

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Středisko ibero-amerických studií

Historickévědy – iberoamerikanistika

Disertační práce

**From monasteries to men. The significance of monastic architecture and its art in the
New Spain of 16th century.**

**Od kláštera k člověku. Význam klášterní architektury a umění v Novém Španělsku 16.
století.**

**Del convento al hombre. El significado de la arquitectura conventual y su arte en la
Nueva España del siglo XVI.**

Doc. Markéta Křížová, PhD.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal/a samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne

.....

Jméno a příjmení

Agradecimientos

Primero y como más importante, me gustaría agradecer sinceramente a mi directora de tesis, Doc. Markéta Křížová, PhD. por su preocupación y dedicación. Sus conocimientos y su enorme laboriosidad me han dado mucha inspiración en mi camino como investigadora. Tampoco puedo omitir al Prof. PhDr. Josef Opatrný, CSc., director del Centro de Estudios Ibero-Americanos de mi alma máter Universidad Carolina y PhDr. Simona Binková, Csc., cuyos profundos conocimientos de la actividad misionera de la Compañía de Jesús, me han estimulado a seguir en mi trabajo.

El segundo agradecimiento lo quiero hacer llegar a mi familia, especialmente a mi madre Lenka Brenišínová, mi hermana Bianka Brenišínová y luego a Zdena Hofbauerová, Jiří, Barbora a Eliška Chmelovy, que me apoyaron durante los últimos años y no perdieron la fe, ni en los momentos de profundas crisis, que de vez en cuando acompañaban el proceso de redacción de este trabajo. A Daniel Pajas, que me ayudó a realizar la investigación de campo en México Central. También me gustaría dar las gracias a mis amigos mexicanos: a Olivia Méndez Bautista y José Raymundo Cerrón Torres, Dulce Cano Alcántara, Carlos Alberto González Saldaña, Israel Domínguez Bocardo y Mónica Bianey Domínguez Castellanos, los cuales considero mi familia y me proporcionaron su hogar, me abrieron sus corazones y me sirvieron de guías en el país extranjero, que se convirtió en mi segundo hogar y un gran amor de mi vida.

Finalmente, debo mis más profundos y sinceros agradecimientos a mi querida colega y amiga Lillyam Rosalba González, que pasó las noches y días leyendo y comprobando con toda su diligencia mi trabajo. A mis mejores amigas Anna Sobotová, Magdalena Slezáková y Kateřina Cidlinská, que me apoyan fielmente en mi viaje de vida y por último a Karel Červinka, que me proporcionó un hogar lleno de amor.

Gracias a todos

Índice de contenido

Introducción	8
1. Marco teórico y metodología.....	13
1.1. Fuentes.....	13
1.2. Objetivos	16
1.3. Metodología.....	17
1.3.1. El arte como un sistema de comunicación simbólica.....	19
1.3.2. Iconografía e iconología	21
1.4. El ritual como un sistema de comunicación simbólica.....	25
2. Contexto histórico	30
3. Evangelización del México central en el siglo XVI	36
3.1. Órdenes misioneras	38
3.1.1. Orden Franciscana	39
3.1.2. Orden Dominicana	41
3.1.3. Orden de San Agustín	43
3.1.4. La labor misional.....	44
3.1.5. Métodos misionales.....	49
3.2. Organización de la Iglesia novohispana	55
3.2.1. Clero regular	57
3.2.2. Clero secular	59
3.3. Posición de la Iglesia novohispana en la sociedad colonial.....	59
4. Definiciones y terminología	63
4.1. La sociedad novohispana	63
4.1.1. República de indios.....	64
4.1.2. República de españoles.....	66
4.2. Arte indocristiano.....	69
5. Significados de la arquitectura conventual de la Nueva España del siglo XVI y su arte. Problemas y respuestas	74
5.1. La arquitectura conventual.....	74
5.1.1. Convento.....	77
5.1.2. Atrio	79
5.1.3. Capilla abierta.....	86
5.1.4. Capillas posas.....	91

5.1.5. Cruz atrial	96
5.1.6. Iglesia conventual	98
5.1.7. Claustro	103
5.2. Del convento al hombre	105
5.2.1. El programa iconográfico	105
5.2.2. Cosmovisión y cosmogonía	110
5.2.3. Tiempo e historia	123
5.2.4. Religión y religiosidad	130
5.2.5. La moral y las normas	138
5.2.6. Vida y muerte	152
Abreviaturas	170
Índice de ilustraciones	171
Bibliografía	172
Apéndice. Lista de los conventos visitados	207
Mapa	211
Índice	212
Ilustraciones (CD)	

Abstract

In my dissertation, I inquire into the phenomenon of monastic architecture and its plastic decoration in 16th century New Spain. The aim of this work is to present Mexican monasteries and their artistic significance. In my analysis, I build on the interpretation of monastic architecture from the perspective of early colonial society, I also reflect on the individual level, assessing its impact on the conquest and colonization of America. The methodology of this research project combines analysis of historical (e.g. study of historical sources) and art historical processes (*iconological analysis* of E. Panofsky) with analysis of anthropological concepts (e.g. *rituals of transition* of A. van Gennep, *thick description* of Cl. Geertz, concepts of *liminality*, *structure* and *communitas* of V. Turner). During my PhD studies, I conducted a field trip in Central Mexico (2013), supported by a grant from the Government of Mexico. I visited and documented one hundred and sixteen monasteries and the photographic documentation is the main empirical source of my analysis which further draws from the study of historical sources and academic literature. My research primarily focuses on three aspects: 1. the monastic architecture and art; 2. the role of the monastery in the process of European conquest and colonization of New Spain (e.g. monastery as an instrument of conquering and moving ahead with the frontier line); 3. the role of monastery in the process of transition from the pre-Hispanic society to the early colonial society.

Key words: monastery; New Spain; 16th century; conquest; colonization; evangelization; mendicant orders; mission; iconography, iconology, rituals of transition; thick description, structure, communitas, liminality.

Abstrakt

Předmětem této dizertační práce je klášterní architektura a její umělecká výzdoba, jež se zrodily v Novém Španělsku 16. století z potřeby evangelizovat domorodé obyvatelstvo Mezoameriky. Cílem této práce je tuto unikátní architekturu, jež vznikala ve spolupráci domorodých umělců s evropskými misionáři, představit a interpretovat, a to především z hlediska raně koloniální společnosti a jejích funkcí, a to jednak v rámci procesu evangelizace domorodých obyvatel, jednak v rámci procesu dobývání a kolonizace. A dále upozornit na prolínání západní kultury s mezoamerickou, k němuž zde docházelo.

Metodologie této dizertační práce kombinuje klasické historické přístupy (např. studium historických pramenů) s metodami uměnovědnými (ikonografická a ikonologická analýza E. Panofskyho) a antropologickými (např. přechodové rituály, koncepty *liminality*, *struktury* a *communitas*). Práce se zakládá na terénním výzkumu, jenž autorka uskutečnila v průběhu svého doktorandského studia na území Středního Mexika v roce 2013 za podpory mexického vládního stipendia. V průběhu výzkumu autorka navštívila a zdokumentovala 116 klášterních objektů. Takto získaná fotografická a audiovizuální dokumentace je hlavním zdrojem analytické části práce, jež dále čerpá ze studia písemných pramenů a odborné literatury.

Tato dizertační práce se zaměřuje především na tři následující aspekty: 1) klášterní architekturu a její uměleckou výzdobu; 2) úlohu kláštera v procesu dobývání a kolonizaci Nového Španělska (např. klášter jako nástroj dobývání a posouvání hranice vlivu metropole); 3) úlohu kláštera v procesu přechodu od předkolumbovské k raně koloniální společnosti.

Klíčová slova: klášter, Nové Španělsko; 16. století; dobývání; kolonizace; evangelizace; žebřavé řády; misie, ikonografie, ikonologie, přechodové rituály; zhuštěný popis, struktura, *communitas*, *liminalita*.

Introducción

Como indica el título mismo de la presente tesis, su asunto es la arquitectura conventual de la Nueva España del siglo XVI y los aspectos referentes a su decoración pictórica y escultórica. El objetivo principal de este trabajo es interpretar y evaluar el significado que esta tuvo para la población novohispana desde el contexto histórico, desde la historia del arte y la antropología.

El cuestionamiento base del presente texto parte de la reconstrucción de la apariencia original de los monasterios mexicanos y su decoración artística – y de cómo revelar las funciones y significados que tenía la arquitectura de conversión en la Nueva España del siglo XVI (Espinosa Spínola, 1999), dentro de cuyas paredes se convertían millones de paganos en cristianos, novicios en monjes y europeos –junto con indios– en mexicanos.

Los conventos mexicanos nacieron de la necesidad de evangelizar a la población indígena de México. La tarea de cristianizar a los indios fue confiada a las tres órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos, llamadas misioneras (Borges, 1992). Los misioneros, poco después de su llegada a México, comenzaron a levantar una extensa y compleja red de conventos destinada a la evangelización y a la vez a la aculturación de los indios, quienes contribuyeron también a su construcción – como mano de obra o en rol de artistas en la decoración de sus paredes. Por esta razón, además del hecho de que las autoridades novohispanas decidieran incorporar a la arquitectura misional los elementos seleccionados de las culturas autóctonas, los conventos novohispanos unen de manera única las imágenes del mundo de ambas culturas incluidas: la cultura mesoamericana con la occidental.

La hipótesis de mi tesis es que la arquitectura conventual (junto con su decoración artística en forma de pinturas murales y relieves escultóricos) que fue construida en el territorio de la Nueva España en el siglo XVI, funcionó como instrumento de la evangelización y occidentalización de la población indígena, y al mismo tiempo, de la expansión de la dominación española que fue intencionalmente elegida por la Corona española en colaboración con la Iglesia católica.

