

Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco del territorio novohispano: conventos, presidios y pueblos de indios

Everaldo Bastista da Costa * 

José Omar Moncada Maya + 

Resumen

El barroco en Latinoamérica invoca conceptos y nociones relativos a diferentes campos disciplinares y, geográficamente, puede ser trabajado como *síntesis estética de la historicidad política del espacio*. Así, este artículo analiza los objetos geográficos que explican el *condicionamiento barroco del territorio* resultante de la colonización ibérica de América; en especial de Nueva España. Metodológicamente se trata (1) del complejo condicionamiento del territorio novohispano forjado por tres instituciones coloniales de posesión y control cartografiadas en este estudio: los conventos, los presidios y los pueblos de indios; y (2) se introduce la noción de decolonialidad originaria. La investigación revela que estos objetos amalgamados formaron los embriones de ciudades condicionados por el devenir de una *mentalidad fundadora* y un “*ethos barroco*”, paradójicamente estimulantes de una resistencia indígena, negra y mestiza en el continente. Ese condicionamiento moderno (o barroco) del territorio —reflejo de su total posesión real e imaginaria a través de la praxis jurídica, teológica y productiva colonial— constituye la fase de sacralización del espacio novohispano (siglos XVI-XVII).

Palabras clave: condicionamiento barroco del territorio, conventos, decolonialidad originaria, Latinoamérica, Nueva España, presidios, pueblos de indios.

Ideas destacadas: artículo de investigación que analiza y critica el condicionamiento colonial/moderno del territorio novohispano, por medio de la distribución estratégica de conventos, presidios y pueblos de indios (siglos XVI-XVIII) fundada en el “*ethos barroco*”, lo que resultó en una decolonialidad originaria como expresión de resistencia indígena, negra y mestiza en Latinoamérica.



RECIBIDO: 6 DE JULIO DE 2019. | EVALUADO: 3 DE FEBRERO DE 2020. | ACEPTADO: 10 DE JUNIO DE 2020.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Costa, Everaldo Batista da; Moncada, José Omar. 2021. “Decolonialidad originaria latinoamericana y condicionamiento barroco del territorio novohispano: conventos, presidios y pueblos de indios.” *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 30 (1): 3-24. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.80924>.

* Universidad de Brasilia, Brasilia – Brasil. ✉ everaldocosta@unb.br – ORCID: 0000-0003-0734-6680

+ Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México – México ✉ acad@igg.unam.mx – ORCID: 0000-0002-7278-6407

✉ Correspondencia: Everaldo Batista da Costa. Universidad de Brasilia, Departamento de Geografía. Asa Norte, ICC/Norte, Brasilia, Distrito Federal, Brasil.

Original Decoloniality in Latin America and Baroque Conditioning of the Territory of New Spain: Convents, Presidios and Indigenous Towns

Abstract

Baroque in Latin America calls on concepts and notions related to various disciplinary fields, and geographically, it can be reviewed as an *aesthetic synthesis of the political historicity of space*. This study analyzes those geographical objects that explain what is defined as *baroque conditioning of the territory*, resultant of Iberian colonization in the Americas, especially New Spain. Methodologically, it is about (1) the complex conditioning of the territory of New Spain forged by three amalgamated colonial institutions of possession and control (mapped in this study): convents, presidios, and indigenous towns, and (2) the introduction of the notion of original decoloniality. Research reveals how those objects (amalgamated) constitute embryos of cities conditioned by a *funding mentality* and a “*baroque ethos*”, paradoxically stimulants of an indigenous, black, and mestizo resistance on the continent. Such modern (or baroque) conditioning of territory —reflexing its total possession real and imaginary, through juridical, theological, and productive colonial praxis— becomes the period of sacralization of New Spain space (centuries XVI-XVII).

Keywords: baroque conditioning of the territory, convents, original decoloniality, Latin America, New Spain, presidio, indigenous towns.

Highlights: research article that analyzes and criticizes the colonial/modern conditioning of the New Spanish territory, through the strategic distribution of convents, presidios, and Indian towns (centuries XVI-XVIII) founded on the *baroque ethos*, that resulted in an original decoloniality as an expression of indigenous, black and mestizo resistance in Latin America.

Decolonialidade originária latino-americana e condicionamento barroco do território novohispano: conventos, presidios e povoados de índios

Resumo

O barroco na América Latina invoca conceitos e noções relativas aos diferentes campos disciplinares, e, no âmbito geográfico pode ser trabalhado como *síntese estética de historicidade política do espaço*. Assim, este estudo analisa os objetos geográficos que explicam o *condicionamento barroco do território* resultante da colonização ibérica da América, em especial Nova Espanha. Metodologicamente, trata-se (1) do complexo condicionamento do território novohispano forjado por três instituições coloniais de posse e controle cartografadas: os conventos, os presidios e os povoados indígenas; e (2) a noção de decolonialidade originária é introduzida. A pesquisa revela que esses objetos —amalgamados— formaram os embriões de cidades condicionados pela evolução de uma *mentalidade fundadora* e um “*ethos barroco*”, paradoxalmente estimulantes de uma resistência indígena, negra e mestiça no continente. Esse condicionamento moderno (ou barroco) do território —reflexo de sua total posse real e imaginária através da práxis jurídica, teológica e produtiva colonial— constitui a fase de sacralização do espaço novohispano (séculos XVI-XVII).

Palavras-chave: condicionamento barroco do território, conventos, decolonialidade originária, América Latina, Nova Espanha, presidios, povoados de índios.

Ideias centrais: artigo de pesquisa que analisa e critica o condicionamento colonial/moderno do território novohispano, por meio da distribuição estratégica de conventos, presidios e povoados indígenas (séculos XVI-XVIII) fundada no *ethos barroco*, o que resultou em uma decolonialidade originária enquanto expressão de resistência indígena, negra e mestiça na América Latina.

Introducción

La apropiación y complejización ibérica de los territorios que constituyen América Latina coinciden con la mundialización y antagonismos del poder capitalista. Esa estructura configuró “identidades societales” (indios↔negros↔blancos↔mestizos) y “regiones geoculturales” del colonialismo (América, África, Asia), en relaciones materiales e intersubjetivas fundadoras de colonialidad (traductora de relaciones racistas y asimétricas de poderes duraderos en la consciencia, lo cotidiano y el territorio); colonialismo y colonialidad se correalizan en la modernidad (Quijano 2000).

La primera modernidad (eurocéntrica, que data del mercantilismo y bullionismo) forjó un proyecto de modernización tan vigoroso, en su época barroca latinoamericana (mediados del siglo XVI, consolidado en el XVII, y hasta mediados del XVIII), que los ciclos modernizantes posteriores (de ilustración [XVIII], los nacionalismos [XIX] y capitalista dependiente [XX–XXI]), no lograron apagar por completo sus objetos estéticos ni las ideologías (trágicas y de reexistencia) dominantes en sus momentos, tesis defendida en este estudio; se constituyó una sociedad basada en la esclavitud negra y la tributación de indios explotados por una minoría blanca, condicionante barroca de vidas y haciendas, del destino y de los territorios. “El barroco colonial es la expresión de un lucimiento cifrado en la vanidad, en la aplicación de grandes energías al afianzamiento del prestigio mundano y a los medios disponibles para eternizar las posiciones privilegiadas en el más allá religioso” (Rojas 1969, 273).

En geografía, la modernidad del barroco puede ser estudiada en términos de dominios territoriales, producciones paisajísticas y concepciones regionales, es decir, por sus referentes espaciales.¹ Así, el objetivo de esta investigación es comprender la noción (y proceso) “condicionamiento barroco del territorio”, a partir de la experiencia latinoamericana y, notoriamente, novohispana; proceso que, de manera hipotética, generó una decolonialidad originaria en el continente. A nivel metodológico, el estudio (1) establece la convergencia de una “mentalidad fundadora” y de un “*ethos* barroco”, en el siglo XVI —fundamento ontológico de la investigación—; (2) elabora una cartografía de los embriones de ciudades novohispanas —conventos, presidios y pueblos

de indios²— causantes del condicionamiento barroco del territorio —dimensión analítica del estudio—; y (3) propone la noción de decolonialidad originaria, que singulariza dicho condicionamiento —contribución teórica del trabajo—.

Estas nociones son explicadas por las prácticas históricas del colonialismo ibérico sustentado en la tríada “modernidad, capitalismo y barroco”, que produjo la colonialidad y la perpetuó en el espacio imaginado, vivido e integrado también por manifestaciones estéticas³ contrarracionales. Para Capel (2009), hay formas del pasado que permanecen todavía hoy, en un presente en el que se han modificado elementos materiales e inmateriales; un pasado que deja restos y a través de ellos persiste y obliga a un diálogo, a tomar actitudes, a entender las raíces del presente.

De la mentalidad fundadora y el *ethos* barroco a la decolonialidad originaria en América Latina

El fenómeno barroco latinoamericano —absorbido por la Modernidad y el capitalismo— puede entenderse, en geografía, como “síntesis estética de la historicidad política del espacio”. El concepto deja de restringir un solo principio (estilo artístico opuesto al modelo clásico o signo de la Contrarreforma⁴), para expresar el comportamiento y conciencia espacial, la cultura de una era. “El barroco [...] representa un nuevo espíritu de negación de los valores de la primera modernidad renacentista” (Arriarán 2011, 98). Así, el barroco latinoamericano aquí es definido como “modernidad estética transescalar y

1 Costa (2016a) relaciona paisaje barroco y memoria estética nacional, desde la geografía.

2 En el transcurso de la investigación, fue verificado que la cartografía de pueblos de indios (así como se hizo para conventos y presidios de los siglos XVI–XVIII novohispano) exige un estudio aparte, por la inmensa cantidad de sitios y la dispersión de las fuentes/información. La opción de los autores fue teorizar y tratar de la existencia de pueblos de indios junto a conventos y presidios, además de elaborar un apartado que explica el origen y desarrollo de esos asentamientos en México colonial.

3 Fernández (1990) considera que la estética demanda investigación histórica que dé contenido a la conmovión sensible.

4 Maravall (2009) la define como movimiento político de la Iglesia, para el fortalecimiento de la autoridad papal y la expansión de la Compañía de Jesús, mediante la emergencia del protestantismo luterano.

transtemporal del espacio”, generada en la simultaneidad del “condicionamiento del territorio” (universalidad de dominación occidental) y de emergencia de una “decolonialidad originaria” (singularidad transgresora). Modernidad estética establecida por la “mentalidad fundadora”, matriz de un *ethos* barroco.

La mentalidad fundadora vigorizó la racionalidad de la expansión territorial europea, conducida por la incuestionable posesión de la verdad cristiana eurocéntrica y asegurada por el control de instrumentos y técnicas favorecedoras del triunfo del “bien” sobre el “mal”. La autoridad sobre el “Nuevo Mundo” ocurrió “con el caballo obediente a la brida, con la ballesta, con el acero de las espadas y las corazas, con los fuertes navíos aptos para la navegación de altura” (Romero 2007, 65). El imaginario y la razón de mayor componente técnico ibérico, en relación con los pueblos americanos, reforzaba la certeza europea de validez, de justicia y del bien contenidos en sus fines. La actitud inédita de la mentalidad fundadora era asumir América como continente vacío, despoblado y aculturado; se instituyó el sistema de ideas generador del indestructible estereotipo que sigue alimentando la colonialidad.

