar el espacio de la conquista, así como a transformarlo en el lugar ideal del criollo religioso preilustrado. Al igual que en los mapas, las imágenes pictóricas, las relaciones geográficas, etc., la descripción de la ciudad posee en Piedrahíta el poder de socializar a sus habitantes y acomodar su espacio mediante el uso de reconocidas convenciones, significativos ocultamientos y superposiciones. Los conflictos y las tensiones socioculturales entre conquistadores y conquistados, entre peninsulares y criollos o entre los mismos estamentos del poder

31 Aún falta hacer, para el caso de la Nueva Granada, una lectura cuidadosa sobre los usos y los significados de la escatología religiosa en la configuración de los lugares, del espacio y de la identidad social durante la conquista y la colonia. Mientras que en México y Perú se ha estudiado a la Virgen de Guadalupe y a la de Santa Rosa de Lima como expresiones del sincretismo desarrollado por los criollos para forjar su identidad, en la Nueva Granada falta la interpretación, en el contexto que proponemos, de la Virgen de Chiquinquirá, de Nuestra Señora de Monserrate y de los restantes santos, santas y patronos "traídos" a la ciudad.

32 En la Península se desarrolló el género de historias de ciudades con sus respectivas exaltaciones y alabanzas sobre los servicios de sus pobladores al rey y al catolicismo, pero en América no sucedió lo mismo hasta el siglo XVII, más que todo en los círculos religiosos, y es probable que Piedrahíta hubiera tenido acceso a ellas en su visita a España. De todas formas, a través de las relaciones geográficas, las historias y las crónicas, el tema se incorpora y se desarrolla en las ciudades de ultramar debido, entre otras cosas, a las preguntas que los cuestionarios de las primeras relaciones geográficas obligaban a contestar. Lo más cercano a las historias de ciudades que se elaboran en la Península y las que se escribieron en América fueron las historias eclesiásticas de órdenes religiosas, fundaciones de conventos, iglesias o monasterios. A través de ellas generalmente también se empezaba a describir y narrar la historia de la ciudad. Véase al respecto Santiago Quesada (1992).

imperial, quedan efectivamente anulados o sustituidos por el *lugar* fijo y unívocamente configurado de la devoción y la piedad.

De esta manera, los deseos y las aspiraciones de quien lleva a cabo la enunciación se imponen sobre el objeto o el espacio descrito, pues el valor que Piedrahíta otorga a la ciudad es el mismo valor del cual él se cree poseedor. En tanto sacerdote y criollo, y en imaginada comunión con otros criollos y religiosos como él, ve en la ciudad las señales de su propio oficio, atribuyéndoles condiciones de centro y frontera. Su descripción deja de ser, entonces, la “natural” descripción de un obispo historiador del siglo XVII y se convierte en una representación de la ciudad en la cual la ordenación del espacio expresa categorías sociales y simbólicas que sirven al criollo preilustrado para trazar, comentar y transformar un orden social, en el cual los peninsulares, desplazando a los criollos, tenían la exclusiva prelación para ordenar y poseer esos territorios en nombre del rey.

Punto seguido

En esta reseña sobre los antecedentes, la función y el significado propios de la descripción de Santafé de Bogotá hecha por el criollo preilustrado Lucas Fernández de Piedrahíta, he sido consciente de que he excluido la historia de las nociones de espacio, lugar y territorialización propias de las naciones dominadas. Naturalmente, sin ellas el estudio de la textualización del espacio neogranadino durante la conquista y la colonia queda incompleto. Mi intención, sin embargo, no ha sido continuar con aquellas historias que Walter Mignolo (1989) denomina monotemáticas, en cuanto éstas sólo se concentran en señalar los mecanismos y las expresiones culturales de dominio occidentales; he deseado, antes bien, plantear un punto de ingreso en el estudio de la representación del espacio urbano para la Nueva Granada y sus alteridades con respecto a la configuración de la identidad del criollo preilustrado.