En otras palabras, estoy firmemente convencida de que la arquitectura de conversión funcionaba como un lugar liminal cuyos objetivos eran: 1) proporcionar a los indios una nueva imagen del mundo; 2) posibilitar a los indígenas vivir el ideal de la sociedad occidental

en forma de *anti-estructura* o *communitas*; 3) cambiar de estatus social mediante los *ritos de paso*; 4) integrarse posteriormente a la sociedad novohispana, es decir la *structura*.

En cuanto a la metodología, una de las principales características de este trabajo es su perspectiva interdisciplinaria frente a la problemática vinculada con la arquitectura misional y su arte. La tesis está firmemente anclada dentro de los procedimientos metodológicos de la historia, la historia del arte y la antropología.

Como base metodológica de este trabajo recurriré a uno de los métodos más reconocidos de la historia del arte –la iconología de Erwin Panofsky– que posibilita descubrir el significado interior de los objetos de arte partiendo de la descripción y el análisis iconográficos (Panofsky, 2000), así como a los conocimientos de la historia del arte y su terminología. No obstante, en este trabajo me enfocaré no sólo en la descripción del programa iconográfico de los conventos y su análisis iconográfico e iconológico, sino también en la interpretación de su arquitectura y arte dentro de las ideas y conceptos de la antropología simbólica.

Primeramente, trabajaré con las ideas y conceptos de Clifford Geertz. De acuerdo con Geertz y sus teorías (Geertz, 2003) se concibe a la arquitectura conventual y su arte como el sistema de valores simbólicos que constituyen el conjunto de instrucciones y reglas para el comportamiento humano: una arquitectura que demuestra a sus espectadores cómo es el mundo y cómo vivir en él. Segundo, partiré de la teoría de los *ritos de paso* (Gennep, 1997) de Arnold van Gennep, lo que me ayudará a entender mejor el papel de los diferentes elementos de la arquitectura conventual dentro del proceso de la catequesis y cristianización de los indios y su integración en la sociedad novohispana. (Aquí debo señalar que en el recinto conventual tuvieron lugar también otros *rituales de pasaje* en el marco de las propias órdenes mendicantes a los cuales, por supuesto, también se prestará correspondiente atención cuando sea preciso). Finalmente, interpretaré la arquitectura de conversión y su arte bajo las ideas y conceptos de Victor Turner. En esta tesis doctoral aplicaré su teoría sobre la división de la sociedad en *estructura* y *anti-estructura* o *communitas* y el concepto de la *liminaridad* (Turner, 1969, 1982, 1999, 2002).

Considero que la perspectiva interdisciplinaria me propiciará explicar la arquitectura y su decoración artística desde la perspectiva de una sociedad que nació del enfrentamiento de dos diferentes culturas, una sociedad emergente que se encontraba en un constante cambio y estaba buscando a lo largo del siglo XVI su forma final. Además, espero que el uso de teorías y conceptos antropológicos me propicie la construcción de una imagen lo más exacta posible sobre los significados de dicha arquitectura dentro de la sociedad colonial – una imagen que

será más cercana a la realidad que la que prestan las imágenes que provienen de una simple descripción.

En cuanto a las fuentes, la fuente principal de mi trabajo la representa el material fotográfico obtenido dentro de la investigación de campo que llevé a cabo en el territorio de México Central en el año 2013 apoyada por el Gobierno de México a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores y su programa de becas para estudiantes e investigadores extranjeros. Además, parto también del estudio de fuentes históricas procedentes del siglo XVI y XVII y de la literatura especializada contemporánea que se dedica a la misma problemática y otros aspectos importantes ligados a ella.

Aun cuando la literatura especializada que ha sido escrita hasta hoy en día no es tan abundante como el asunto mereciera, hay que admitir que las monografías, así como trabajos parciales y artículos científicos, dedicadas al mismo tema no solo existen, sino que tienen una tradición bastante larga y aportan abundantes datos e informaciones.

Hay varias justificaciones ante el cuestionamiento de qué más podría ofrecer el presente trabajo a la suma de conocimientos existentes: primero, el presente trabajo expone un conjunto integral compuesto de 116 conventos que habían sido construidos en la Nueva España del siglo XVI y se hallan en México Central – el centro sempiterno de la historia mexicana. Este hecho es de suma importancia cuando tomamos en cuenta que la mayoría de los trabajos dedicados a la misma problemática tratan sobre los conventos destacados –los más grandes, famosos o importantes (Acolman, Actopan, Calpan, Huejotzingo, Ixmiquilpan y Metztitlan)– omitiendo los otros monasterios que se han conservado hasta hoy día. Segundo, es un trabajo interpretativo que procura explicar las funciones principales de dicha arquitectura junto con su programa artístico dentro del contexto de la cosmovisión, mentalidad y tradiciones de ambas culturas (nahua y occidental). Finalmente, es una obra sintética que –gracias a su enfoque interdisciplinario y los procedimientos metodológicos innovadores de carácter antropológico–, pretende contextualizar la arquitectura monástica, poniendo énfasis en sus significados dentro de la sociedad novohispana.

En breve, la originalidad de mi tesis radica, como ya mencioné más arriba, en que trata de explicar el papel de un conjunto integral de los conventos novohispanos como un lenguaje social, es decir desde el punto de vista antropológico, poniendo al centro de la explicación al hombre y a la sociedad colonial.

Así que los objetivos primordiales de mi tesis son, en primer lugar describir e interpretar la arquitectura de conversión, así como la imagen de mundo que se había formado dentro de sus paredes; en el segundo evaluar su posible impacto en los procesos de conquista

y colonización de México, evangelización de los indios y formación de la sociedad colonial y finalmente interpretarla y contextualizarla bajo los conceptos antropológicos y complementar así las conclusiones a las que han llegado otros trabajos sobre el tema.

La presente tesis doctoral se encuentra estructurada en cinco capítulos. En el primer capítulo determinaré el marco teórico del trabajo y la metodología. Presentaré y discutiré sus fuentes, la manera y procedimientos de investigación, así como la literatura especializada contemporánea que se dedica a la misma problemática. Finalmente, justificaré la elección de teorías y conceptos metodológicos –especialmente antropológicos– como un instrumento apropiado para el análisis y la interpretación de los datos adquiridos durante la investigación de campo.

En el segundo capítulo se expondrán y definirán las nociones empleadas en el texto, especialmente las referentes a la sociedad y el arte novohispanos – términos que posibilitarán situar el tema del presente trabajo al contexto pertinente y a la vez necesario para la interpretación adecuada del objeto de mi tesis. El tercer capítulo alumbra las circunstancias históricas tan necesarias para la comprensión y contextualización apropiadas de la problemática tratada en mi tesis. Con respecto al objeto del presente trabajo haré hincapié sobre todo en los procesos históricos vinculados con el proceso de la evangelización de la población nativa como son el establecimiento del virreinato de la Nueva España o el sistema de su administración.

En el cuarto capítulo describiré el proceso de la evangelización de la población indígena del virreinato y presentaré las órdenes misioneras que se dedicaron a la conversión de los indios, así como los métodos de su labor misional. Además, me dedicaré en esta parte del texto a la descripción de la organización administrativa y territorial de la Iglesia novohispana y su posición dentro de la sociedad colonial.

El último, quinto, capítulo consistirá en la descripción de la arquitectura conventual y su decoración artística y su evaluación desde el punto de vista antropológico, poniendo énfasis en sus significados y funciones dentro de la sociedad novohispana y sus categorías. Finalmente, se confrontarán los conocimientos de los capítulos anteriores y se deducirán las soluciones y conclusiones pertinentes. Además, al final de trabajo se encuentran adjuntos varios anexos (tablas, listas, etc.) y apéndices (archivalías y otras fuentes escritas), así como ilustraciones, índice y bibliografía – herramientas que no sólo complementan el cuerpo del texto, sino que facilitan la comprensión y orientación en éste.

Finalmente, quiero resaltar una problemática que puede parecer a primera vista apartada de los intereses de la ciencia y la iberoamericanística no solo checa, sino europea en general. No obstante, existe una larga tradición del estudio de la labor misional de la Compañía del Jesús en América Latina, representada sobre todo por las aportaciones de la doctora Simona Binková y la profesora adjunta Markéta Křížová del Centro de Estudios Ibero-Americanos de Praga (en adelante sólo SIAS) que confirman las aportaciones de la iberoamericanística checa en este campo. Segundo, me gustaría acentuar que mi tesis doctoral enlaza con mi tesis de maestría que examinó la representación de los motivos escatológicos en el arte novohispano del siglo XVI, cuyos resultados fueron presentados al público académico en varias ocasiones desde 2011 hasta la fecha. Cabe añadir que espero con toda sinceridad que mi interés de largo plazo, junto con el amor que tengo por el arte novohispano pondrán su granito de arena al conocimiento de la arquitectura conventual y sus papeles dentro de la sociedad colonial.

1. Marco teórico y metodología

En este capítulo presentaré el marco teórico concentrándome en las fuentes y objetivos del presente trabajo y luego me dedicaré a la metodología. También presentaré la problemática estudiada situándola en el contexto apropiado y discutiendo la literatura especializada que ha abordado el mismo asunto hasta hoy día.

1.1. Fuentes

La presente tesis está basada fundamentalmente en el material fotográfico obtenido dentro de la investigación de campo.¹ Dentro de la historia del arte la investigación de campo tiene un lugar importante, ya que posibilita investigar de manera sistemática un conjunto temático más amplio y como tal representa una fuente de conocimiento imprescindible no solo para los historiadores del arte, sino también para los historiadores y otros científicos que trabajan con arte como fuente de la historia.