Así, se constituyó esa tendencia inédita de mentalidad fundadora. Se fundaba sobre la nada. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. La ciudad era un reducto europeo en medio de la nada. Dentro de ella debían conservarse cuidadosamente las formas de vida social de los países de origen, la cultura, la religión cristiana y, sobre todo, los designios para los cuales los europeos cruzaban el mar. Una idea resumió aquella tendencia: *crear sobre la nada la nueva Europa*. (Romero 2007, 67)

Entonces, la mentalidad fundadora inaugura el gran ciclo de fundación de ciudades, conventos, fortificaciones, presidios y pueblos de indios, para el dominio y la guarda del territorio, y estructura el mapa del Nuevo Mundo como urbano, cristiano, protegido e intercomunicado; lo anterior ocurre con el empleo de la ideología que ignoraba la complejidad política y sociocultural indígena preexistente. Para Romero (2007), dicha mentalidad fundó una sociedad confusa, contradictoria y dividida solo en apariencia, pues, en rigor, era una nueva sociedad feudoburguesa deseosa de ser una nueva Europa y que era solo frontera y periferia de la Europa vieja.⁵ En

5 Echeverría (2000, 61), coincide con Romero (2007), al decir que el proyecto histórico colonial “no era el de continuar y

Latinoamérica y desde México, el drama de la cultura barroca es característicamente urbano-rural, territorial y multiescalar.

La praxis de la mentalidad fundadora (amparada por el sistema ideológico de la Contrarreforma, que adoctrinaba la política y el orden social) inspiró una mentalidad hidalga y barroca y promovió: (1) la migración de señores del campo a las ciudades, (2) la sumisión del mundo rural al fenómeno urbano (reducto europeo del estilo de vida en operación en América) y (3) la tentativa de transposición del arte y la cultura europeas para el Nuevo Mundo.

A medida que los colonizadores se trasmutaban en hidalgos, reproducían el modelo de la corte peninsular. No ignoraban la dura realidad de la ciudad colonial, que no era sino proyección de sus designios [...]. Fue propio de la mentalidad hidalga acogerse a esa concepción barroca de la vida —equiparable al sueño— según la cual podía casi borrarse la dura realidad, encubriéndola con la vasta ficción del gran teatro del mundo [...]. La mentalidad hidalga fue urbana, en un modelo de ciudad de la corte: una corte precaria, perceptible a través del fango y la pestilencia de las calles, de los solares baldíos, de las iglesias ambiciosas pero inconclusas, de las castas despreciadas, pero cuya precariedad encubría un vasto aparato que regía la convivencia de las clases altas gracias al cual funcionaba para ellas, convencionalmente, un sistema de vida noble. (Romero 2007, 114)

La simbiosis mentalidad fundadora ↔ mentalidad hidalga refuerza el *ethos* barroco moderno. La intrincada tesis del *ethos* barroco defendida por Bolívar Echeverría (2000) —aquí asociada a la tesis de la mentalidad fundadora de José Luis Romero— indaga la imprecisión de las múltiples crisis modernas, cuya base es la crisis del proyecto de modernidad impuesto en el proceso de modernización de los territorios: una crisis civilizatoria de base espacial. Echeverría (2000) define que el término *ethos* tiene doble sentido: convergen (en la significación básica de morada o abrigo) “refugio” o recurso defensivo, con “arma” o recurso ofensivo; a su vez, implica el concepto de “uso y costumbre” (presencia del mundo en la gente, que los protege de la necesidad de descifrarlo a

expandir la historia europea, sino de *re-hacer* su civilización”; “no habría sido solo un proceso de repetición modificada de lo mismo sobre un territorio vacío [...] sino un proceso de *recreación completa de lo mismo*, al ejercerse como transformación de un mundo pre-existente”.

cada paso) y de “personalidad individual y modo de ser” (de la presencia de la gente en el mundo, que los obliga a tratarlo de una cierta manera). El *ethos* barroco es el “comportamiento” que interioriza el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana; comportamiento que no apaga ni niega la contradicción propia del mundo en la modernidad capitalista; reconoce la inevitabilidad de la contradicción, pero resiste a tomar partido por el valor económico, en detrimento de los usos, de lo popular y de las costumbres (Echeverría 2000). Se trata de una estrategia barroca para vivir la inmediatez capitalista del mundo. En resumen, el *ethos* barroco,

consiste en vivir la contradicción bajo el modo del trascenderla y desrealizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla perdida. El calificativo “barroco” puede justificarse en razón de la semejanza entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico [...]: la de una puesta en escena. (Echeverría 2000, 171)

Los siglos XVI y XVII (en México) consolidaron el paradigma barroco del comportamiento social, un modo barroco de construir, estar y *ser* en el mundo, sintetizado por el territorio, las ciudades y el arte latinoamericanos. Esa tríada es producto de la mentalidad fundadora y del *ethos* barroco (perpetuados en metamorfosis en el continente), que esbozan una voluntad de formas que pretenden ser universales, pero que se hacen singulares, debido al mestizaje; territorio, ciudades y arte expresan tanto los conflictos del cuerpo social, como las producciones de las colonias. Para Echeverría (2000), el mestizaje cultural apareció en la América Latina del siglo XVII como una estrategia de supervivencia, de vida después de la muerte, en el comportamiento de los naturales sometidos e integrados en la vida urbana, que desde el principio fue el modo de existencia predominante. Esta es una estrategia del mestizaje cultural que corresponde a la actitud barroca de contraponer la voluntad del otro, de forma rebuscada y por inversión mimética de representación.

El hilo conductor del *ethos* barroco (núcleo de las costumbres y del comportamiento en la modernidad capitalista y de la modernización que conlleva) es la ambigüedad de la trascendencia espiritual frente al rebajamiento terrenal, de la voluntad del territorio y de forma (estatal-católica) ante una nueva “estética barroca” (indígena), que singulariza —como estética de resistencia— el *ethos*

de toda una época (hasta el presente): la decolonialidad originaria en América Latina. Es la construcción de una identidad resultante del “condicionamiento del territorio” a través de embriones de ciudades latinoamericanas (con tipos, escalas y variantes locales), donde lo universal y lo singular no se restringen a problemas abstractos, sino a un mestizaje biológica y culturalmente estetizado; ello significa un pensamiento y una praxis originales de descolonización protagonizada por indígenas, negros y mestizos, en el corazón del colonialismo ibérico. “El pensamiento barroco no se reduce a filosofías individuales o a expresiones artísticas, sino que se amplía al comportamiento cultural” (Arriarán 2011, 106).

El colonialismo produce la decolonialidad originaria americana, con duración vigente en el territorio y el paisaje —como estética de la descolonización y conciencia decolonial—. Si, por un lado, la manera más directa de fundamentar la dominación colonial transoceánica fue mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada los beneficios de la civilización (europea) y, por un derecho natural, tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas (Dussel 2011), por otro lado, hay un vasto y rico mundo de los oprimidos que no fueron vencidos: adquirieron conciencia de sus tradiciones y mitos, elaborando una estética para sobrevivir en la nueva sociedad.⁶

Entender la decolonialidad originaria, desde América Latina, demanda un ejercicio ontológico sobre el “ser” y la “duración” indígena en el continente, pues ella irrumpe en el nativo como praxis estética en el proceso colonizador; significa toda práctica, expresión, objeto y conocimiento revolucionarios, que demarcaron resistencia u objeción, desde dentro, a las violencias coloniales, aunque para eso se valgan de mecanismos de la conquista, como la iglesia, el barroquismo y los mitos.⁷

La decolonialidad originaria —propia del *ethos* barroco— está relacionada con el “condicionamiento del territorio” relativo a los embriones de ciudades en Nueva

6 González Quezada et al. (2011) dan elementos para una profunda crítica de relación entre invasores y amerindios, con su capacidad de resistencia al colonialismo.

7 En la continuación de este artículo, se estudiará un ícono de esta resistencia indígena (y mestiza) en Latinoamérica: la iglesia de Santa María Tonantzintla (México). Los aspectos más específicos de esta estética no son el centro de la reflexión actual, concentrada en los objetos geográficos del control territorial.

España (conventos, presidios y pueblos de indios). Aunque sea posible tratar las dimensiones del barroco a partir de un territorio dado, debe asumirse, como enseña José Antonio Maravall (2009), que este afecta y pertenece al ámbito total de la historia social y de la cultura, tejida en los tránsitos Europa ↔ América y en escalas.

Embriones de ciudades en Nueva España: el condicionamiento barroco del territorio (siglos XVI y XVII)

El siglo XVI forja las bases territoriales y condiciones existenciales de los grupos que, a principios del XVII, asimilaron la cultura barroca como lenguaje ideal para subsistir y se manifestaron en el Nuevo Mundo, distinta y cotidianamente; se trata de un complejo social de diferencias económicas y étnicas gestado en el primer siglo colonial. La población indígena empobrecida, en la base de la pirámide social, era la principal fuente de mano de obra en el campo y la ciudad; mestizos laboraban en manufacturas, pequeño comercio, trabajo agrícola y minero; eclesiásticos, altos funcionarios, terratenientes y grandes comerciantes se destacaban por su lugar de nacimiento; los altos burócratas civiles y religiosos, y la mayoría de los mercaderes monopolistas procedían de la península ibérica, mientras que los hacendados y amplios sectores del clero eran criollos —excluidos de los principales puestos de gobierno, destinados a los peninsulares— (Rubial 1999). Si el auge del barroco, en el siglo XVII, es absorbido de forma variada por esos grupos, constituyendo una síntesis de esa diversidad (pues en sí es contradictorio y plural), cabe entender el poder de base espacial que inaugura el periodo barroco novohispano, en el XVI, partiendo del lugar de la Iglesia en ese proceso.

El condicionamiento barroco del territorio amalgama los métodos de posesión de la Corona (aparatos regulatorios estatal, militar y religioso) e impuestos a los indios (en asimilación o resistencia), a quienes las órdenes mendicantes⁸ logran cristianizar primero en Mesoamérica,

para luego avanzar al norte (acometido por décadas por la brava lucha de los chichimecas contra los invasores). Ese condicionamiento produjo y dio contenido a los objetos geográficos (conventos, presidios y pueblos de indios) que, relacionados, conformaron embriones de ciudades en la Nueva España del siglo XVI. El condicionamiento barroco resume una enfática estrategia espacial: total posesión real e imaginaria del territorio, a través de una praxis jurídica, teológica y productiva.

Se tomó posesión del territorio donde se ponían los pies y se asentaba la ciudad; pero además del territorio conocido, se tomó posesión intelectual de todo el territorio desconocido [...]. Todo eso hizo que la ciudad fuera el núcleo del proceso. Desde ella —ya erigida o todavía embrionaria— habría de convertirse la virtualidad en realidad. (Romero 2007, 47)

Tal condicionamiento protagonizado, inicialmente, por conventos, presidios y pueblos de indios (objetos del avance fronterizo) ocurrió prácticamente de forma simultánea en territorio novohispano, como primera onda modernizante, evangelizante, de sometimiento, pero también de conciencia decolonial. La división aquí realizada tiene un carácter didáctico e ilustrativo, pues tales objetos deben ser leídos en sus interacciones y movimientos.