Así, cuando preciso solamente las estrategias empleadas por el dominador para asegurar la posesión y el dominio del territorio conquistado y señalo la alteridad que el discurso del criollo le otorga a este proceso, reconozco que este estudio tendrá que completarse con investigaciones afines, como las de Joanne Rappaport (1990, 1999) o Barbara Mundy (1996) para el caso mexicano. En la Nueva Granada, la ausencia de una tradición pictográfica precolombina, a la manera de los códices aztecas, o de crónicas de resistencia, como las de la tradición peruana, hace obligatoria otra aproximación. Las enseñanzas metodológicas de Sabine MacCormack (1991) a propósito

de su estudio sobre las religiones andinas pueden ser un buen punto de partida. Hay que ir despejando y decantando de la escritura del conquistador mismo aspectos que contribuyan a iluminar la organización, los usos y las ideas del espacio propias de las naciones originarias. De todas formas, no dudo que precisar también la alteridad de la representación y las concepciones sobre la ciudad por parte del colonizador y del criollo constituye un camino que, en lugar de cerrar, abre múltiples perspectivas de interpretación.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena. "Literary Production and Suppression: Reading and Writing about Amerindians in Colonial Spanish America". En: *Dispositio*, 11, 28-29 (1986), pp. 1-25.
- . *Guaman Poma de Ayala: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Syracuse: The Syracuse University Press, 1986.
- . "The Warrior and the War Community: Construction of the Civil Order in Mexican Conquest History". En: *Dispositio*, 14, 36-38 (1989), pp. 225-246.
- . "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth and Seventeenth Century in Spanish America". En: *Latin American Research Review*, 28, 3 (1993), pp. 135-145.
- AGNEW, John. "Representing Space: Space and Culture in Social Science". En: James DUNCAN y David LEY (eds.), *Place, Culture, Representation* (London y New York: Routledge, 1993), pp. 251-271.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Traducción de Eduardo L. Suárez. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- BENDER, Barbara. *Landscape Politics and Perspective*. Providence y Oxford: Berg Publishers, 1993.
- BRADING, David. "Patriotism and the Nation in Colonial Spanish". En: Luis RONIGER y Mario SZNAJDER (eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres* (Portland, Oregon: Sussex Academic Press, 1998), pp. 13-45.
- . *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State (1492-1867)*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1991.
- CARTER, Erica; DONALD, James; SQUIRES, Judith. *Space and Place: Theories of Identity and Location*. London: Lawrence and Wishart, 1993.

- CERTEAU, Michael de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: The University of California Press, 1984.
- . *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: The Minnesota University Press, 1986.
- CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554. Tres diálogos latinos*. Transcripción de Joaquín García Icazbalceta. México: Universidad Autónoma de México, 1939.
- COLÓN, Cristóbal. *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*. Edición de Ignacio B. Anzoátegui. Madrid: Espasa-Calpe, 1964.
- COPE, Douglas. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1600-1720*. Madison: The Madison University Press, 1994.
- CUMMINS, Tom; RAPPAPORT, Joanne. "The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image and Writing in the Colonial Northern Andes". En: *Latin American Literary Review*, xxvi, 52 (1998), pp. 174-199.
- FERNÁNDEZ DE PIEDRAHÍTA, Lucas. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Edición de Sergio Elías Ortiz. Bogotá: Editorial Kelly, 1973; dos volúmenes.
- GÓMEZ-FERRER, Álvaro. "Estrategias de la colonización: líneas de penetración y desplazamiento, áreas de colonización española y portuguesa hasta 1573". En: Francisco SOLANO y María Luisa CERRILLOS (eds.), *Historia urbana de Iberoamérica* (Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 1987), volumen I, pp. 231-264.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. *Myth and Archive: a Theory of Latin American Narrative* (Cambridge, New York: s. d., 1990).
- GUIAR, Lynne. "Criollos: The Birth of a Dynamic New Indo-Afro-European People and Culture on Hispaniola". En: *Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology*, 1, 1 (2000), pp. 1-17.
- HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity*. Cambridge (Massachusetts) y Oxford (Inglaterra): Blackwell, 1990.
- HENNESSY, A. *The Frontier in Latin American History*. London: E. Arnold, 1978.
- KAGAN, Richard L. *Imágenes urbanas del mundo hispánico (1493-1780)*. Madrid: Ediciones El Viso, 1998.
- KUZNESOF, Elizabeth. "Ethnic and Gender Influences on Spanish Creole Society in Colonial Spanish America". En: *Colonial Latin American Review*, 4, 1 (1995), pp. 153-176.

- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoatl and Guadalupe. The Formation of Mexican National Consciousness. 1531-1813*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- LAVALLÉ, Bernard. "Del espíritu colonial a la reivindicación criolla o los albores del criollismo peruano". En: *Histórica*, II, 2 (1978), pp. 39-61.
- . "Planteamientos lascasianos y reivindicación criolla en el siglo XVII (el borrador de fray Raimundo Hurtado)". En: *Histórica*, IV, 2 (1980), pp. 197-220.
- . "La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana del siglo XVI". *Histórica*, IX, 2 (1985), pp. 137-153.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *La conquista de México*. Edición de José Luis de Rojas. Madrid: Historia 16, 1987.
- MACCORMACK, Sabine. *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: The Princeton University Press, 1991.
- MAZZOTTI, José A. "La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII". En: José A. MAZZOTTI y Juan ZEVALLOS A. (eds.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar* (Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996), pp. 173-196.
- . "Resentimiento criollo y nación étnica: el papel de la épica novohispana". En: José A. MAZZOTTI (ed.), *Agencias criollas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000), pp. 143-160.
- MIGNOLO, Walter. "Colonial Situations, Geographical Discourse, and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis". En: *Dispositio*, 14, 36-38 (1989), pp. 93-140.
- . *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- MORAÑA, Mabel (ed.). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997.
- MORENO-DURÁN, R. H. "La prosa en la colonia: *El carnero*". En: *Gran Enciclopedia de Colombia* (Bogotá: Círculo de Lectores, 1992), pp. 27-38.
- MUIR, Edward; WEISSMAN, Ronald F. "Social and Symbolic Places in Renaissance Venice and Florence". En: John AGNEW y James DUNCAN (eds.), *The Power of Place* (Boston: Unwin Hyman, 1989), pp. 81-103.
- PAGDEN, Anthony; CANNY, Nicholas (eds.). *Colonial Identity in the Atlantic World*. Princeton: The Princeton University Press, 1987.
- . *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven y London: The Yale University Press, 1990.

- PHELAN, John L. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Madison y London: The University of Wisconsin Press, 1976.
- PRED, A. "Structuration and Place: on the Becoming of Sense of Place and Structure of Feeling". En: *Journal for the Theory of Social Behavior*, 13 (1983), pp. 45-68.
- . "Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Timegeography of Becoming Places". En: *Annals of the Association of American Geographers*, 74 (1984), pp. 279-297.
- QUESADA, Santiago. *La idea de ciudad en la cultura hispana de la edad moderna*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1992.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, New Hampshire: Ediciones del Norte, 1984.
- RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1990.
- RESTREPO, Luis Fernando. *Un Nuevo Reino imaginado*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1999.
- RODRÍGUEZ FREYLE, Juan. *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*. Edición de Jaime Delgado. Madrid: Historia 16, 1986.
- SCHWARTZ, Stuart. "Colonial Identities and 'Sociedad de Castas'". En: *Colonial Latinoamerican Review*, 4, 1 (1995), pp. 185-201.
- SEED, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World (1492-1640)*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1995.
- VILLAMOR, Pedro Pablo. *Vida y virtudes de la venerable Madre Francisca María de el Niño Jesús, religiosa profesora*. Madrid: Juan Martínez de Cafas, 1723.
- VIVES AZANCOT, Pedro. "El ámbito del imperio en la ciudad colonial: ¿una función desestructuradora?". En: *Historia y futuro de la ciudad iberoamericana*. Madrid: CSIC-UIMP, 1986.
- . "La ciudad iberoamericana como expresión de la expansión ultramarina". En: Francisco SOLANO y María Luisa CERRILLOS (eds.), *Historia urbana de Iberoamérica* (Madrid: Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España, 1987), volumen I, pp. 175-227.