La pesquisa que pude realizar gracias al apoyo de la beca del Gobierno Mexicano otorgada a través de la SRE y destinada a jóvenes estudiantes e investigadores² tuvo lugar en 2013. Durante la estadía visité e investigué 116 recintos conventuales que se encuentran en México Central (en los actuales estados: Distrito Federal, Hidalgo, México, Morelos, Puebla y Tlaxcala). La estancia en México me permitió conocer los conventos novohispanos *in situ*, así como hacer la investigación de campo durante la cual adquirí el material fotográfico y audiovisual, redacté dos diarios de campo con esquemas de conventos y disposiciones de pinturas murales y relieves escultóricos y diligencié decenas de tablas necesarias para la descripción de la construcción arquitectónica, así como decoración artística de los conventos novohispanos. Este material forma parte de mi archivo personal y algunos ejemplos, sobre todo las tablas, se encuentran adjuntos en forma de anexos al final del texto.

Durante la investigación utilicé el diario de campo, cuyo objetivo era servir de mecanismo de control para impedir incurrir en errores durante la evaluación posterior del material obtenido. En dicho documento inscribí todos los datos observados que se encuentran

¹ Fardon, *The SAGE handbook of social anthroKroeber, Anthropology today*, 417–49, 452–72, 654–56.pology, 7–20.

² “Esta tesis corresponde a los estudios realizados con una beca otorgada por el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores.”

registrados también en las tablas mencionadas. También elaboré un esquema general del complejo conventual que me servirá después para describir el aspecto físico de los conventos y de su decoración plástica con más precisión. Adicionalmente, registré en éste la planta general del recinto y de sus diferentes partes (atrio, capillas posas, capilla abierta, iglesia conventual y claustro), así como su orientación.

Además, empleé las tablas que me permitían recoger y después evaluar los datos obtenidos dentro de la pesquisa. Para describir la construcción de los recintos conventuales, elaboré la tabla nº 1 (Fig. 1) que me permitía observar siempre los mismos datos. En la tabla consigné los siguientes datos: la presencia de diferentes componentes típicos para la arquitectura conventual del siglo XVI como es el atrio (y luego la barda atrial, las puertas, las capillas posas, la capilla abierta o de indios y la cruz atrial), la iglesia conventual (y demás las torres, las almenas, la espadaña, las portadas) y el convento como tal (y luego la portería, el claustro, la planta baja, la planta alta, la escalera, las celdas y los patios), la orientación de diferentes componentes del recinto conventual (la posición del atrio en relación con la iglesia conventual, la posición de las capillas posas, de la capilla abierta y de la cruz atrial dentro del atrio y si es necesario también en relación con la iglesia monasterial y finalmente la posición y la orientación del convento en relación con la iglesia conventual). A continuación de lo anterior los datos que sirven para la descripción de la construcción arquitectónica del conjunto (el número, la planta, la tipología de cerramiento y la tipología de apoyos), la presencia de la decoración pictórica y escultural y la expresión formal (el estilo gótico, renacentista, mudéjar, barroco, etc.). Y por fin, dejé un espacio vacío para las notas y observaciones inesperadas.

Las tablas nº 2 y 3 me servían para la descripción de la decoración pictórica y escultórica de los conventos. En la tabla para la descripción de la decoración pictórica observé siguientes datos: la localización, la técnica, el tema, el ciclo pictórico, el marco, el friso decorativo (y su motivo – vegetal, figurativo, mitológico, emblemático, etc.), los colores y de nuevo dejé espacio blanco para las notas eventuales. En la tabla para la descripción de la decoración escultórica de los monasterios observé estos datos: la localización, el soporte, la técnica, el tema o el motivo y cómo siempre dejé un espacio blanco para poder tomar apuntes en caso de necesidad.

Cabe advertir de que en este trabajo no trabajaré con todos los datos obtenidos dentro de la pesquisa de campo, sino que quería aprovechar la investigación para recoger la mayor cantidad de datos posibles que podrían ser necesarios para mis futuros trabajos.

En lo que refiere a las fuentes históricas con las cuales trabajo en esta tesis, una de las referencias principales es la Biblia, que funje como la fuente principal del arte cristiano.

Adicionalmente recorro a otros libros y otras fuentes redactadas durante los siglos XVI y XVII que testifican sobre la vida en la Nueva España del siglo XVI (por ejemplo crónicas, códices coloniales, constituciones de gremios, etc.) publicados o inéditos. En general, se trata de ediciones especializadas de fuentes históricas que fueron publicadas en México. Algunas fuentes históricas son de libre acceso en internet (por ejemplo, en las páginas de la biblioteca digital más extensa de Internet: *Archive*, disponible en <https://archive.org/index.php>) o se hayan en los archivos mexicanos. Afortunadamente, en 2015 tuve oportunidad de realizar otra estancia de investigación, esta vez orientada hacia el estudio de las fuentes escritas, específicamente en el Archivo General de la Nación (en adelante sólo AGN), donde se encuentran acervos con documentos relevantes a la problemática de mi tesis como lo es el acervo *Indios o Indiferente virreinal*, etc.; luego el abundante Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (en adelante sólo BNAH–FF) y el Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe (en adelante sólo AHBG). Esta estancia fue apoyada por el Programa de subvenciones internas de mi alma mater – Universidad Carolina.³

En este punto me gustaría señalar que uno de los problemas más graves de la interpretación de la arquitectura conventual y su arte es la escasez de fuentes, en las que los indios mismos expongan la problemática tratada, lo que dificulta la interpretación de la arquitectura novohispana y sus significados desde el punto de vista de los indígenas. En este trabajo intentaré salvar la deficiencia de fuentes indígenas mediante la literatura especializada que se dedica a la problemática de los indios en la Nueva España del siglo XVI. Muy útiles serán sobre todo los trabajos de autores, generalmente mexicanos, que tratan reconstruir la mentalidad indígena, como son por ejemplo Eduardo Matos Moctezuma, Enrique Florescano, el destacado Miguel León Portilla o los científicos europeos y estadounidenses como Patrick Johansson, James Lockhart, Charles Gibson, Christian Duverger o Serge Gruzinski.

³ La estancia de investigación en los archivos mexicanos estuvo financiada en el marco del proyecto de la Investigación universitaria específica (del checo, “Specifický vysokoškolský výzkum”) con el título “Kulturní diverzita ve 21. století” (en español, “Diversidad cultural del siglo XXI”) de una subvención titulada “Architektura konverze a její význam v procesu dobývání a kolonizace Nového světa” (en español, “Arquitectura de conversión y su significación en el proceso de conquista y colonización del Nuevo mundo”) realizada en la Facultad de filosofía de la Universidad Carolina de Praga de los recursos de Investigación universitaria específica para el año 2015.

1.2. Objetivos

Como ya he insinuado en la introducción, el objetivo fundamental de la presente tesis doctoral es presentar e interpretar la arquitectura conventual novohispana junto con su decoración artística en su contexto histórico y antropológico. Concretamente, el trabajo se ha propuesto las siguientes tareas:

1) Con base en el material obtenido en el marco de la investigación de campo describir la construcción arquitectónica junto con el programa iconográfico del conjunto de conventos novohispanos fundados al centro de México a lo largo del siglo XVI. Estimo que la investigación de un conjunto integral compuesto de 116 conventos de todos tamaños y grados de importancia, posibilita brindar nuevas perspectivas sobre el asunto.⁴

2) Analizar e interpretar la arquitectura conventual y su arte en el contexto antropológico, en concreto desde las teorías de la cultura y el arte como un texto semiótico; los conceptos de *ritos de paso* y de la *liminaridad*, *estructura* y *anti-estructura* tomando en consideración la mentalidad y cosmovisión de ambas culturas (es decir la mesoamericana con la occidental).

3) Considerar y valorar el impacto que tenía la arquitectura conventual junto con su decoración plástica –siendo el centro de la actividad evangelizadora de las órdenes misioneras y de la vida social indígena– sobre el proceso de evangelización y occidentalización de la población autóctona de México, así como sobre el proceso de la conquista y colonización de México antiguo.

En resumen, el propósito de esta tesis doctoral es reconstruir la apariencia original de la arquitectura conventual novohispana y su decoración plástica para presentarlas bajo la perspectiva antropológica, e interpretarlas desde el punto de vista de las funciones que cumplía dentro de la sociedad novohispana, al igual que en los procesos de evangelización y occidentalización de la población indígena y de conquista y colonización de México antiguo.

⁴ Hay que resaltar que los conventos mexicanos preservados hasta hoy día se encuentran en diferentes estados de conservación y la mayoría de los trabajos especializados sobre esta problemática –publicados hasta la fecha– se refunden en los conocimientos obtenidos dentro de la exploración de los conventos más importantes y por ende también visitados (por ejemplo Acolman, Actopan, Calpan, Huejotzingo, Metztlán o Ixmiquilpan).

1.3. Metodología

La necesidad de evangelizar a la población indígena condujo no solamente a la llegada de las órdenes misioneras, sino también a la construcción de la arquitectura de conversión cuyas paredes se iban cubriendo a lo largo del siglo XVI de arte de evangelización. Este arte sirvió para la cristianización y al mismo tiempo para la aculturación de la población indígena.

Dado que el término “aculturación” tiene una gran importancia para el presente trabajo, es conveniente precisar acerca de su historia y definición.

El concepto de aculturación⁵ se refiere a los procesos de cambio cultural causado por el contacto de dos o más culturas autónomas. Originalmente, el término de aculturación fue interpretado (Robert Redfield, Ralph LintonMelvill J. Herskovits) como un cambio cultural que se desarrollaba bajo la influencia de la cultura dominante. Sin embargo, los investigadores posteriores (Tzvetan Todorov) comenzaron a usar un término nuevo “transculturación” en un intento de poner de relieve el hecho de que la aculturación es un proceso bilateral que induce cambios en todas las culturas involucradas.

La Iglesia católica aportó al diálogo al imponer el término “inculturación”, el cual entiende como un acto de traer la civilización junto con la educación occidental a otras culturas en el contexto del cristianismo. Aunque me doy cuenta de los beneficios de las culturas precolombinas, que se han siempre manifestando en la cultura mexicana con mucha fuerza, usaré en este trabajo el término “aculturación” que está firmemente anclado en la literatura antropológica. Además, operaré con el término “occidentalización” empleado sobre todo por la historiografía francesa⁶ que acentúa la particularidad del proceso aculturador en colonias españolas, poniendo énfasis en el hecho de que los españoles introdujeron en América la cultura occidental y ninguna otra.