Condicionamiento barroco del territorio: órdenes mendicantes y cartografía conventual

Rubial (1999) define tres etapas de religiosidad novohispana. (1) La “utopía evangelizadora” (1524-1550): conquista militar del territorio, evangelización indígena y formación de los conceptos culturales alrededor de la misión. (2) “La sacralización del espacio” (1550-1620): supremacía de una Iglesia que se consolidaba por la Contrarreforma y ejercía mayor control sobre la religiosidad popular y el culto a reliquias e imágenes; esta etapa inaugura una cultura autoritaria adaptada a lo local (con el tribunal del Santo Oficio que, desde 1571, prohibía manifestaciones

de los individuos y de sus conventos, obteniendo lo necesario para su mantenimiento de la limosna de los fieles”. Fueron reconocidas, en el siglo XIII, las de los franciscanos, dominicos, agustinos (primeros a llegar a México) y carmelitas; posteriormente, se añadieron los mercedarios, trinitarios, servitas, jerónimos, hermanos de San Juan de Dios, mínimos y jesuitas (Gil Albarracín 2006, 03).

8 Las órdenes mendicantes derivan sus denominaciones del latín *ordo-inis* y *mendicans-ntis*; siendo un “instituto religioso aprobado por el Papa y cuyos individuos viven bajo las reglas establecidas por su fundador o por sus reformadores”, también “dícese de las religiones que tienen por instituto pedir limosna, y de las que por privilegio gozan de ciertas inmunidades”; “son órdenes religiosas cuya regla impone la pobreza

religiosas paganas; con la Compañía de Jesús como impulsora, a partir de 1572, de una espiritualidad católica más flexible; la fundación de provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas a la predicación en el ámbito urbano; con la edificación de conventos de religiosas, para atender al excedente de población femenina criolla y un clero secular culto egresado de colegios jesuitas y universidades); frente a esas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes —franciscanos, dominicos y agustinos— luchaban para conservar los privilegios obtenidos como sacerdotes precursores del “nuevo mundo”. Y (3) “la religiosidad criolla” (1620-1750): la cristiandad elegida forja una cultura que se apropia del espacio-tiempo, de la geografía y de la historia de su tierra, con lo cual fructifica un nuevo ámbito religioso que incorpora la retórica de belleza y fertilidad de la Nueva España, la habilidad y el ingenio de sus habitantes, sobre todo los criollos. La simultaneidad de esas etapas afirma una singularidad cultural propia del *ethos* barroco echeverriano, el principio de ordenamiento del mundo y de la vida moderna absoluta dirigida por la “voluntad de forma” y de espacio.

Así, al determinismo geográfico que insistía en la defectuosa humanidad americana como hija de un territorio de pantanos y calurosa naturaleza, los criollos oponían una visión de seres hábiles y laboriosos, producto de un clima templado y de una tierra pródiga y fértil. Esta simple exaltación retórica se convirtió en los autores barrocos en un despliegue de erudición y en una necesidad de profundizar en el conocimiento de la geografía, de la producción y de los habitantes de todas las regiones que formaban el espacio novohispano, *y en una impresionante actividad cartográfica que pretendía apoderarse, con la pluma y el papel, del territorio.* (Rubial 1999, 62)

Para los españoles del siglo XVI, la salvación de las almas dependía de la adoración católica a Dios; cualquier pueblo no inclinado a la doctrina estaría en tinieblas. En la cruzada sagrada ibérica (blanca) contra la profana América (indígena), todos los fines justificaban los medios. En sí, las expediciones misioneras franciscanas, dominicanas y agustinas (o mendicantes) llevaban el ideal barroco (impregnado de una concepción judeocristiana fundamental) de contraponer cielo-infierno, bien-mal, vida-muerte. El siglo XVI adquiere, en la historia oficial del continente, un carácter de tiempo heroico y dramático, en que esas instituciones y sus personajes son enaltecidos mediante la catastrófica “destrucción de la civilización prehispánica y sus culturas, seguida de la

eliminación de las nueve décimas partes de la población que vivía dentro de ella [...] durante la segunda mitad del siglo XVI” (Echeverría 2000, 61).

El persistente drama barroco latinoamericano estaría inaugurado: el ideal moderno de conversión, protección y civilización de todo un pueblo inducido a la muerte o a la aniquilación cultural. No hay crítica a la estadística capaz de negar la validez catastrófica de los hechos: de 22 millones de habitantes indios, en 1520, la colonización española los redujo a menos de un millón en 1620.⁹ Patrón del proceso civilizatorio moderno, que ocurrió (y ocurre) por dos vías: “aceleración evolutiva” (sociedades que dominan los procesos tecnológicos se imponen sobre otras —imperios mercantiles salvacionistas—) y “actualización histórica” (pueblos sometidos por sociedades más desarrolladas tecnológicamente, con el riesgo de perder autonomía y traumatizar su cultura y perfil étnico —colonias de explotación).¹⁰

El periodo de 1523-1572 corresponde a la fundación de la Iglesia en Nueva España, con la intensa labor de las órdenes mendicantes, para la evangelización basada en el establecimiento de conjuntos conventuales que deberían abarcar, en el menor tiempo, la mayor parte del territorio: arribaron los franciscanos (1524), dominicos (1526), agustinos (1533) y jesuitas (1572).¹¹ Las misiones constituyeron verdaderas “corporaciones gestoras” de indios, en las jurisdicciones territoriales existentes en la época: la eclesiástica y la judicial administrativa. Los misioneros pretendieron ser predicadores, maestros y disciplinadores y se perpetuaron como auténtica institución de frontera (como los presidios), organismos de avance territorial de la colonización y su ideal civilizatorio moderno, que resultó en exterminios.

Entre las tribus errantes del septentrión, el papel de los desacreditados encomenderos fue desempeñado en amplia medida por el misionero, y la misión suplió a la encomienda [...]. Como instituciones religiosas, estaban destinadas a introducir la fe entre paganos [...]. Diseñadas como instituciones de frontera [...], tan pronto como terminaba su trabajo en una frontera, se esperaba del misionero que se trasladara a otra. (Bolton 1976, 36-37)

9 Gerhard (2000) analiza ese genocidio colonial causado por guerras, enfermedades europeas, trabajo duro y maltrato en el México colonial.

10 Ver Ribeiro (2007).

11 Ver Vázquez (1965; 1968), Gerhard (2000) y Fernández Contreras (2009).

Sorprendente e incomparablemente, Nueva España atestiguó la construcción de más de 300 fundaciones mendicantes, en el primer siglo de colonización: el 51 % fueron conventos franciscanos (provincias de Santo Evangelio de México, San Pedro y San Pablo de Michoacán, Santiago de Jalisco y San José de Yucatán), el 31 % conventos agustinos (provincias del Santísimo Nombre de Jesús y San Nicolás Tolentino) y el 18 % conventos dominicos (provincias de Santiago Apóstol, San Hipólito de Oaxaca y San Vicente de Chiapas y Guatemala).¹² En 1611, durante el gobierno del arzobispo-*virrey*, fray García Guerra, el número total de fundaciones mendicantes sobrepasaba los 300 (Irving 1986). En cuatro décadas (1524-1569), cerca de 300 franciscanos administraban 96 conventos-cabecera y más de 1.000 iglesias de visita distribuidas en cuatro provincias (Rubial 2000). “Y hasta tal punto crecían que, en 1664, el ayuntamiento de la ciudad (México) pidió al rey que se prohibiera a las órdenes religiosas fundar más conventos y comprar nuevas tierras” (Romero 2007, 106).

Esa epopeya sacra edificante sin igual en el mundo refleja el poder del barroco latinoamericano: imagen espacial de un universo móvil rebuscado, teatralizado, solo ilusoriamente descentralizado y armónico, expresión simultánea de la mentalidad fundadora. La saga evangelizadora esbozada en el territorio novohispano dimensiona la lógica de salvación, en un ritmo que la antecede y la organiza, conteniendo en sí inagotabilidad, sucesiones y coexistencias propias del barroco. En este caso, Sarduy (1999) explica la razón de la “ciudad leibniziana” (de utopía moral) por la infinitud de puntos de partida desde los cuales se puede mirar, cuando ninguna imagen escapa a esa infinitud, pero la indica en potencia. “Ese logos marca con su autoridad y equilibrio los dos ejes epistémicos del siglo barroco: el dios —verbo de potencia infinita— jesuita, y su metáfora terrestre, el rey” (Sarduy 1999, 1252).

Los trabajos más completos sobre la distribución espacial y organización de las órdenes religiosas en Nueva España, en el siglo XVI, son los de Elena Vázquez Vázquez (del Instituto de Geografía de la UNAM), publicados en 1965 y 1968, fuentes de la Figura 1. La autora argumenta que, para estudiar la distribución de las órdenes en sus tres tipos de misión (penetración, ocupación y fijación), es necesario considerar los centros indígenas

de importancia política y religiosa, y las direcciones de dispersión apostólica, para analizar las formas de agrupación y los factores que dan lugar a cada tipo de distribución. El territorio considerado por Vázquez Vázquez (1965) yace entre la frontera septentrional del México actual y el límite sur en América Central, conforme a la actuación de las órdenes. El mapa no agota la infinitud de “puntos” propia del colonialismo y de la colonialidad, por el drama existencial que ese “condicionamiento” barroco erradicante produjo al pueblo originario y lo sigue produciendo, en diferentes formas de violencias y reexistencias perpetuadas.

El colonialismo se refiere a relaciones políticas particulares; la colonialidad, más bien a relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre sujetos legítimamente humanos y otros considerados explotados, dependientes, dispensables, sin valor, o con detonaciones negativas o exóticas en los distintos órdenes de la vida social. (Maldonado-Torres 2011, 685)

La Figura 1 (distribución mendicante) refuerza la génesis concreta y espacial del colonialismo y su resultante singular, la colonialidad en el Nuevo Mundo, forzando, simultáneamente, una decolonialidad originaria o una estética de la descolonización como conciencia de la historia dramática del territorio frente al dominio europeo.

Las fundaciones monásticas se extendieron, generalmente, por altiplanos y valles, en centros de mayor densidad indígena como el Valle de México, la región de Puebla, Oaxaca, Querétaro y Zacatecas; en áreas de intensa vida económica (minería y agricultura), abundancia hídrica y amenidad climática. En el norte, se nota la ausencia de esos agrupamientos, por la continua guerra con los chichimecas y la dificultad de avance de la frontera evangelizadora.

En el momento en que se descubren centros mineros de la importancia de Zacatecas, los capitanes y evangelizadores comenzaron a explorar la llanura y los montes, hasta entrar a Durango y llegar, finalmente, a Chihuahua y Nuevo México [...] una gran ruta de Zacatecas pasando por Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí y Aguascalientes. (Vázquez Vázquez 1965, 46)

Los franciscanos se instalaron en los territorios indígenas de mayor importancia política y religiosa, puntos de partida para Michoacán, Nueva Galicia (Nayarit y Jalisco) y en dirección norte. Los dominicos, seguidos por los agustinos, dispusieron de un territorio más restringido. “Así es que los que llegaron posteriormente

¹² Datos que coinciden en Fernández Contreras (2009, 65) y Rojas (1969, 21).



Figura 1. Condicionamiento barroco del territorio (conventos siglo XVI).

Datos: Vázquez Vázquez (1965; 1968).

Nota: mapa inédito, sintetiza los once mapas en papel de Vázquez Vázquez —uno de cada provincia— (editado por los autores y Alberto Garibay Gómez-UNAM).

tuvieron que acomodarse o intercalarse en los huecos que les dejaron tanto los franciscanos como los dominicos” (Vázquez Vázquez 1965, 57). A partir de 1524, los franciscanos fundaron conventos en el Valle de México (Cuenca de México, en lo alto de la Altiplanicie Mexicana) y Puebla. Los dominicos y agustinos, dos y nueve años más tarde, respectivamente, construyeron conventos en Oaxaca (Valle del Atoyac), Yanhuitlán (Mixteca Alta),

Tzintzuntzan, Pátzcuaro (región Purhépecha) y Atlixco (Tierra Caliente). Franciscanos y agustinos se concentraron en las zonas situadas sobre el Eje Volcánico y cuencas lacustres de Pátzcuaro y Cuitzeo, y gran número de pequeñas cuencas (Figura 2). “Los misioneros en su dispersión apostólica utilizaron la vía natural del lago de Chapala, que es uno de los tres elementos que forman la amplia unidad geográfica del sistema Lerma-Santiago,

y las pequeñas cuencas de Sayula, Cuitzeo y Pátzcuaro” (Vázquez Vázquez 1965, 46). La mayor expansión de los dominicos ocurrió en Oaxaca, al evangelizar los valles de Teposcolula y Yanhuitlán en la Mixteca (Eje Volcánico entre Sierra Madre Oriental y Sierra Madre del Sur) y en la zona Zapoteca.



Figura 2. Lago de Cuitzeo, Michoacán, un referente de la distribución de los conventos mendicantes en Nueva España en el siglo XVI. Fotografía de Costa, mayo de 2019.¹³

A pesar de no existir una distribución metódica o planeada de los conventos de las tres órdenes, pues se traslaparon espacialmente (véase figura 1) ayuda a visualizar el agudo condicionamiento eclesiástico del territorio. Los franciscanos se distribuyeron en dos direcciones: (1) al sureste (grupo Puebla-Tlaxcala, grupo Hidalgo-Querétaro-Guanajuato y grupo Michoacán) y (2) al poniente y el noroeste (grupo Jalisco y grupo Zacatecas-Durango), además de Yucatán y actual Guatemala (Figura 3). Menos compleja espacialmente, la distribución de los dominicos se restringe a dos áreas: al centro (línea de conventos de Puebla y del sureste del Valle de México) y la zona Mixteca y Zapoteca, con dos centros irradiadores (Teposcolula-Yanhuitlán y Antequera-Oaxaca —Figura 4—). Los agustinos se lanzaron en tres direcciones: al sur (Tlapa y Chilapa), al norte (actual estado de Hidalgo, norte de Puebla y Veracruz), al occidente (estado actual de Michoacán, donde dejaron atrás a los franciscanos, hasta llegar a la Tierra Caliente michoacana).

¹³ Todas las fotografías del artículo, hechas en trabajos de campo y en diferentes momentos de la investigación, pretenden contextualizar los argumentos escritos con el paisaje representado, considerando la monumentalidad y tipología de los conventos y presidios cartografiados, así como señalar la capacidad de duración de los edificios de los siglos XVI y XVII en México.



Figura 3. Convento franciscano de San Antonio de Padua, Izamal, Yucatán, México. Fotografía de Costa, enero de 2018.



Figura 4. Convento Santo Domingo, Oaxaca, México. Fotografía de Costa, marzo de 2017.

El sometimiento armado de la población indígena era justificado, a los ojos del conquistador, para extracción de tributos y dominio del territorio, pero, sobre todo, para la salvación eterna del evangelizado y del propio evangelizador, considerando el barroquismo de la “cruzada” americana. Los mendicantes veían en la sociedad agraria (y urbana) ya constituida en el Nuevo Mundo terreno propicio para la misión; se sumaba el temperamento atribuido a los indios (“pobres, mansos, simples y humildes”, verdaderos apostólicos, “pacientes, sufridos sobremanera, mansos como ovejas”), pues una vez convertidos, “[se] acercaban a los sacramentos con tanta fe y constancia que daban ejemplo a los mismos españoles” (Rubial 2000, 120). Otra motivación era la estructura de abastecimiento y servicios que esa sociedad proveía a los conventos. Los frailes se oponían a los abusos de los encomenderos (pese a apoyar la institución), a los tributos excesivos y la esclavitud indígena; por otro lado, defendían obras de beneficencia como fundación de pueblos, cajas de comunidad, cofradías, hospitales, asilos y escuelas (Rubial 2000). Los conventos generaban una economía espacial (de subsistencia y excedente) atendida por el trabajo indígena voluntario.

Abastecían a los conventos con alimentos y prestando servicio rotativo casi siempre gratuito para la huerta, la cocina, y la limpieza; los conventos más ricos poseían tierras, molinos y ganados, que producían gracias al trabajo indígena (Rubial 1990). La producción agraria indígena preexistente y la geografía (ríos, lagos, valles y climas) fueron factores decisivos en la distribución de los órdenes, lo que es ejemplificado con la importancia de los lagos Atitlán de Guatemala, Pátzcuaro y Cuitzeo de Michoacán, y de la región productiva del Bajío (centro-occidente de México —límites de Aguascalientes, Jalisco, Guanajuato y Querétaro—) a los franciscanos y agustinos (véanse Figuras 1 y 5).

En síntesis, la ocupación del territorio por parte de los españoles ocurrió gracias al establecimiento de conventos (también presidios, reales de minas, pueblos de indios y haciendas), los cuales, en muchos casos, dieron lugar a asentamientos permanentes (aunque su finalidad no fuera esa). Pero la ocupación debe ser diferenciada en función del territorio tratado. Mientras en la región central y sur (Mesoamérica) la ocupación se dio aprovechando la existencia de los numerosos asentamientos indígenas, generando una sobreposición, en el norte, los establecimientos (conventos, presidios, etc.) se construyeron desde cero y, sobre todo, con la oposición de los grupos indígenas. Así, numerosos conventos se crearon en asentamientos previamente establecidos, si bien, la fundación de un convento o un presidio no necesariamente resultó en la creación de un asentamiento.



Figura 5. Convento-fortaleza agustino, Yuriria, Guanajuato, México. Fotografía de Costa, mayo de 2019.

El sentido de la distribución de los conventos —como objeto de avance de frontera balizador del “condicionamiento del territorio” novohispano, en su periodo barroco— no se restringe a la dimensión geométrica y visible del espacio o su localización puntual. Esa cartografía conjuga el ideal evangelizador de salvación con

la expoliación material y espiritual del territorio y su pueblo, o sea, significa el sustrato inaugural del *ethos* barroco como principio comportamental y de valores de larga duración en América. Cambia la visión de mundo, haciendo de la acumulación una indicación de salvación, lo que abre las puertas para que el capitalismo pase a ser el modo de producción dominante en el sistema-mundo eurocéntrico (Maldonado-Torres 2011). Por otro lado, las culturas indígenas reprimidas tuvieron, junto a los conventos, una actividad espiritual, productiva y artístico-artesanal concedidas para la “restauración” existencial, pero fue un amplificador de la resistencia al exterminio o de la conciencia decolonial originaria. Tal cartografía hace recordar el encuentro de dos cosmovisiones que trabaron una batalla utópica por la salvación recíproca y produjeron un sincretismo barroco condicionado y condicionante del territorio y de los cuerpos, al envolver poderes asimétricos generadores de una sociedad, al final, de marco conventual, monástica y circumspecta.

El siglo XVI latinoamericano fue crucial en el proyecto modernizante europeo; enseñó que la occidentalización del mundo no puede implicar la destrucción completa de lo no occidental y la limpieza total del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el “otro”, aunque “peligroso” para la propia “identidad”, es indispensable (Echeverría 2000). Los conventos representan una institución de ese proyecto modernizante que, asociado con los presidios, condicionaron el territorio y caracterizaron los embriones de ciudades en el Nuevo Mundo, por la imagen de la cruz y la empuñadura de la espada —dos mecanismos irrefutables de la mentalidad fundadora y de la orden política perdurable en este continente—. Orden generadora de lo que Mignolo (2011, 62) llama “colonialidad del ser, la herida colonial”.

El asombro inédito de la fundación de más de 300 conventos mendicantes, en el primer siglo de colonización novohispana, denota el movimiento pluridireccional-espiralado del “condicionamiento barroco del territorio”, productor de la decolonialidad originaria latinoamericana, marco transescalar y transtemporal de existencias y experiencias desiguales cruzadas.

Condicionamiento barroco del territorio: presidios embriones de ciudades y su cartografía

El condicionamiento barroco del territorio, derivado de los métodos de posesión utilizados en la colonización

americana (aparato estatal-militar-misionero), tuvo en la fundación de presidios el embrión necesario para la eclosión del objeto que sustenta, políticamente, la razón, la ambición, la colonialidad y el “progreso” modernos: la ciudad. Inductora del comportamiento individual de autorrepresión productivista y autosatisfacción sublimada, propias del occidentalismo (Echeverría, 2000), la ciudad reorganizó la vida de relaciones en torno al ideal de acumulación, lo que germinaba de los presidios o fortificaciones (y conventos) virreinales. “En innumerables ciudades latinoamericanas hay un fuerte en sus orígenes” (Romero 2007, 48).

Instrumento político de dominio del territorio y de la población, la ciudad latinoamericana fue fundada formalmente; en el caso de Nueva España (Ciudad de México), fue construida en cuadrícula sobre la destruida Tenochtitlán, en 1521 (el santuario cristiano fue emplazado en el sitio que ocupaba el Templo Mayor y los edificios de culto indígena, Figura 6). La nueva ciudad fue la base de operaciones para la conquista del territorio, del norte de la América Central al sur y sudeste de los Estados Unidos (Hardoy 1996).



Figura 6. Ruinas del santuario indígena (primer plano), Catedral de México (segundo plano) y, al fondo, la Torre Latinoamericana. Tres tiempos de producción de la ciudad (precolombino, colonial y contemporáneo).

Fotografía de Costa, febrero de 2012.