Supuesto que el tema del presente trabajo representa una arquitectura que nació hace más de quinientos años, en una época y cultura diferentes, hay que tener en cuenta el hecho de que estamos separados de ella por el abismo del tiempo y el espacio, lo que implica que carecemos el acceso directo al objeto de nuestra investigación.

Para poder acercarme a la esencia de la arquitectura monástica y su arte para captar el significado y/o significados que tenían para la sociedad novohispana y sus miembros, decidí buscar un método que saldría del objeto investigado mismo. Finalmente, escogí un enfoque

⁵ Fardon, *The SAGE handbook of social anthropology*, 268, 523; Kroeber, *Anthropology today*, 621–41; Kuklick, *A new history of anthropology*, 46, 315.

⁶Véase por ejemplo Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*.

interdisciplinario, dentro del cual puedo combinar los métodos de varias disciplinas científicas; concretamente opté por la historia, la historia del arte y la antropología.

Las razones para escoger una perspectiva interdisciplinaria tiene que ver con lo que significa el concepto de interdisciplinariedad para la ciencia.

El concepto ⁷ nació en los años 60 del siglo pasado. La interdisciplinariedad implica la combinación de dos o más disciplinas científicas en una actividad (por ejemplo un proyecto de investigación). Con este enfoque se cruzan las fronteras tradicionales entre diferentes disciplinas académicas o escuelas de pensamiento y se responde a las nuevas necesidades de la sociedad contemporánea combinando por ejemplo los métodos de la antropología con los procedimientos de economía, etc.

Al elegir este enfoque se posibilita superar la inmensidad de tiempo y espacio que me separa del objeto de investigación de mi tesis y bordear el momento en que los misioneros pisaron por primera vez tierra mexicana y empezaron a evangelizar a sus habitantes; aproximarme a los constructores de los conventos mexicanos, a sus decoradores, habitantes y visitantes e iluminar así la problemática del presente trabajo con mayor lucidez. En breve, confío en que me posibilitará empalmar la perspectiva diacrónica (la historia que estudia sus objetos en el desarrollo de tiempo) con la sincrónica (la antropología que examina sus objetos en el espacio), y desde estas perspectivas crear una imagen de una época pasada, bajo una óptica más veraz y plástica.

Combino los procedimientos clásicos de la historia (estudio de las fuentes escritas), con los de la historia del arte (iconografía e iconología) y la antropología. Estimo que al cruzar las fronteras que separan y al mismo tiempo definen las disciplinas humanísticas, se entra al espacio, donde las categorías culturales clásicas –como son el tiempo o ideal estético– cambian su forma y otras disciplinas pueden ser puestas en juego. Este asunto facilita al historiador superar la descripción bordeada estrictamente por los límites de metodología, acercarse al objeto de investigación y avistarlo en todas sus facetas.

El presente trabajo opera con los conceptos, teorías y terminologías específicas de la antropología y la historia del arte. Además, es fundamental conocer y orientarse en la historia de la representación de los temas y los motivos artísticos tanto en el arte cristiano, como en el novohispano, surgido de una curiosa mezcla de arte occidental con el mesoamericano, como ya he mencionado varias veces. Por estas razones, me apoyo también en la literatura

⁷ Frodeman, *The Oxford handbook of interdisciplinarity*; Klein, *Interdisciplinarity*; Moran, *Interdisciplinarity*.

especializada de historia del arte junto con la literatura sumaria en forma de diccionarios de iconografía, símbolos y arquitectura.

El enfoque histórico-artístico –todavía vigente– basado en la comparación de las características formales de los objetos artísticos entre sí mismos y en la creación subsecuente de series cronológicas de formas cambiantes, generalmente conocido como el estudio de formas y estilos artísticos: análisis formal⁸, no hace parte de la investigación del presente trabajo. No obstante, estará incluido cuando sea relevante para la interpretación de la arquitectura conventual y su arte, máxime cuando la arquitectura monástica de la Nueva España del siglo XVI no es –al menos ante el gran público– conocida.

1.3.1. El arte como un sistema de comunicación simbólica

Uno de los objetivos fundamentales de la presente tesis es revelar e interpretar la significación de la arquitectura conventual novohispana nacida de la colaboración de los artistas autóctonos con los misioneros de origen europeo, y un arte de carácter sincrético en el cual se entrelazaban dos mundos diferentes: el mesoamericano y el occidental.

Frente a la problemática vinculada con esta arquitectura y su decoración artística –en forma de pinturas murales y relieves esculturales– decidí concebirlas como un sistema cultural, un organismo vivo resultado de un proceso permanente, producto del intercambio con su ambiente circunvecino.

Junto con E. Panofsky creo que las artes plásticas representan una forma de comunicación, un medio por el cual las personas expresan sus experiencias e ideas que tienen sobre el mundo y su funcionamiento.⁹ En este trabajo concibo la arquitectura y el arte conventual como una comunicación simbólica elegida deliberadamente por los misioneros para poder comunicarse con los indígenas, quienes habían estado por largos siglos acostumbrados a comunicarse a través de la escritura pictográfica. Así mismo, partiendo de que la comunicación humana se realiza a través de los signos,¹⁰ decidí inspirarme en opiniones teóricas y metodológicas de la antropología simbólica que consideran la cultura y sus manifestaciones como un sistema de signos.

⁸ Entre los principales representantes del análisis formal pertenecen los siguientes historiadores de arte: Alois Riegl (1858-1906), Heinrich Wölfflin (1864 a 1945) y Henri Focillon (1881 a 1943). Acerca sus obras, véase por ejemplo Riegl y Binstock, *Historical Grammar of the Visual Arts*; Wölfflin y Hottinger, *Principles of Art History*.

⁹ Panofsky, *El significado en las artes visuales*, 26–29.

¹⁰ Geertz, *La interpretación de las culturas*, 60.

La antropología simbólica¹¹ empezó a formarse a finales de los años cincuenta del siglo pasado. Entre los estímulos decisivos para su surgimiento están el nacimiento de la semiótica (Ch. Peirce), la fenomenología de Husserl y el estructuralismo francés (F. de Saussure). En ésta se concibe una cultura como un sistema de símbolos y significaciones que se pueden descifrar e interpretar como un texto semiótico.

En el presente trabajo operaré con los conceptos y teorías de uno de sus representantes más destacados: el antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1926–2006). El concepto de antropología simbólica de Geertz se basa en la premisa de que el antropólogo no tiene acceso directo al objeto de su pesquisa, es decir, a las experiencias y a las vivencias de otras personas. Resulta que después está obligado a descifrarlo indirectamente a través del análisis simbólico de las expresiones culturales.

Geertz define la cultura como “(...) un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.”¹² Es decir, concibe la cultura como un sistema organizado de símbolos significativos que produce una serie de instrucciones y reglas para la conducta humana.¹³

Geertz entiende el símbolo en términos generales y lo define como “cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción – la concepción es el significado del símbolo (...)”¹⁴. Lo que implica que, de acuerdo con esta definición, un símbolo puede ser básicamente cualquier cosa que tenga un significado.

Según la opinión de Geertz los símbolos tienen un carácter dual, el cual les distingue de otras formas significativas. Así, los símbolos crean por una parte lo que él llama los “modelos *de* la realidad” y los “modelos *para* la realidad”. Mientras que los “modelos *de* la realidad” posibilitan al hombre una interpretación del mundo y le sirven de guía en cuanto a la orientación en sus propias experiencias y su interpretación, los “modelos *para* la realidad” le proporcionan instrucciones de cómo vivir en éste.¹⁵ Es decir, los símbolos proporcionan a un hombre no sólo las ideas sobre el mundo y su organización, sino que le indican también como vivir y así, creando su imagen, sintetizan la filosofía humana del mundo. En conclusión, Geertz define la cultura como un sistema de símbolos significativos que modelan el mundo y

¹¹ Fardon, *The SAGE handbook of social anthropology*, 274, 389; Kuklick, *A new history of anthropology*, 46, 286; Russel Bernard, *Handbook of methods in cultural anthropology*, 95, 525, 727.

¹² Geertz, *La interpretación de las culturas*, 88.

¹³ *Ibid.*, 52–53.

¹⁴ *Ibid.*, 90.

¹⁵ *Ibid.*, 91–92.

al mismo tiempo posibilitan a una persona orientarse en él. Geertz supone que la cultura es un sistema de símbolos significativos, los cuales sobrepasan las intenciones y el comportamiento del individuo y así crean un *texto*, que permite el acceso a los significados de las culturas diferentes. Esto significa que la tarea de un antropólogo consiste en la lectura de textos culturales, es decir, en traducirlos de tal modo que sean comprensibles.¹⁶

Geertz basó su concepción de la antropología en las categorías de comprensión e interpretación e inventó su propio método conocido como “descripción densa”. Encontraba inspiración sobre todo en la obra del sociólogo alemán Max Weber (1864–1920), como lo demuestra la siguiente cita: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.”¹⁷

La descripción densa¹⁸ consiste en explicar. Por esta razón se llama densa, porque no describe detalladamente un fenómeno cultural, sino lo interpreta, es decir que aclara directamente al lector imparcial, cuál es su significado. A pesar de que Geertz rechazó todos los procedimientos metodológicos,¹⁹ hacía hincapié en una minuciosa familiarización con una cultura extranjera y ello habiendo acumulado primeramente una cantidad suficiente de datos para después realizar la propia interpretación. Para ello es necesario conocer la historia del arte cristiano en general, sobre todo la historia de las representaciones de motivos y temas. Por esta razón decidí apoyarme adicionalmente en los procedimientos metodológicos del historiador de arte estadounidense, de origen alemán Erwin Panofsky (1892–1968).