El territorio septentrional novohispano fue objeto de estrategias para detener los constantes ataques que los grupos nativos más reticentes a la colonización —los chichimecas— realizaban a las instalaciones del avance español; se construyeron fortalezas o presidios reorganizados hasta el siglo XVIII, en la línea de frontera; con los conventos, el presidio dirigió la conquista hacia el norte o a las Provincias Internas (jurisdicciones más alejadas

de la capital del virreinato).¹⁴ Pero la defensa del territorio no se restringía al *hinterland* de la colonia; la ciudad fuerte se fundó previamente, en un “plan de defensa”, junto al mar, protegiendo a los núcleos esenciales para la economía de la corona, con fortificaciones en Antillas, Nueva España y Perú.¹⁵

Arnal Simón (2006) definió cuatro etapas de los presidios y subsidió la elaboración de la Figura 7. (1) “Elemento defensivo-disuasivo-persuasivo” (1523-1550), construido por los propios militares, con objetivo de defender sus vidas; muchos mudaron de lugar hasta quedar definida su ubicación como villa. (2) “Estrategia militar y de protección a colonos” (1550-1568), apoyo a poblados incipientes de españoles e indios, o en defensa de los encomenderos y territorios ocupados, en zonas ganaderas, agrícolas y mineras. (3) “Ordenador del territorio” (1568-1590), pasados 50 años de ocupación, una nueva población —mestiza— establecerá contacto con los nativos; el presidio, más que muralla defensiva, adquiere un plan general de prestación de servicios, por su ubicación en la red caminera polarizada por los núcleos mineros Zacatecas, Guanajuato y San Luís Potosí. (4) “Culturalización y dependencia económica” (a partir de 1590), sometidas las tribus hostiles y nómadas del norte, los mineros consolidaron su autosuficiencia expandiendo la producción en tierras y ganados, con el presidio como medio de control del territorio.

Son detalladas cuatro estrategias espaciales de los presidios (no coincidentes con las etapas descritas), hasta el siglo XVIII (Figura 7): (1) lineal (1550-1685), que seguía las líneas chichimecas y zonas de minería, siendo instituciones de autoprotección; (2) defensa centralizada (1685-1770), cuando la alianza entre tribus del norte y sus ataques forzaron la densificación de los presidios (con nuevos equipamientos, casas de soldados, capillas y almacenes) y la autosuficiencia causada por la mayor distancia entre ellos; (3) línea de frontera (1770-1780), con los avances y descubrimientos sobre Texas, Sonora y California, surgen los primeros proyectos de organización total de la frontera, militar y administrativamente; (4) red presidial (1780-1800), conexión de presidios con villas y pueblos consolidados o de misión, atribuyendo un concepto más complejo

14 Ver Commons (2003), Mendoza Vargas (2003) y Moncada Maya (2012).

15 Moncada Maya (1993; 1994; 2003) profundiza esa discusión.

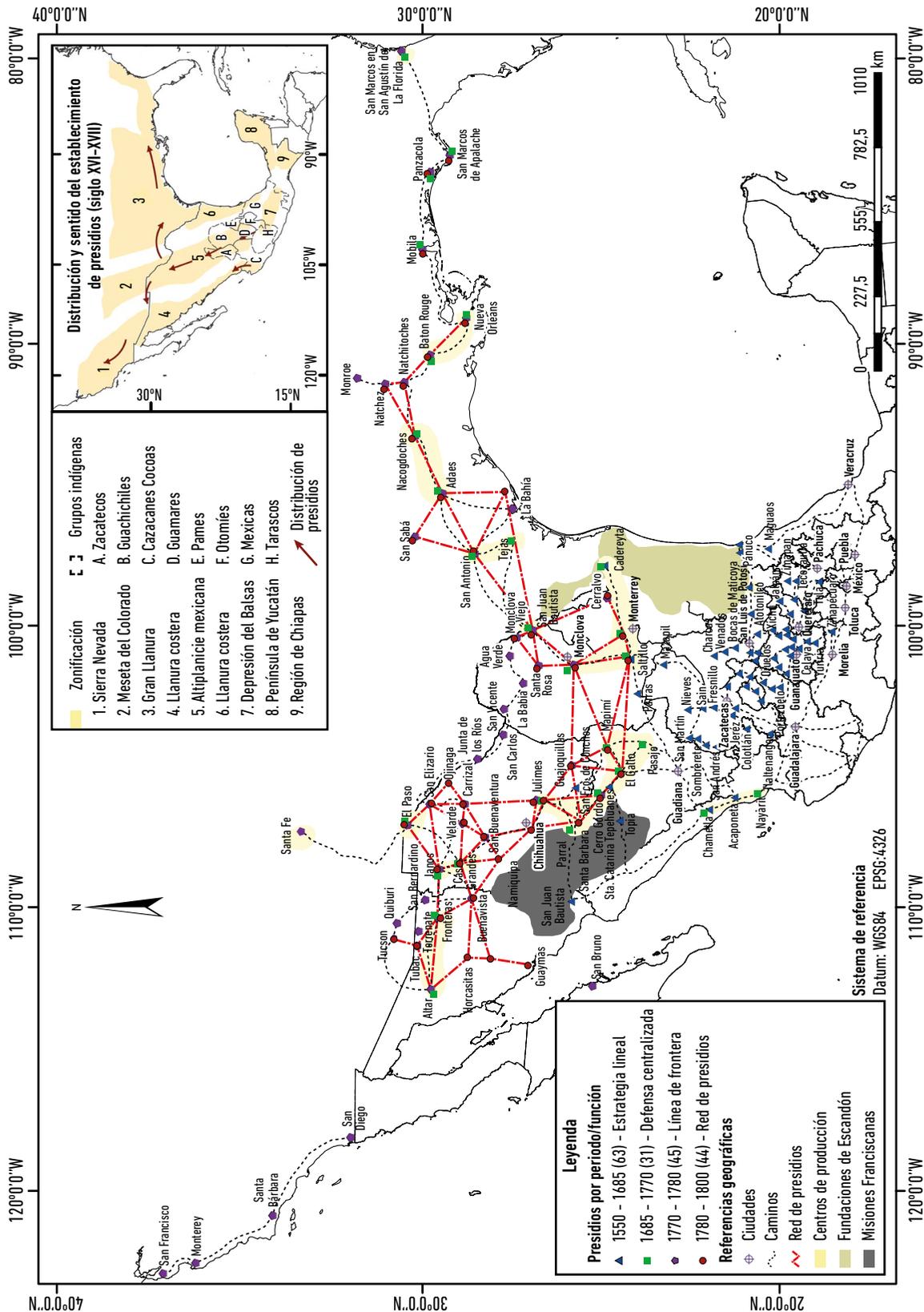


Figura 7. Condicionamiento barroco del territorio (presidios siglos XVI-XVIII). Datos: Arnal Simón (1986 y 2006). Nota: mapa inédito, sintetiza múltiples informaciones de los dos trabajos de Luis Arnal (editado por los autores y Alberto Garibay Gómez, UNAM).

a la frontera (Arnal Simón 2006). Se definieron como “presidio militar” (de avances militares previrreinales, ensanchan el espacio vital demandado para proteger la agricultura y ganadería incipientes, conocer el territorio e intentar un arraigo y autosuficiencia), “presidio de congregación” (próximo a un convento, en apoyo a evangelización y producción, notoriamente de franciscanos y agustinos), “presidio-villa agrícola” (puesto militar de defensa, aproximación con los colonos y fundación de poblado agrícola o comercial) y “presidio de centro minero y de posta” (integrador de territorios y economías; sirvió para la seguridad y para el aprovisionamiento de productos que entraban o salían de los reales de minas, y para la protección de caravanas de viajeros con sus mercancías, que partían en convoyes) (Arnal Simón 1986).

Es importante enfatizar que hubo casos de conventos y presidios simultáneos, presidios sin convento y conventos aislados. Eran políticas complementarias, pero no necesariamente coincidían en lo territorial. La mayor importancia de los presidios radica en su relativa efectividad en la defensa de los territorios. Si bien existieron conventos o misiones en toda la región que jugaron un rol más de catequesis que de germen de pueblos —dado que funcionaban en territorios ocupados por grupos indígenas hostiles, y el número de indios que se acercaron a ellos siempre fue muy reducido—, fue frecuente que muchos de los soldados de presidios, que abandonaban el servicio, permanecieran junto a estos, lo que permitió al paso de los años crear un asentamiento permanente. Es necesario recordar: los presidios no se creaban con la idea de permanencia. De ahí que en las diferentes “revistas de presidios”, se recomendaron sus traslados en función de las necesidades defensivas.

Para la segunda mitad del siglo XVIII se da una nueva visita a los presidios septentrionales. Se trató esta vez de la expedición comandada por el marqués de Rubí, y que tenía por objetivo inspeccionar los presidios internos. El ingeniero que acompañó al marqués de Rubí fue Nicolás de Lafora. El viaje inició el 18 de marzo de 1766 y tuvo una duración de 35 meses, recorriendo más de 12 mil kilómetros, lo que le permitió a Lafora reconocer las provincias de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo México, Sonora, Coahuila, Texas y Nayarit [...]. El viaje [...] implicó el cambio de lugar de 12 presidios a lo largo de todo el norte del virreinato, defendiendo en particular desde la desembocadura del Río Colorado al presidio de El Paso; a ello se sumó el establecimiento de seis nuevos presidios a lo largo del río Bravo. (Moncada y Escamilla 2014, 8)

Se observa una red de presidios¹⁶ y el avance de la frontera a los terrenos del norte (véase figura 7), lo que generó la protección necesaria a la consolidación de los factores de producción (tierra y trabajo). Así, se consolidó la seguridad y se contribuyó con la organización política y económica de las provincias internas, en sus principales formas de ocupación territorial: misiones, pueblos de indios, villas de españoles, estancias ganaderas, reales de minas y propiedades rurales.

Tanto el presidio como el convento reunían y protegían las poblaciones (originaria y europea), y reforzaban la producción de las zonas agrícolas y mineras (véase figura 7).

Una de las tareas primordiales de los presidios era mantener el orden interno de las misiones y defenderlas de los ataques de los indígenas rebeldes. De ahí que en numerosas ocasiones las misiones y los presidios ocupaban un mismo asentamiento, se establecieran a corta distancia uno de otro. (Moncada y Escamilla 2014, 3)

El avance de las líneas de presidio ocurría en la zona de constantes conflictos entre grupos indígenas, desde la época prehispánica: del centro y sur de los pueblos sedentarios (Mesoamérica, de economía agrícola, urbanización y política desarrolladas) al árido norte de los grupos nómadas (Aridoamérica, de los chichimecas [guachichiles, zacatecos, guamares y pames] —véase figura 7—). El despliegue de la frontera, en el siglo XVI, se comprueba por etapas de gradual y lenta ocupación territorial con nuevos asentamientos: pueblos de indios, villas, centros mineros, presidios y la misión —con los cuales se logró evangelizar, sedentarizar, proteger y socializar a los chichimecas con apoyo de grupos indígenas de centro-sur (tlaxcaltecas, tarascos, otomíes)— (Cisneros Guerrero 1998). La creación o movilidad de antiguos presidios generó una línea de defensa al norte del virreinato (siglo XVIII) semejante a la actual frontera México/Estados Unidos (véase figura 7).¹⁷ Es un

16 Dos obras de Arnal Simón (1986; 2006) son referencias sobre la red y estructura de los presidios coloniales en México.

17 Es importante aclarar que no hay relación entre la modificación de la línea de presidios a finales del siglo XVIII y la independencia de los Estados Unidos de América. La línea se establece en función de la defensa ante los ataques de los grupos indígenas en el noroeste novohispano (apaches, comanches, etc.), y no en el noreste, en la frontera de Texas con Luisiana y con las colonias independizadas. La política expansionista de EE. UU. se da sobre todo después de la independencia de

equivoco pensar que misiones y presidios aislados entre sí asegurarían la posesión de un territorio poco poblado y bravamente defendido por chichimecas, apaches y otros grupos; ello permite cuestionar la afirmación de Faulk (1976), según la cual los presidios serían una farsa en cuanto a armas ofensivas, pues fallaron en sus objetivos militares, y como institución de frontera, pues serían “meras fortalezas”. Es necesario reconocer que el presidio era objeto de defensa, asalto, conexiones y economías espaciales (véase figura 7); también máquina liberadora de la colonialidad productora de descontento, desconfianza y desprendimiento ante la violencia colonial.

Los conventos y presidios fueron los dos instrumentos españoles de poblamiento, mestizaje y aculturación más significativos hasta el siglo XVIII novohispano. Pero la realidad latinoamericana muestra que la imposición de cambios, por más violentos que sean, no siempre alcanzan el pleno objetivo, aún a largo plazo, por fuerza de la decolonialidad originaria y del mestizaje forzado a través del condicionamiento moderno del territorio. Las yuxtaposiciones operadas por los mendicantes y militares (primero españoles, después mestizos) fueron causas, consecuencias y justificativas de la hibridez resultante. A pesar del control que los frailes ejercían sobre las manifestaciones religiosas (apoyados por la Inquisición episcopal), la idolatría prehispánica criminalizada persistió (Rubial 1990). La fundación de ciudades derivadas del presidio (destinadas al asentamiento de supervisión del indígena) fueron trazadas conforme con el saber nativo, haciendo de esos lugares prolongaciones de su cultura o costumbres.

En muy pocas ciudades, y solo en aquellas fundadas por españoles que aíslan a los indios, se dará el damero (México, Morelia, Puebla, Guadalajara), en los demás casos la retícula se establece como centro y origen del trazado, pero pronto se convierte en una retícula desigual, empujada aquí y allá por fuerzas de población o usos del espacio público. (Arnal Simón 1986, 310)

México (1821), cuando, ya sin la presencia de España, el país no contaba con un ejército que respaldase al gobierno; tampoco tenía una política de colonización y poblamiento de los territorios septentrionales, como no la tuvo España en la mayor parte del periodo colonial, con excepción de la creación de la Comandancia de las Provincias Internas, en 1776, y que no siempre contó con el apoyo real de la Corona ni del virrey.

Es necesario enfatizar, en resumen, que los presidios formaron una frontera móvil en la marcha hacia el norte y que no necesariamente todos dieron lugar a la creación de asentamientos. Muchos de ellos, particularmente en la región central del virreinato, desaparecieron a los pocos años; otros, al establecerse cerca o junto a algún convento, permitieron que se establecieran grupos de indígenas o de españoles, y al paso del tiempo dieron lugar a la formación de algún pueblo. Debe quedar claro que mientras que casi la totalidad de los presidios desaparecen (Figura 8) —aun cuando permanezca algún asentamiento con el mismo nombre—, la gran mayoría de los conventos pervivirán, dando lugar a la creación de asentamientos de muy diversa importancia (véanse figuras 3, 4 y 5). Y respecto a los presidios septentrionales, fundados posteriormente, varios de ellos desaparecen al cambiar su ubicación y, si llegaron a tener algún asentamiento contiguo, igualmente desaparecen al ya no contar con la defensa de la tropa, lo que también afectaría, si fuera el caso, a misiones con las que compartían el territorio. Incluso los presidios del siglo XVIII llegan a vivir esa situación, aunque hay que decir que muchos de ellos sí sobrevivieron al cambio de régimen.



Figura 8. Presidio de Jalpan.

Fotografía de Costa, enero de 2020.

Nota: construido alrededor de 1577, para la defensa de los indios pacificados junto a las misiones franciscanas de Sierra Gorda (Jalpan, Conca, Landa, Tancoyol y Tilaco). Es uno de los pocos presidios que todavía se conservan en México, hay algunos otros en ruinas.¹⁸

18 El presidio de Jalpan, junto con otros ubicados en Amazcala, Tolimán, Valles y Tamaos, formaba parte de una cadena que servía para la defensa de las caravanas comerciales y mineras que viajaban por la Sierra Gorda y la Huasteca, atacadas por grupos chichimecas. La cimentación original perimetral del fuerte aún se conserva por lo menos en tres de sus lados, incluyendo los torreones y parte de los muros (Acervo del Museo Histórico

Bajo la cruz católica y de la espada hispánica, los indígenas fueron sometidos a un proceso de reproducción espacial de vida, consistente en una progresiva diferenciación de ciudades; dimensión que Romero (2007) ve como el más importante aspecto de la urbanización latinoamericana. Eso resulta de una “paradoja utópica compuesta”: fundar pueblos para controlar los antiguos ocupantes del lugar en su propio lugar; intentar generar un arraigo sobre la tierra en la propia tierra del arraigo tradicional; imprimir normas, ideas y valores a un pueblo, por medio del dominio de un territorio que era la extensión del cuerpo y del espíritu de cada individuo de los grupos originales. Las alternativas no serían muchas; no pudieron destruir enteramente las antiguas ciudades, tampoco quemar a todos los herejes o desaparecer todos sus ídolos, pues no dominaban plenamente el territorio ni las lenguas ni el poder real-imaginario de los mitos y la cosmovisión de los pueblos originarios.

Esa síntesis acusa la duración del *ethos* barroco (cuya propuesta es construir una *reexistencia* ante el dominio occidental capitalista) y la fragilidad de la mentalidad fundadora (consistente en la autarquía de un derecho territorial divino validado en la fundación de nuevas ciudades) desde el primer contacto de los “dos mundos”: el occidente europeo y América, componentes mutuos de la Modernidad generada y recíprocamente violadora. Esa “energía” se traduce en proyectos decoloniales que también son constitutivos de la Modernidad, según Mignolo (2011).

La praxis decolonial originaria surge de la paradoja utópica inherente al barroco —como comportamiento, conciencia y hecho moderno latinoamericano— y se revela como mestizaje en los pueblos de indios novohispanos; mestizaje producido en la confrontación y dilema entre dos actitudes y dos mundos: sometimiento a la maquinaria civilizatoria europea que olvida las múltiples experiencias originarias prehispánicas, junto con la actitud de rebeldía y resistencia indígena y negra a la realidad condicionante ibérica. Asimilación y transgresión simultáneas que hacen perdurar los grupos sociales subalternizados en el continente, en cuanto sujetos en situación espacial duradera.¹⁹

de la Sierra Gorda [ubicado en el edificio del antiguo presidio], consultado en trabajo de campo, 25 al 28 de enero de 2020).

¹⁹ Costa (2016b; 2017) relaciona situación espacial duradera y la historia territorial de negros e indígenas en el continente.

Condicionamiento barroco del territorio: pueblos de indios y el origen del mestizaje novohispano

En las Américas, los españoles se enfrentaron con una sociedad distinta de la que encontraron los portugueses, más compleja desde el punto de vista de los asentamientos en ciudades y aldeas agrícolas. Se encontraron con “urbes” indígenas de destacado poder político (Cuzco, Tenochtitlán y Xochicalco) y funciones definidas: centros administrativos, religiosos y comerciales locales y regionales (Cholula, Tlaxcala, Coyoacán, Tacubaya, Monte Albán, Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Cempoala, núcleos mayas de Yucatán y grandes aldeas en Guatemala). Posteriormente, la conquista y la posesión del territorio demandaron la sobreposición literal de la ciudad española sobre ciudades indígenas o en función de la presencia de densa población rural en las zonas cercanas a los cultivos.

La distribución de la población indígena y los esquemas de agrupamientos que existían al momento de la conquista fueron los dos factores primordiales de localización de las ciudades [...]. He aquí la principal influencia del urbanismo indígena sobre el español; no tanto como determinante de un trazado, de una zonificación, de una forma o estética urbana, sino como factor de localización [...]. Las culturas indígenas urbanas fueron interiores. Solo a lo largo de la costa del Yucatán y de la costa del Perú se habría desarrollado una navegación comercial de cierta importancia para salvar los inconvenientes derivados de las respectivas situaciones geográficas. Pero ni en México, ni en Guatemala, ni en el Perú, ni en Colombia encontraron los españoles un justificativo inmediato para permanecer en la costa. Las ciudades y las riquezas estaban en el interior. (Hardoy 1965, 391)

El español redefinió y canalizó radicalmente la urbanización indígena. Creó unidades poblacionales llamadas “pueblos de indios” (para concentrar grupos dispersos) y estableció barrios con nativos en cada núcleo urbano, lo que resultó en áreas mixtas de poblamiento. “Los precedentes de estas realizaciones provienen de las ciudades españolas medievales en las que existían barrios donde vivían judíos y musulmanes” (De Solano 1990, 24). Convivieron la ciudad y el “pueblo de indios”, el núcleo mixto o “república de españoles” (europeo, africano, indígena y mestizos) —centro administrativo, militar, minero, de mercado agrícola o ganadero— y su complemento rural alrededor del núcleo principal —de constitución indígena ruralizada y dirigida por autoridades

indias—; esto dio cierta autonomía a las “repúblicas de indios” o “indios reducidos a pueblos”.

La institución de los “pueblos de indios” objetivaba direccionar la política, imponer la religión y controlar al fisco, conforme la municipalización administrativa y normas cabildales castellanas. Este programa de asentamientos resume una de las transformaciones más radicales que los españoles introdujeron en la atmósfera del nativo, pues influía, dramáticamente, en las estructuras de convivencia, producción y relación con la tierra (apoyados por misioneros y sus conventos, militares y sus presidios), mezclándose con las formas de existencia espacial prehispánica.

Dos clases de núcleos urbanos se dan en las Indias: los pueblos para españoles y los pueblos para indios [...]. Pero todos ellos [...] son en realidad centros mixtos de población, en donde viven, con calidad de vecinos, el blanco y el indio. La ciudad exclusivamente para la población blanca no existió, ni se sostuvo jamás, en Indias. (De Solano 1990, 358)

En los siglos XVI y XVII, el municipio fue el órgano de gobierno con mayor participación, implicación popular y organización social de la vida pública (“civilizada” y cristiana) en los territorios novohispanos; la tentativa de aislamientos, paradójicamente, estableció una integración limítrofe residencial y cultural de españoles e indígenas, en los embriones de ciudades. Según Sánchez Lauro (2017), desde 1536 Carlos I ya prohibía la permanencia de los españoles, negros, mestizos y mulatos en los pueblos de indios. La mentalidad fundadora fue responsable de agrupar a los indígenas hacia una nueva modalidad de vida urbana, la cual los reducía (para su “civilización salvacionista”) y, concomitantemente, promovía el tipo más peculiar, duradero, violento y vigente de la urbanización latinoamericana: una “urbanización segregadora estatal-secular o segregación originaria”, resultante del condicionamiento barroco del territorio latinoamericano, que perdura hasta el presente en nuestras ciudades; formas modélicas históricas de la subalternización hegemónica y de la transgresión resistida; segregación transtemporal y transescalar, singularidad del confrontamiento del *ethos* barroco y el *ethos* realista, o sea, incorpora dominio avasallador y resistencia, teatralización y estetización desmesurada de la vida cotidiana, ruptura de la percepción de la rutina y las contradicciones territoriales.²⁰