1.3.2. Iconografía e iconología

Panofsky había presentado y desarrollado su método interpretativo en varios libros que se volvieron fundamentales para el estudio del arte, en particular en el capítulo intitulado “Iconografía e iconología: introducción al estudio del arte del Renacimiento”, que había sido publicado por primera vez dentro de su libro *Studies in Iconology*²⁰ y más tarde fue

¹⁶ Ibid., 20–21, 30.

¹⁷ Ibid., 20.

¹⁸ Clifford Geertz toma la idea de la descripción densa de filósofo británico Gilbert Ryle. Ibid., 21–24.

¹⁹ Ibid., 20–21.

²⁰ Erwin Panofsky, *Studies in Iconology*, New York 1939.

incorporado a su obra famosa con el título *Meaning in the Visual Arts*.²¹ Para las necesidades de mi tesis recurriré a su traducción española *El significado en las artes visuales*²².

En este libro Panofsky trazó un esquema de su metodología que consta de tres diferentes métodos: 1) la descripción pre-iconográfica; 2) el análisis iconográfico; 3) el análisis iconológico. Sin embargo, hay que subrayar que estos tres métodos heterogéneos conforman un proceso indisociable. Así que, siguiendo las instrucciones de Panofsky, el investigador –en el camino hacia la búsqueda del contenido de un artefacto– va partiendo de la descripción pre-iconográfica, sus pasos continúan tras el análisis iconográfico, hasta que finalmente llega al fin del camino desvelando la significación intrínseca que se ha escondido bajo el sedimento del tiempo y el espacio por medio del análisis iconológico.

En su obra Panofsky hace distinción entre tres diferentes tipos de significación. Según su opinión, podemos reconocer la significación primaria o natural, la significación secundaria o convencional y finalmente la significación intrínseca o contenido.

La significación primaria es sensible, pertenece al mundo de la experiencia práctica y se aprehende identificando formas puras, las cuales percibimos como “representaciones de objetos naturales, seres humanos, plantas, animales, casas, útiles, etc.”²³ Las otras dos significaciones: significación secundaria y significación intrínseca, son fenoménicas, es decir que pertenecen al mundo de los fenómenos. Mientras que las significaciones convencionales constituyen “el universo de las imágenes, historias y alegorías,”²⁴ las significaciones intrínsecas (o contenido) conforman “el universo de los valores simbólicos”.²⁵

Panofsky, inspirado en las opiniones del filósofo estadounidense de origen alemán E. Cassirer, ante todo en sus ideas sobre las formas simbólicas, concibe las imágenes (es decir cualquier otra forma artística) como portadores de lo que E. Cassirer llama valor “simbólico”.²⁶ La identificación e interpretación de estos valores simbólicos constituye el objeto de interpretación iconológica, la cual se apoya sobre la descripción pre-iconográfica e iconografía.

La descripción pre-iconográfica sirve a los historiadores del arte para la identificación y descripción de los motivos artísticos. Según Panofsky el universo de los motivos artísticos consta de las formas puras, las cuales concibe como las portadoras de las significaciones

²¹ Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, New York 1955.

²² Panofsky, *El significado en las artes visuales*.

²³ *Ibid.*, 47.

²⁴ *Ibid.*, 60.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Panofsky, *El significado en las artes visuales*, 49.

primarias.²⁷ Resulta que uno identifica los motivos artísticos basándose sólo en su “experiencia práctica”.²⁸

Dado que la representación de los motivos artísticos está sujeta a los cambios del tiempo, hay que someterla a un principio correctivo que Panofsky denomina “la historia del estilo”,²⁹ es decir que presupone una familiaridad con la manera en que los motivos artísticos fueron representados mediante formas en distintas condiciones históricas.³⁰

Si tomáramos como ejemplo una representación que decora las paredes de una antigua capilla abierta y actual iglesia que se halla en una pequeña aldea llamada Santa María Xoxotexo en Hidalgo, (Fig. 2) con el objetivo de hacer un análisis pre-iconográfico, habría que hacer una mera observación y con base en la experiencia constatar que lo que vemos es una imagen en la que observamos a tres indios tomando pulque e igual número de demonios detrás de ellos.

Cuando se habla de una obra de arte figurativa conviene distinguir entre el plano gráfico y el plano lógico. Es decir, hay que discernir entre la forma y la significación de una obra artística. La forma es la parte visible de un artefacto, en breve, es lo que se ve. Mientras que la significación es lo cognoscible, lo que podemos conocer a través de una obra de arte. Esto significa que el historiador de arte está ante un doble problema, en primer lugar debe describir y luego clasificar las imágenes, en segundo lugar tiene que interpretar los pensamientos principales que esta obra transmite. Mientras que la primera tarea pertenece al plano llamado iconográfico, la segunda recae al plano iconológico.

La iconografía es una ciencia descriptiva que consiste en la identificación de imágenes, cuyas combinaciones solemos llamar historias y alegorías. Panofsky define una imagen como una combinada de los “motivos artísticos (composiciones) y los temas o conceptos”³¹ que son los portadores de significaciones secundarias. El análisis iconográfico presupone una familiaridad con los temas o conceptos específicos que se transmiten por las fuentes literarias y la tradición y que uno puede asimilar por la educación y una lectura intencionada. Para orientar correctamente el análisis iconográfico el historiador de arte debe recurrir a la “historia de los tipos”, es decir que necesita saber cómo los distintos temas y

²⁷ Ibid., 47–48.

²⁸ Ibid., 52.

²⁹ Ibid., 54.

³⁰ Ibid., 55–60.

³¹ Ibid., 48–49.

motivos fueron representados a lo largo del tiempo (por ejemplo *los Siete Pecados, la Resurrección, el Juicio Final*, etc.).³²

En conclusión podemos afirmar que la iconografía es una ciencia auxiliar y descriptiva, cuya tarea es simplemente la identificación, descripción y clasificación de las representaciones artísticas. Es decir, la iconografía ni explica, ni interpreta el arte, solamente lo describe identificando los temas y los motivos de una obra artística. De este modo, ayuda a los historiadores de arte a datarla, determinar su origen o a verificar su autenticidad.³³

Al tomar el ejemplo citado más arriba (Fig. 2), el análisis iconográfico consistiría en constatar que sobre la imagen dada se aprecia la representación de uno de los siete *Pecados Capitales* – la gula, en este caso concreto la embriaguez.

Revelar el sentido intrínseco, es decir el contenido de un artefacto que está escondiéndose más allá de los motivos artísticos, temas y conceptos específicos de arte es la tarea de la iconología.

La iconología es un método interpretativo que explora el desarrollo y la significación de una obra de arte, se pregunta no solo por la influencia que tenían los artefactos sobre las ideas teológicas, filosóficas y políticas de la época, sino también busca los objetivos y preferencias de artistas, patronos y mecenas que tenían tanta influencia en la apariencia final de una obra de arte.

Así, el objetivo del análisis iconológico es descubrir y desvelar la llamada “significación intrínseca o contenido” de un artefacto que revela “la actitud fundamental de una nación, un período, una clase social, un credo religioso o filosófico”³⁴ que está condensándose en una obra de arte. Para tener acceso al mundo de valores “simbólicos” se necesita no solamente estudiar las fuentes literarias de dicha época, sino también poseer una peculiar capacidad mental.

Es decir que según la opinión de Panofsky, un historiador de arte debería tener una facultad denominada “intuición sintética”.³⁵ Ésta equivale a la capacidad mental de un diagnóstico. Lo que implica que la interpretación iconológica está basada en un enfoque intuitivo, subjetivo e irracional. Por eso Panofsky da tanta importancia a la necesidad de usar los principios de control y el pensamiento crítico. Esto significa que un historiador no puede solamente “sentir” la significación intrínseca de una obra de arte, sino que debe comprobarla

³² Ibid., 54–55, 57.

³³ Ibid., 50.

³⁴ Ibid., 29.

³⁵ Ibid., 57–58.

en el estudio profundo de la amplia gama de documentos de la época que le ayudarán a entender mejor la época estudiada y sus ideas sobre el mundo.

El análisis iconológico requiere, pues, de mayor ingenio y profundos conocimientos de la época estudiada. Por estas razones Panofsky acentúa la necesidad de que un explorador tenga una buena formación humanística – para que pueda relacionar un artefacto estudiado con su cultura y época apoyándose en el estudio de fuentes escritas y otros documentos que testimonian “las tendencias políticas, poéticas, religiosas, filosóficas y sociales”.³⁶ Son precisamente estas capacidades que permiten a un historiador vincular una obra de arte analizada con las ideas vigentes en la época, es decir con “la visión del mundo” de la cultura estudiada.

Tomando el ejemplo mencionado más atrás, el análisis iconológico implica relacionar la representación de la embriaguez con la época de la creación de la decoración artística de la capilla e interpretarla en el contexto apropiado. Así, se enlaza –como veremos en el último capítulo de este trabajo– que la embriaguez de los indígenas era uno de los problemas más graves entre la población nativa del siglo XIV, ante la cual el clero secular tenía que hacer frente.

1.4. El ritual como un sistema de comunicación simbólica

Aunque el tema del ritual puede parecer a primera vista apartado del objeto de estudio de la presente tesis resulta útil para esta investigación. Dentro de las murallas de los conventos novohispanos se desarrollaban rituales litúrgicos y de transición – a los cuales prestaré una especial atención.

Los ritos de transición, es decir, de paso, son los ritos que ayudan a un personaje cambiar de estatus social. Ahora, imaginemos a los indios “bárbaros” que se convertían dentro de los conventos mexicanos en miembros “civilizados” de la sociedad novohispana, adoptando la nueva religión en forma de fe católica; a los jóvenes novicios quienes se hacían dentro de los claustros monásticos miembros legítimos de órdenes religiosas o simplemente a los frailes quienes bajando del claustro al púlpito de la iglesia conventual aceptaban el papel sacerdotal.