20 Echeverría (2000) profundiza la relación entre el *ethos* barroco y el *ethos* realista.

Se agrupaba o *reducía* a los indios diseminados en un asentamiento seleccionado. Cuando se consideraba que estaban suficientemente cristianizados o instruidos, la reducción pasaba a adquirir la naturaleza jurídica de *pueblo*, con su organización municipal, y con su propio cabildo. El periodo limitado de evangelización y *civilización*, dirigido normalmente por misioneros del clero regular, tenía una duración teórica de diez años. Durante esta fase reduccional, bajo un régimen comunitario, los indios estaban exentos de tributación, y no podían ser encomendados, *ni compelidos a ningún servicio*. Cerrado este tiempo de *misión viva* de la reducción, el nuevo pueblo se integraba con su cabildo en el sistema político-administrativo indiano. (Sánchez Lauro 2017, 38)

La municipalización de la reducción de indios, o fase de secularización, exigía la erección legal del cabildo, la creación del padrón de los miembros de la comunidad, el inicio de la tributación a la Corona, y la oficialización del funcionamiento del gobierno local, con la titulación de todos los oficios municipales por los indígenas.²¹ Fueron fundados o reconstruidos centenares de poblados indios, que hoy se muestran como tales a lo largo de las carreteras de México. En el último tercio del siglo XVI aparecieron cabildos municipales por todas partes, incluso en los pueblos de misión; “al lado del gobernador, que era por regla general —pero no siempre— el antiguo cacique local, había dos alcaldes ordinarios, varios regidores, algunos aguaciles, indios todos” (Chevalier 1999, 294). El caso de Michoacán es ejemplar. El obispo Vasco de Quiroga estableció un plan singular para evitar el exterminio de indígenas, basado en la *Utopía* de Tomás Moro, con respeto por la cultura de relaciones y labor de los indígenas; creó hospitales y asilos que luego se convirtieron en pueblos, tales son los casos de Pátzcuaro y Santa Fe de la Laguna (Figura 9). Aun así, eran pueblos concebidos en la óptica colonizadora. Romero (2007) consideró que las formas de trabajo seguían siendo las mismas, pero las relaciones de dependencia y la catequesis religiosa obraban lentamente sobre los indígenas, conduciéndolos hacia una progresiva integración con los grupos españoles o, mejor, hacia una benévola aceptación de la dependencia.

21 Sánchez Lauro (2017) y De Solano (1990) detallan la institución de los pueblos de indios.



Figura 9. Santa Fe, pueblo de indios que preserva la espacialidad de la antigua reducción.
Fotografía de Costa, abril de 2019.

Al interior de la práctica conscientemente condicionante de “ciudades de blancos” y “pueblos de indios”, se generó un *apartheid*²² favorable a una paradoja espacial en América Latina. De esa segregación originaria emergió la sobrevivencia de numerosas comunidades indígenas, hasta la contemporaneidad; son comunidades en las que el mestizaje cultural pervirtió el carácter dominante hispánico y garantizó la integración de elementos indígenas con los europeos, una estrategia original decolonial de ir más allá de la dicotomía subyugo/desobediencia. Un caso similar a ese *apartheid* ocurrió en la más tardía urbanización colonial brasileña, la cual antagonizó a los blancos de los “sobrados”, bien localizados, con los negros, caboclos y pardos libres de los “mocambos” de áreas de inundación; esa segregación espacial originaria no fue solo morfológica, pues su contenido político-patriarcal empeoró las condiciones de vida de negros libres y mestizos pobres en las ciudades, persistente en el país hasta hoy.²³ Esta segregación representa violencias, miseria y muertes, generadas en el condicionamiento territorial catalizado no solo por la concepción occidental del trabajo de sumisión, sino también en defensa de una estetización barroca del control, por la pompa, la algarabía, el resplandor, lo ceremonial, lo ritual, lo fáustico —una simultaneidad constituyente de la modernización transescalar y transtemporal euro-latinoamericana—.

Esa noción de *apartheid* debe ser dilatada y especificada. Luis Arnal Simón cita casos muy diversos; los presidios-villa aglomeraban la población indígena de

22 Kluber (1985) y Echeverría (2000) utilizan el mismo término para el análisis de esa segregación en América Latina.

23 Ver ese debate más detallado en Freyre (1961), Souza (2000) y Costa (2011).

tres formas: (1) anexo a la población del presidio, pero dividido; (2) alejado del presidio, y (3) como población del presidio. Esos casos se complejizaban con la actuación misionera. Una vez formado el pueblo de indios anexo al presidio y la villa de españoles, se arraigaba a la gente en el sitio y de la ubicación de los templos se derivaban los espacios propios de actividades religioso-sociales, como atrios, plazas y jardines, que fusionaban y daban vínculo a la población.

La villa derivada del presidio no está hecha para españoles; sin la participación y traza de los mestizos que incorporan ese conocimiento del indio, no hubieran sido posibles. En consecuencia, también la traza de los pueblos de indios se deja en manos de los caciques o jefes de tribus, cuando son chichimecas, o de los líderes de los pueblos de indios culturizados, Tlaxcaltecas, Tarascos [sic], etc. (Arnal Simón 1986, 310)

Vinculados con los presidios, los pueblos de indios de traza irregular siguieron como “barrios aparte” de la ciudad en constitución; divididos y agrupados en sierras y montes, fueron agregados o reducidos a pueblos propios. En uno u otro caso, el vigor era el de una segregación inducida y originaria, como también fueron originarios los procesos de evangelización y posesión desigual del territorio, seguidos de mecanismos indígenas de resistencia. Así, con los embriones de ciudades, emergía una decolonialidad por la praxis; con la segregación instituida, se generaba una obligada y permanente dependencia del indígena en las ciudades. En pueblos periféricos o barrios anexos estalló el fenómeno del mestizaje, que debilitó la estrategia de segregación de las residencias de indígenas y españoles como medio consistente de evangelización y aculturación.

Frente a la integración imposible de las dos repúblicas, la alternativa de la segregación residencial mediante la municipalización, con cabildos administrados por los indios, permitió una efectiva hispanización, sin destruir muchas de las tradiciones indígenas [...] gracias a este dualismo organizativo, al grado de autonomía local, y a la labor de adaptación de los misioneros. (Sánchez Lauro 2017, 41)

La creación y duración de los pueblos estaban íntimamente vinculadas con el vigor político y económico de los colonos, dentro o fuera de los asentamientos. En el siglo XVII se multiplicaron las haciendas, que absorbieron muchos pueblos, villas y las villas-presidios, en un escenario en que esa gran unidad productiva surgió de las malas condiciones de una aristocracia indígena

(arruinada y despojada) en diferentes regiones, que vendió tierras de pueblos donde los misioneros eran menos poderosos. Las comunidades indígenas o las comunidades españolas, cuando no fueron presas de las grandes haciendas, constituyeron límites u obstáculos a su expansión (Chevalier 1999).

Algunas paradojas marcan el avance de la hacienda sobre los pueblos de indios, en el siglo XVII: (1) una especie de derecho del indígena a una libertad condicionada, pues lo escatimaba al trabajo en la tierra y al evangelio; (2) la jurisdicción de la Corona, que “protegía” las comunidades indígenas, aportaba mecanismos para la circulación de la tierra como mercancía; (3) la jerarquía indígena reproducía, internamente, la misma usurpación operada por los invasores, por medio de las relaciones de explotación del trabajo y de tierras que, en teoría, eran comunales; y (4) la tributación excesiva de la Corona sobre las comunidades indígenas, la mortandad en diferentes grupos nativos (a finales del siglo XVI) y la incertidumbre de las distancias sumada a la falta de agrimensura que delimitase estancias concedidas no correspondieron al ideal de control acuñado por la metrópoli y defendido por los evangelizadores, lo que estimuló la venta de tierras indígenas a los dueños de haciendas. El sistema implantado para la posesión de la tierra, con la institución de embriones de ciudades, produjo, intrínsecamente, instrumentos para el consumo de estos o un condicionamiento devorador de la estructura anterior. Se generó un perverso mercado de tierras, en un ciclo vicioso que no se termina en América Latina; la misma tierra que, originalmente, fue objeto de codicia española y, relativamente, “defendida” para los indígenas fue designio de históricas luchas contra el empobrecimiento y la subalternización de los grupos étnicos del continente.

Los españoles impusieron su religión, sus instituciones, su lengua, su arquitectura, su arte, su urbanismo, su encomienda y sus haciendas, y de forma deliberada se dedicaron a asimilar y aniquilar la cultura indígena; con astucia, el pueblo originario devolvió al invasor su “intrusión”, por medio del arte (en el barroco), la adaptación del cristianismo, la imposición de nuevas palabras al idioma europeo, la adaptación de las instituciones estatales y el empleo de las toponimias. El invasor deseó, inclusive, apoderarse conceptualmente de la geografía americana.

En buena parte los nombres resultan de la cristianización de un nombre aborígen, sincretizando un apelativo prehispánico con un nombre cristiano. Así resultan la mayor parte de los pueblos de indios y también de españoles

(Santa Lucía Costzumalhuapa, San Juan Teotihuacan, Santiago Tlatelolco. (De Solano 1990, 44)

Los indígenas y mestizos buscaron salvarse de la naciente e impetuosa máquina capitalista de aniquilación de individuos y apoderamiento espacial, produciendo valores que, en esencia, eran contravalores resultantes del drama de la propia existencia. Ejemplo constatado es el templo de Santa María Tonantzintla (otro topónimo híbrido), obra singular de estética barroca sintetizadora de una decolonialidad originaria envolvente del “ser” mestizo e indígena y del territorio condicionado.²⁴ En la continuación de esta investigación, será posible dedicar mayor tiempo a esa estética, que es un marco frente a un amplio repertorio de áreas culturales, situaciones históricas y diseños sociales producidos en tensión con la modernización latinoamericana (Pizarro 2013), todavía alimentada por la mentalidad fundadora, el *ethos* barroco y la decolonialidad originaria, nociones centrales de este estudio.

Consideraciones finales

El mestizaje latinoamericano fue gestado en los embriones de ciudades condicionados (conventos, presidios y pueblos de indios). Más que la tierra, el territorio fue incorporado como medio de producción y oportunidad de “ser”, en el contexto de vasallaje indígena enganchado a la fundación de las repúblicas de españoles y de indios, base de la formación social mexicana (en parte, latinoamericana), en el siglo XVI. Los embriones de ciudades significaban para los invasores el objeto de control y acumulación; para los indígenas, la última esperanza para “estar y continuar”, para “reexistir”, en un escenario de “*vida post mortem*” o de “salvación”.

Frente a los imperativos del cumplimiento del proyecto moderno europeo, el *ethos* barroco echeverriano explica la ambivalencia y contradicción de lo necesario/contingente, o sea, (1) someterse, renunciar a uno mismo, la “muerte moral”, para mantener la existencia física, junto a los (2) mecanismos elaborados para resistir al poder establecido; y, con ello, rebelar, proteger y recuperar la autonomía y la dignidad moral, incluso con la “muerte física” que eso

24 Por el límite de espacio y del objetivo central de esta publicación, el caso de Tonantzintla será presentado en otro artículo, ejemplificando una estética simbólica de la descolonización o decolonialidad originaria.

implicaba para los indígenas (y negros) en Latinoamérica. Esta simultaneidad contradictoria prescribe alternativas de los grupos subalternizados en el continente, para ir más allá de las situaciones sumisión/rebeldía, imaginar y caminar para un futuro posible.