³⁶ Ibid., 58.

Al tema de los ritos de paso se dedicaba el etnógrafo y folclorista francés, de origen alemán, Arnold van Gennep (1873–1957), Me apoyaré ante todo en su obra fundamental *Les rites de passage: étude systématique des rites*³⁷ de principios del siglo pasado.

Gennep no ofrece una definición clara de los ritos de paso. Los entiende como “actos de un tipo especial que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental”³⁸ que acompañan el paso de una situación a otra y de un mundo a otro. Según Gennep cada sociedad incluye “varias sociedades especiales”³⁹ que están estrictamente delimitadas y ordenadas sobre bases mágico-religiosas. El paso de una a otra requiere el cumplimiento de ciertas condiciones y por ende toma la forma de una ceremonia o ritual que Gennep llamó *rites de passage*, es decir ritos de paso.

Así que Gennep considera que cualquier cambio en la situación de un individuo en la sociedad (clases sociales o especialización ocupacional) o en la vida individual (nacimiento, pubertad, matrimonio, paternidad, muerte) comporta acciones y reacciones del mundo profano y sagrado y que estos cambios de estado deben ser reglamentados y vigilados para que se eviten las perturbaciones que pudieran ser nocivas para la sociedad.⁴⁰ Entonces, el objetivo de un rito de paso es permitir que las personas se muevan de “una situación determinada a otra situación igualmente determinada”⁴¹, permitiéndoles así: primero a disociarse de su sociedad o grupo original, luego superar el umbral e finalmente incorporarse al nuevo grupo.⁴²

Gennep hace distinción entre tres diferentes fases de los ritos de paso: *ritos preliminares* (separación), *ritos liminares* (margen) y *ritos postliminares* (agregación). En la primera fase, fase de la separación, el participante del rito se separa de los símbolos y costumbres que se asociaban a su estado anterior en la sociedad. En la segunda fase, fase del margen, el participante se encuentra en el umbral, en el lugar fronterizo, marcado por la despersonalización y ambigüedad. Por último, en la tercera fase, fase de la agregación, el participante pasa por un ritual público cuyo objetivo es presentarle delante de la sociedad con un nuevo estatus social y reintegrarlo en la sociedad.

³⁷ El libro *Les rites de passage: étude systématique des rites* fue publicado por primera vez en Francia en 1909. Para las necesidades de la presente tesis he trabajado con la siguiente traducción española Arnold van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid 2008.

³⁸ Gennep, *Los ritos de paso*, 14.

³⁹ *Ibid.*, 13.

⁴⁰ *Ibid.*, 13–16.

⁴¹ *Ibid.*, 16.

⁴² *Ibid.*, 24–27.

Hay que subrayar que estas tres fases no se hayan siempre igualmente desarrolladas, sino que en la práctica el estado de evolución de las fases individuales depende de tipo de ceremonia (funerales, matrimonios, embarazo, noviazgo, iniciación).⁴³

Si tomáramos como ejemplo el caso de un indígena, las tres fases de un ritual de paso se ven con toda claridad: primeramente el indio debe separarse de su viejo mundo, sus tradiciones y religión, segundo tiene que pasar por la catequesis –tiempo durante el cual no pertenece ni al mundo de sus antepasado, ni al mundo de los recién llegados españoles–, y tercero con el bautismo se vuelve finalmente cristiano, obtiene no sólo un nuevo estatus social, sino también derechos y obligaciones y se agrega al cuerpo de la sociedad colonial. Como dice el propio Genep: “(...) ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo.”⁴⁴

El último enfoque metodológico que escogí para la elaboración de mi tesis, presenta las ideas y conceptos del antropólogo británico Victor Turner (1920–1983), otro representante de la antropología simbólica, quién enlazó con el trabajo de A. van Genep.⁴⁵ Victor Turner define un ritual como “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”⁴⁶ y adopta el esquema trifásico de Genep concentrándose en su dimensión temporal y en la fase liminal.

En la presente tesis aplicaré sobre todo sus conceptos de sociedad, en forma de su teoría sobre la existencia de dos modalidades de experiencia social que él denomina estructura y anti-estructura o *communitas* y luego su concepto de *liminaridad* que está relacionado con los ritos de transición.

Según Victor Turner podemos distinguir en todas las culturas humanas dos modelos principales de la interacción social, esto es: la estructura y lo que él llama anti-estructura o *communitas*.⁴⁷ Mientras la sociedad estructurada significa una sociedad diferenciada, jerárquica y socialmente estratificada en la que se pueden distinguir diferentes estatus y roles sociales que cumplen las funciones jurídicas, económicas y políticas, la sociedad comunitaria es una sociedad o comunidad no diferenciada, no estructurada (o estructurada de manera

⁴³ Ibid., 25–27.

⁴⁴ Ibid., 37.

⁴⁵ Turner, *The Ritual Process*, 94–95. Turner, *La selva de los símbolos : aspectos del ritual ndembu*, 103–5. Turner, *From ritual to theatre*, 24–25. Turner, *Antropología del ritual*, 7.

⁴⁶ Turner, *La selva de los símbolos : aspectos del ritual ndembu*, 21.

⁴⁷ Turner, *Antropología del ritual*, 8; Turner, *The Ritual Process*, 96–97, 125–30. Turner, *From ritual to theatre*, 44–51, 58–59.

rudimentaria), basada en los principios de unidad e igualdad y sometida a una cierta forma de autoridad (p.ej. al consejo de mayores).

En la sociedad *estructurada* se distingue la presencia de estructuras y condiciones permanentes, en *communitas* se representa su contrario, es su forma antípoda que se desarrolla en un fragmento de tiempo, en una fase, un período, *Communitas* emerge sobre todo en los períodos liminales y viceversa, la *liminaridad* condiciona el surgimiento de los sentimientos de unidad que caracterizan las sociedades de *anti-estructura*. En esta tesis concebiré la república de españoles como una sociedad *estructurada*, mientras que la república de indios la tomaré por una sociedad *comunitaria*, como veremos con más detalle en el cuarto capítulo.

En respuesta al trabajo de Arnold van Gennep mencionado arriba, Turner se dedicó al estudio de la *liminaridad*.⁴⁸ Gennep cree que cada individuo que pasa de un mundo a otro, se encuentra en una posición particular, tanto en el mundo material como en el mágico-religioso, puesto que franquea dos distintos mundos. Gennep califica tales situaciones como “margen”, la cual define como una zona neutra que se halla entre dos mundos diferentes.⁴⁹ Y cree que el margen (es decir la frontera, la línea) está “presente, (...), en todas las ceremonias que acompañan el paso de una situación mágico-religiosa o social a otra.”⁵⁰ Paralelamente, Turner entiende la *liminaridad* como un espacio vagamente definido que se encuentra entre las dos sociedades (estructura y anti-estructura) o estatus sociales. En este sentido concebiré los conventos mexicanos por los espacios liminales que se encuentran entre dos mundos (entre la sociedad indígena y española, gentil y cristiana, bárbara y civilizada, laica y religiosa, etc.) y estatus sociales (catecúmeno /neófito, novicio /monje, religioso /sacerdote, etc.)

Además, el término *liminaridad* se puede aplicar tanto a la arquitectura monástica como a su decoración plástica. Así que, al hablar de la arquitectura conventual podemos concebir como liminales los espacios que se encuentran en la frontera de dos espacios con distintas funciones, por ejemplo el atrio que se halla entre el claustro y el mundo exterior, la pared que separa el claustro de la iglesia conventual, etc. Igualmente, al tratar el arte podemos concentrar nuestra atención a los temas liminales. Estos temas se hallan en un espacio indeterminado situado en algún lugar entre la sociedad estructurada y comunitaria y –según Turner– deberían introducir a sus espectadores en la visión del mundo a través del sistema

⁴⁸ Turner, *Antropología del ritual*, 8–11; Turner, *The Ritual Process*, 95–96. Turner, *From ritual to theatre*, 26–42, 52–59.

⁴⁹ Gennep, *Los ritos de paso*, 34.

⁵⁰ *Ibid.*, 35.

binario de oposiciones,⁵¹ entre las categorías fundamentales de la sociedad, como son por ejemplo barbarie /civilización, paganismo /cristianismo, virtud /pecado, etc.

En ese orden de ideas, podemos concebir como liminales también a los hombres. Las personas liminales se encuentran “fuera” de sus roles sociales regulares, es decir entre dos posiciones asignadas no sólo por la sociedad, sino también a menudo por la ley, costumbre y convención. Por ejemplo, un hombre durante la ceremonia de matrimonio, la cual se puede concebir como un rito de paso, no está ni soltero ni casado. Esto significa que las personas liminales se encuentran al borde de la sociedad no solamente en el sentido social sino también espacial – están en un “umbral”, no se hallan ni aquí ni allí. Sus atributos son ambiguos e indeterminados y se expresan por una rica variedad de símbolos que se relacionan frecuentemente con los procesos fisiológicos de muerte y nacimiento, anabolismo y catabolismo.⁵² Por lo tanto, la *liminaridad* se relaciona frecuentemente con muerte, útero, invisibilidad, oscuridad, bisexualidad, desierto o eclipse de sol y luna.⁵³

En conclusión, en este trabajo consideraré a los conventos mexicanos como una creación pública, un sistema de símbolos que está abierto a la lectura. Esto quiere decir que después de haber fundamentado mi trabajo en la investigación de campo, lectura de la literatura especializada y fuentes primarias, realizaré una descripción poniendo acento sobre los significados de esta arquitectura y su arte dentro de los procesos de conquista, colonización y evangelización de México y luego también dentro de la formación de la sociedad novohispana haciendo distinción entre su forma estructurada y antiestructurada. Además, consideraré a la arquitectura monástica junto con su decoración artística como un recurso de informaciones que servía para la población novohispana, proporcionándole un “modelo *para y de* realidad”. Finalmente, prestaré atención también a los ritos de transición que se celebraban dentro de las murallas conventuales, así como a los temas liminales,

Cabe señalar que en el presente trabajo tomaré en cuenta todo lo que pertenece al inventario semántico de los conventos mexicanos, es decir no sólo la morfología de arquitectura monástica y su programa iconográfico, sino lo que tiene un significado simbólico y se pueda relacionar con mi interpretación, como son por ejemplo la orientación del convento o su posición dentro del paisaje novohispano, etc.

⁵¹ Turner, *The Ritual Process*, 106–7.

⁵² *Ibid.*, 107.

⁵³ *Ibid.*, 95–96.

2. Contexto histórico

En el presente trabajo procuro interpretar la arquitectura monástica y su decoración artística desde el punto de vista de una sociedad de la cual nos separa más de quinientos años. Dado que la imagen del mundo (*imago mundi*) está históricamente condicionada, los habitantes de la Nueva España del siglo XVI atribuían a la arquitectura conventual y su decoración artística diferentes significados de los que les atribuiríamos nosotros hoy día. Para entenderlos de modo apropiado, hay que mirar el mundo a través del prisma de dicha época. Por esta razón, en este capítulo nos familiarizaremos con las circunstancias bajo las cuales los conventos novohispanos nacieron, es decir con la conquista de México, el imperio azteca y el posterior establecimiento del Virreinato de la Nueva España, y su economía y administración.

Los territorios de ultramar empezaron a ser sistemáticamente colonizados por los españoles desde 1493 y ello con el segundo viaje del navegante genovés Cristóbal Colón (1451–1506).⁵⁴ Esta expedición era no solamente exploratoria, sino también de colonización, ya que llevaba gran número de artífices, ganado, plantas europeas y también doce eclesiásticos encargados de la conversión de los indios. De lo que subyace que, desde los comienzos, el proceso de la colonización y conquista eran inherentemente relacionados con la evangelización de los aborígenes paganos.

La conquista de México⁵⁵ comenzó en el año 1517 por el impulso del gobernador de Cuba Diego Velázquez (1465–1524) quien envió a la costa de México actual dos expediciones. Ya desde la segunda expedición el Yucatán comenzó a ser llamado Nueva España, término que se usará posteriormente para designar todas las posesiones de España en América del Norte, América Central y parcialmente también en América del Sur.⁵⁶

⁵⁴ Para la personalidad de Cristóbal Colón y sus cuatro viajes a las Indias véase González Ochoa, *Breve historia de los conquistadores*, 21–35; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 31–61.

⁵⁵ Entre las obras clásicas que abordan el tema de la conquista de México desde el punto de vista de los europeos véase Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIe siècle)*; Prescott, *The History of the Conquest of Mexico*. De las vidas de conquistadores particulares trata la obra de Jacques Lafaye: Lafaye, *Los conquistadores*. La conquista de México desde la perspectiva de la población aborigen la narran: Clendinnen, “Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico”; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*; Johansson, *La palabra de los aztecas*; León-Portilla, *Conquista pohledem poražených*; Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*.

⁵⁶ Francisco Hernández de Córdoba descubrió México en 1517 cuando llegó a la costa norte de la Península de Yucatán contándose entre su tripulación el historiador Bernal Díaz del Castillo. En 1518 Juan de Grijalva descubrió la isla de Cozumel y costó el Golfo de México, donde se encontró con los embajadores del imperio azteca. Ambas expediciones confirmaron los rumores de que sobre el territorio continental había una gran riqueza. Eakin, *The history of Latin America*, 66; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 63–70.

La tercera expedición a Yucatán y al Golfo de México fue dirigida por el ambicioso hidalgo y popular hacendero Hernán Cortés (1485–1547).⁵⁷ El joven capitán emprendió la expedición en 1519, descubrió el gran imperio azteca y sólo un año después lo conquistó en el nombre de Carlos V (1500–1558), rey de España (1516–1556) y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1531–1556).

El señorío azteca (1325–1520) llegó a dominar durante los siglos XIV–XVI un vasto territorio que en el momento de la llegada de los españoles abarcaba casi toda la extensión de México actual. Era un conglomerado de ciudades-estados llamados *altepetl* y tribus sometidas cuyos habitantes, dominados por nobles y sacerdotes, se dedicaban especialmente a la agricultura intensiva, a la artesanía y al comercio a larga distancia. El centro del imperio azteca se encontraba al seno de México sobre el Altiplano del Anahuac,⁵⁸ donde se ubicaba también la capital nahua de México-Tenochtitlan.⁵⁹ El esplendor de la ciudad construida en medio de los lagos, con anchas calzadas y casas blancas admirablemente pintadas, causó en los españoles una gran impresión. Hasta la asemejaban a Venecia, la joya entre las ciudades italianas, como leemos en la segunda carta escrita por Cortés a su rey Carlos V:

“Esta gran ciudad de Tenuxtitan está fundada en esta laguna salada, y desde la tierra firme hasta el cuerpo de la dicha ciudad, por cualquiera parte que quisieren entrar á ella, hay dos leguas. Tiene cuatro entradas, todas de calzada hecha á mano, tan ancha como dos lanzas jinetas. Es tan grande la ciudad como Sevilla y Córdoba.”⁶⁰

Hernán Cortés agradece por haber conquistado tal extenso y poderoso imperio con ayuda de unas centenas de hombres no sólo a sus excelentes habilidades estratégicas, sino también al apoyo de varios grupos indígenas sujetos a los aztecas (ante todo totonacos y tlaxcaltecas), quienes percibieron en los extranjeros blancos una oportunidad de liberarse de tributos exigentes del imperio mexicana. También agradece la ayuda de sus traductores (sobre todo Aguilar y Malinche), quienes conocían no sólo los idiomas indígenas, sino también su

⁵⁷ Para la personalidad de Hernán Cortés y su papel en la historia de México véase Duverger, *Cortés. La biografía más reveladora*; Duverger, *Cortés et son double*. Para la expedición de Cortés véase Bernal et al., *Historia general de México*, 237; Eakin, *The history of Latin America*, 65–66; González Ochoa, *Breve historia de los conquistadores*, 79–84; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 70–88.

⁵⁸ González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 1995, 9.

⁵⁹ Bernal et al., *Historia general de México*, 241–43; Eakin, *The history of Latin America*, 67; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 223–35, 245–50.

⁶⁰ Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, 103. Archive.org, “Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V”, <https://archive.org/details/cartasyrelacion00cortgoog>, (consultada el 27 de enero de 2016).

mentalidad, religión y costumbres, y ante todo sabían de las diferencias entre la cultura occidental y mesoamericana.⁶¹ Además, la llegada de los españoles se anunciaba por los malos augurios⁶² y los indios a base de sus leyendas y mitos identificaban a Cortés con el dios *Quetzalcoatl*,⁶³ desconocían las armas de fuego al igual que los caballos y tenían diferentes conceptos del arte marcial (los indios no solían matar a sus enemigos, sino que los capturaban para poder sacrificarlos a sus dioses, se retiraban después de la muerte de su jefe sin preocuparse por los soldados restantes, etc.).⁶⁴

Después de la conquista del imperio mexica, Cortés empezó a distribuir su territorio entre sus soldados. Hay que tener en cuenta que la conquista era de carácter privado,⁶⁵ puesto que la Corona española no poseía recursos para financiar una empresa tan costosa. Así que los conquistadores ganaban nuevos territorios en nombre de la Monarquía Hispánica a cambio de tierra y mano de obra indígena, la cual obtenían por medio de la encomienda (el patrocinio de un encomendero sobre los indios a cambio de tener que cuidar de su seguridad y cristianización)⁶⁶ o el repartimiento (asignación de la mano de obra indígena entre los colonos).⁶⁷

En 1522 Cortés se convirtió en gobernador y capitán general⁶⁸ de la Nueva España. Sin embargo ya un año antes, había decidido fundar la nueva capital sobre las ruinas de la antigua ciudad residencial azteca y le dio el nombre de México⁶⁹ en honor de los aztecas quienes se titularon también mexicas, nahuas o tenochcas. El Valle de México junto con la nueva capital se convirtieron rápidamente en el corazón viviente del virreinato y la metrópoli, construida sobre el plano en forma de un tablero de ajedrez y se tornó en el centro palpitante de la vida social, política y económica de la Nueva España.

⁶¹ Bernal et al., *Historia general de México*, 239; Eakin, *The history of Latin America*, 66–67; González Ochoa, *Breve historia de los conquistadores*, 84–86; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 79–112.

⁶² Leon-Portilla, *Visión de los vencidos*, 19–26.

⁶³ Para el mito de Hernán Cortés como Quetzalcoatl y su papel en la conquista de México véase las siguientes monografías: Carrasco, *Quetzalcoatl and the Irony of Empire*; Florescano, *El mito de Quetzalcóatl*.

⁶⁴ Bernal et al., *Historia general de México*, 256; Eakin, *The history of Latin America*, 68.

⁶⁵ Las condiciones de las expediciones descubridoras y coloniales determinaron los documentos conocidos como las capitulaciones. Ellas daban permiso a los descubridores emprender la expedición y reglementaban sus derechos, al igual que las obligaciones siendo la Corona española el soberano absoluto de los territorios de ultramar. Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 74–76.

⁶⁶ Encomienda fue introducida a América por Nicolás de Ovando a principios del siglo XVI en la isla Española. La Corona de España la aprobó por las Leyes de Burgos de 1512 y la confirmó por las Leyes Nuevas de 1542. Eakin, *The history of Latin America*, 97–98; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*.

⁶⁷ Bernal et al., *Historia general de México*, 246; Eakin, *The history of Latin America*, 98.

⁶⁸ Eakin, *The history of Latin America*, 74; González Ochoa, *Breve historia de los conquistadores*, 92; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 201.