La estrategia de dominio territorial y mestizaje cultural es, en América Latina, barroca; coincide con el comportamiento del *ethos* barroco, para lo cual la negación o la contraposición a la voluntad del otro sigue un camino rebuscado y engañoso, indirecto y por inversión. Ese barroquismo originario tonificó el *apartheid* inherente a la mentalidad fundadora condicionante, dando apertura al futuro espacial de la población mestiza e indígena novohispana, de los embriones de ciudades a la vigente urbanización segregadora estatal-secular o segregación originaria identificada en cualquier núcleo urbano latinoamericano.

El giro cristiano impuesto a la vida indígena americana fue seguido de posiciones estéticas nativas, que garantizan su duración, bajo el yugo de violencias eclesiásticas y estatales. Tal movimiento debe ser examinado desde el giro epistémico que exige la América Latina actual, cuyo fundamento puede estar en la praxis, estética, mitos y filosofías indígenas y negras referentes a su pasado situado y en situación espacial duradera. Se presenta una preocupación teórico-histórica por la ciudad, que tiene que ver con los problemas actuales de la urbanización latinoamericana. Eso corrobora Capel (2009), para quien muchos caminos relacionados con la observación y la intervención en la realidad urbana actual partieron de, o exigieron, una reflexión histórica sobre la ciudad.

La totalización-singularización de los embriones de ciudades realizada en este estudio expone una paradoja de la civilización moderna en América Latina: la producción de mercancías —con la tierra-mercancía— y la reproducción de la fuerza de trabajo son dependientes del transtemporal y transescalar condicionamiento barroco del territorio, por lo que afrontaron contrarrazionalidades insuperables (como la ejercida por los indígenas y negros, todavía hoy). Lo característico de la representación del mundo en el barroco está en repetir la teatralización que practica el *ethos* barroco echeverriano, cuando pone entre paréntesis o en escena la contradicción moderna del mundo, con el fin de superarla (y soportarla).

Ese condicionamiento moderno desde Latinoamérica —total posesión real e imaginaria del territorio a través de la praxis jurídica, teológica y productiva— fue explicado por la fase de “sacralización del espacio” novohispano (siglo XVI-XVII), debatido en el contexto de

la odisea edificante conventual y presidial de la Corona —cartografiada— y por la institución segregadora de los pueblos de indios, generadores de la decolonialidad originaria latinoamericana.

Agradecimientos

A DGAPA-UNAM, por la beca PREI otorgada para realizar esta investigación. A las autoridades del Instituto de Geografía de la UNAM, por la recepción del primer autor en calidad de investigador invitado, para realización de este estudio; a la Dra. Iliá Alvarado, por el soporte a la investigación y apoyo en los trabajos de campo; al Lic. Jorge Pérez de la Mora, por su atención en los trámites para la vinculación con la UNAM; a la Dra. Antonia Santos y el Mtro. A Luis Iturbe, por el apoyo en la biblioteca del IGG-UNAM. Al Dr. Fernando Zamora (FAD-UNAM), por el acceso a su biblioteca personal, para la consulta de obras de referencia en la construcción de este artículo. Al Mtro. José Alberto Garibay Gómez, por la edición de los mapas que acompañan este trabajo.

Referencias

- Arnal Simón, Luis. 1986. “El presidio en México, en el siglo XVI, como origen de villas y ciudades.” Tesis de doctorado en Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México.
- Arnal Simón, Luis. 2006. “El sistema presidial en el septentrión novohispano, evolución y estrategias de poblamiento.” *Scripta Nova* 10 (218): 1-22.
- Arriarán, Samuel. 2011. “La filosofía del barroco.” En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 97-106. México: Siglo XXI.
- Bolton, Herbert. 1976. “La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España.” En *El México perdido*, editado por David Weber, 35-54. México: SepSetentas.
- Capel, Horacio. 2009. “La historia, la ciudad y el futuro.” *Scripta Nova*, 13 (307): 1-31.
- Chevalier, François. 1999. *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México: FCE.
- Cisneros Guerrero, Gabriela. 1998. “Cambios en la frontera chichimeca en la región centro-norte de la Nueva España durante el siglo XVI.” *Investigaciones Geográficas*, n.º 36, 57-70. <https://doi.org/10.14350/rig.59062>.
- Commons, Aurea. 2003. “La organización territorial de España y sus posesiones en América durante el siglo de las luces.”

- En *La Geografía de la Ilustración*, editado por José Omar Moncada Maya, 41-82. México: UNAM.
- Costa, Everaldo. 2011. "Totalidade urbana-totalidade mundo: as cidades coloniais barrocas face à *patrimonialização global*." Tesis de doctorado en Geografía, Universidad de São Paulo, São Paulo.
- Costa, Everaldo. 2016a. "A paisagem barroca como memória estética nacional." *Finisterra* 51 (103): 68-87. <https://doi.org/10.18055/Finis4292>.
- Costa, Everaldo. 2016b. "Utopismos patrimoniais pela América Latina." En *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica*: 1-28.
- Costa, Everaldo. 2017. "Ativação popular do patrimônio-territorial na América Latina." *Cuaderno de Geografía. Revista Colombiana de Geografía* 26 (2): 53-75. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v26n2.59225>.
- De Solano, Francisco. 1990. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: CSIC.
- Dussel, Enrique. 2011. "El primer debate filosófico de la modernidad." En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 56-66. México: Siglo XXI.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Faulk, Odie. 1976. "El presidio: ¿fuerte o farsa?" En *El México perdido*, editado por David Weber, 55-67. México: SepSetentas.
- Fernández Contreras, Raymundo. 2009. "Arquitectura conventual en el siglo XVI." En *Historia de la arquitectura en México: época virreinal*, editado por Carlos Astorga y Juan Rodríguez, 23-68. México: UNAM.
- Fernández, Justino. 1990. *Estética del arte mexicano*. México: UNAM.
- Freyre, Gilberto. 1961. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Gerhard, Peter. 2000. *Geografía histórica de la Nueva España (1519-1821)*. México: UNAM.
- Gil Albarracín, Antonio. 2006. "Las órdenes mendicantes y su misión en América." *Scripta Nova*, 10 (218): 1-17.
- González Quezada, R. F., O. Sierra Miranda, U. Chávez Sandoval, y R. N. Betanzos Alva. 2011. "La reacción crítica de los oprimidos." En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 67-73. México: Siglo XXI.
- Hardoy, Jorge Enrique. 1965. "La influencia del urbanismo indígena en la localización y trazado de las ciudades coloniales." *Ciencia e Investigación* 21 (9): 386-405.
- Hardoy, Jorge Enrique. 1996. "El proceso de urbanización." En *América Latina en su arquitectura*, editado por Roberto Segre, 41-62. México: Siglo XXI.
- Irving, Leonardo. 1986. *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kluber, George. 1985. "El urbanismo colonial iberoamericano." En *Historia y futuro de la ciudad iberoamericana*, editado por Francisco de Solano, 37-42. Madrid: CSIC.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2011. "El pensamiento filosófico del giro descolonizador." En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 683-697. México: Siglo XXI.
- Maravall, José Antonio. 2009. *A cultura do barroco*. São Paulo: EDUSP.
- Mendoza Vargas, Héctor. 2003. "La geografía y la Ilustración española y novohispana: la organización y los proyectos a finales del siglo XVIII." En *La Geografía de la Ilustración*, editado por José Moncada Maya, 41-82. México: UNAM.
- Mignolo, Walter. 2011. "El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura." En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, 659-672. México: Siglo XXI.
- Moncada Maya, José Omar. 1993. *Ingenieros militares en Nueva España. Inventario de su labor científica y espacial. Siglos XVI a XVIII*. México: UNAM.
- Moncada Maya, José Omar. 1994. *El ingeniero Miguel Constanzó: un militar ilustrado en la Nueva España del siglo XVIII*. México: UNAM.
- Moncada Maya, José Omar. 2003. "Los ingenieros militares en la Nueva España del siglo XVIII. Promotores de la Ilustración." En *La Geografía de la Ilustración*, editado por José Omar Moncada Maya, 199-226. México: UNAM.
- Moncada Maya, José Omar. 2012. *Miguel Constanzó y la Alta California: crónica de sus viajes (1768-1770)*. México: UNAM.
- Moncada Maya, José Omar, e Irma Escamilla Herrera. 2014. "La línea de presidios septentrional en el siglo XVIII novohispano." En *XIII Coloquio Internacional de Geocrítica*, Universidad de Barcelona, Barcelona - España, del 5 al 10 de mayo.
- Pizarro, Ana. 2013. "Vanguardia y modernidad en el discurso cultural." En *América Latina: palabra, literatura y cultura*, editado por Ana Pizarro, 12-23. Santiago de Chile: Ediciones UAH.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social." *Journal of World-Systems Research* 6 (2): 342-386.
- Ribeiro, Darcy. 2007. *As Américas e a civilização. Processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Rojas, Pedro. 1969. *História general del Arte Mexicano. Tomos I y II*. México/Buenos Aires: Editorial Hermes, S. A.

- Romero, José Luis. 2007. *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rubial, Antonio. 1990. *Una monarquía criolla. La provincia agustina en el siglo XVII*. México: DGP-CNCA.
- Rubial, Antonio. 2000. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México: UNAM.
- Rubial, Antonio. 1999. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: UNAM.
- Sánchez Lauro, Sixto. 2017. "Acercamiento a la municipalización en la América hispana durante el periodo de los Austrias. Los 'pueblos de indios'." *Precedente. Revista Jurídica* 10: 9-44. <https://doi.org/10.18046/prec.v10.2446>.
- Sarduy, Severo. 1999. "Barroco." En *Severo Sarduy: edición crítica*, editado por Gustavo Guerrero y François Wahl, 1195-1265. Madrid: ALLCA XX.
- Souza, Jessé. 2000. "Gilberto Freyre e a singularidade cultural brasileira." *Tempo Social* 12(1): 69-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000100005>.
- Vázquez Vázquez, Elena. 1965. *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España, siglo XVI*. México: UNAM.
- Vázquez Vázquez, Elena. 1968. *Distribución geográfica del Arzobispado de México, Provincia de Chalco, siglo XXI*. México: Editorial Jus.

Everaldo Batista da Costa

Profesor Asociado del Departamento de Geografía de la Universidad de Brasilia, UnB. Investiga temas de geografía urbana, teoría y métodos en geografía y decolonialidad en América Latina. Profesor invitado en universidades de México, Cuba, Panamá, Costa Rica y Perú. Dirige el (Gecipa) Grupo de Investigación Ciudades y Patrimonialización en América Latina y el Caribe, registrado ante el (CNPq) Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Brasil.

José Omar Moncada Maya

Investigador titular de la UNAM. Profesor del posgrado en geografía. Asesor de 20 tesis de posgrado. Profesor visitante en la Universidad de Barcelona. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias. Líneas de investigación: geografía histórica, historia de la geografía e historia del pensamiento geográfico. Entre su obra destacan sus textos sobre la obra de los ingenieros militares del siglo XVIII y la coordinación de *La geografía en México. Una reflexión espacial contemporánea* (2016).