⁶⁹ México creció tan rápidamente que recibió del emperador el título de ciudad y escudo de armas ya el 4 de julio de 1523 y en 1548 el título de muy noble ciudad. Eakin, *The history of Latin America*, 112; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 197–99.

La conquista de México no se terminó con la caída de México-Tenochtitlan. Al contrario, en años siguientes, los conquistadores penetraban las zonas remotas de México y lograban nuevos territorios,⁷⁰ cuya colonización consistía sobre todo en la fundación de nuevas ciudades (Veracruz, Seguro de la Frontera, México, Medellín, Vía del Espíritu Santo, segundo Seguro de la Frontera, Colima, Santiesteban del Puerto y Oaxaca) organizadas según el modelo de México (fundadas sobre una traza regular con una plaza al centro, en la cual se encontraban la iglesia, el cabildo, la cárcel y otros edificios públicos) y luego en la introducción de la economía y administración occidentales.

La economía de la Nueva España⁷¹ se basaba en la agricultura intensiva tanto de plantas europeas (trigo, olivos, vid, etc.) como nativas (calabazas, frijoles, maíz, chiles, etc.) y luego en ganadería extensiva. El sistema económico de la colonia se apoyaba sobre todo en la mano de obra indígena. Los indios trabajaban principalmente en la agricultura y en las minas. Al contrario, los españoles se dedicaban a la búsqueda y extracción de piedras preciosas y metales, sobre todo oro y plata cuyas minas se encontraban al norte del país (Taxco, San Luis Potosí o Zacatecas).⁷²

Como la economía colonial de la Nueva España era dependiente del trabajo indígena, los indios eran una de las causas de conflictos entre los colonizadores y la Corona de España. Mientras que los colonos estaban interesados en tener en sus fincas y minas a numerosos trabajadores indios, la Corona española consideraba a los indígenas como sus vasallos y trataba de protegerlos (además, los indios pagaban a lo largo del período colonial tributos considerables a la Monarquía Hispánica).

Para proteger a la población indígena, entre otras cosas, la Corona española emitió varias leyes, sobre los Leyes de Burgos de 1512 y las Leyes Nuevas de 1542. Por desgracia, de acuerdo con la frase famosa “*obedezco pero no cumplo*”, las leyes emitidas en España no se solían aplicar en la América española.

Con el tiempo, la Monarquía Hispánica empezó a reemplazar el sistema feudal relacionado con la conquista (encomienda y repartimiento) por el sistema administrativo que salía del modelo castellano tratando centralizar así su poder y estabilizar las relaciones con

⁷⁰ Gonzalo Sandoval se fue a la costa del Golfo para castigar a los indios rebeldes, Francisco Orozco se hizo capitán de Oaxaca y Cristóbal Olid ocupó Michoacán y luego Honduras. Pedro de Alvarado conquistó Guatemala. Bernal et al., *Historia general de México*, 242–43; González Ochoa, *Breve historia de los conquistadores*, 93–95, 102–11; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 196–97, 206–18.

⁷¹ Acerca de la economía novohispana durante el siglo XVI véase la monografía de Calderón, *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*.

⁷² Bernal et al., *Historia general de México*, 321–43; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 370–75, 381–95, 404–7.

sus colonias de ultramar. En 1535 la Corona española estableció el virreinato de la Nueva España y nombró el primer virrey a Antonio de Mendoza (1490–1552), quien gobernó el virreinato entre 1535–1550. Junto con el establecimiento del virreinato se introducía el sistema administrativo cuyas tareas principales eran: vigilar el proceso de conquista y colonización y controlar la recaudación de impuestos (sobre todo de tributos indígenas y el llamado quinto real, es decir la quinta parte de todo el oro y plata extraídos en el territorio de las colonias españolas).⁷³

El poder supremo del estado lo constituían el rey español y el Consejo de Indias. El Consejo de Indias (1524) era un órgano consultivo de la Corona española en asuntos de posesiones de ultramar y un tribunal inapelable con poderes legislativos (así que tenía autoridad sobre los virreyes, presidentes, audiencias y la Casa de Contratación de Indias). La Casa de Contratación de Indias (1503) era una especie de tribunal para el comercio con las Indias (por ejemplo concedía permisos para los viajes a América, se ocupaba de las flotas y cartas marítimas como era el llamado Padrón Real, el principal mapa español, etc.) cuyo objetivo era defender los intereses económicos de la Corona española en el Nuevo Mundo. En las colonias el poder central del estado lo representaba el virrey junto con la Audiencia (1527).⁷⁴ Era un tribunal de justicia y de gobierno con considerables facultades legislativas cuyo objetivo era vigilar la situación jurídica en la colonia y formar una cierta contrapartida al virrey, representante directo del monarca español.⁷⁵

Las ciudades novohispanas fueron dirigidas por los ayuntamientos autónomos llamados también cabildos. Los cabildos consistían de un alcalde (o de un alcalde mayor y alcaldes ordinarios) y regidores cuyo número dependía del número de la población de la ciudad, igual que el número de otros empleados (secretario, alguacil, tesorero, etc). Poseían poderes administrativos y judiciales a nivel local, declaraban reglamentos municipales, se ocupaban de la tesorería municipal, obras públicas, condiciones de trabajo, suministro y defendían sus intereses al nivel nacional.⁷⁶

⁷³ Eakin, *The history of Latin America*, 112; Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 294; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 201.

⁷⁴ Más tarde, fueron establecidas la Real Audiencia de Guatemala (1542) y la Real Audiencia de Guadalajara o de la Nueva Galicia (1548). Bernal et al., *Historia general de México*, 251; Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 291; Eakin, *The history of Latin America*, 113; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 227–32.

⁷⁵ Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 289; Eakin, *The history of Latin America*, 111–12; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 234–37.

⁷⁶ Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 298–99; Eakin, *The history of Latin America*, 113; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 246.

Mientras tanto, el gobierno era una cuestión exclusiva de los españoles, los poderes locales permanecían en manos de los indígenas quienes lograron retener el sistema precolombino del gobierno y administración. En este sistema, que podríamos llamar “cabecera-sujeto”, los caciques con el título “gubernadoryotl” gobernaron desde una cabecera (una capital regional) a la red de sujetos (pueblos subordinados) apoyándose sobre la red de la nobleza indígena. Sin embargo, al menos desde la mitad del siglo XVI la administración colonial empezó a introducir en territorios indígenas las instituciones españolas y el sistema “cabecera-sujeto” se iba poco a poco reemplazando por los ayuntamientos y corregimientos españoles.⁷⁷

Los corregimientos fueron encabezados por los corregidores. Estos oficiales reales, nombrados por el rey, controlaban el funcionamiento de ciudades y territorios pertenecientes a la Corona de España. Tenían ciertas funciones judiciales y de gobierno (se ocupaban de la recaudación de los tributos, supervisaban la administración de los bienes y comercio, e incluso vigilaban la moral o actividades evangelizadoras de Iglesia católica).⁷⁸

Mientras que la mayor parte del siglo XVI se desarrollaba bajo el signo de prosperidad y abundancia, su fin sorprendió la colonia en una situación completamente diferente. En las postrimerías del siglo, el Virreinato de la Nueva España se halló en una crisis económica y la colonia fue afectada por la escasez generalizada (alimentos, artículos, oportunidades de trabajo y empleo, etc). El sistema económico empezó a desplomarse en la segunda mitad del siglo XVI en relación con el colapso demográfico de la población autóctona cuyo número se iba reduciendo a lo largo del siglo XVI.

La disminución de la población nativa se debía parcialmente a las exigencias exageradas de parte de los colonos españoles en la mano de obra indígena, al choque cultural que provocó la reducción de natalidad y sobre todo a las epidemias de enfermedades europeas (viruela, sarampión, paperas, fiebre tifoidea o peste neumónica), contra las cuales los indios no tenían anticuerpos. Epidemias de enfermedades europeas afectaron la Nueva España principalmente en siguientes años: 1518–1521, 1531, 1545, 1555 y 1575.⁷⁹

⁷⁷ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 169–74.

⁷⁸ Bernal et al., *Historia general de México*, 252; Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 227; Eakin, *The history of Latin America*, 113; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 242–43.

⁷⁹ Por ejemplo, después de la epidemia en Xochimilco en 1575 el número de la población indígena se redujo de 30.000 a 7000 habitantes, en Cuzcatlan sobrevivieron de los 40 000 indios solamente 460 y en Tecali, Tecamachalco y Tepeaca la población indígena se redujo en 95%. Según Zurita, el número de la población indígena bajó en la mitad del siglo XVI en un 50% y según Mendieta hasta en 83% hacia 1565. De acuerdo con Sherburne Cook y Woodrow Borah la población indígena contaba hacia 25,2 millones en 1518, mientras en 1580 quedaban sólo 1,9 millones de indígenas. Bernal et al., *Historia general de México*, 256–57, 316–17; Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 212; Borah y Cook, *The Aboriginal*

3. Evangelización del México central en el siglo XVI

El territorio del México central⁸⁰ ha formado siempre un centro natural de México y ello gracias a su posición geográfica y a sus fértiles valles favorables para la agricultura. En el siglo XVI su territorio se extendía desde la frontera chichimeca en el norte a la región de Oaxaca en el sur, con una población densa y dispersa en pequeños asentamientos centrados alrededor de grandes ciudades. En lo que se refiere a la composición étnica, en esta zona predominaban los nahuas, quienes habitaban los Valles de México y de Puebla junto con el Morelos, aunque habían también indios de otras etnias como por ejemplo los indios de habla matlatzinca quienes residían en el Valle de Toluca, mientras que la región de Jilotepec, y luego la Sierra de Puebla y de Tlaxcala, junto con el Hidalgo fueron habitadas por los otomíes. Dada la posición dominante de los aztecas en esta zona, el nahuatl servía aquí de *lingua franca* y ello no sólo antes de la llegada de los españoles, sino también después.

Inmediatamente después del primer viaje de Cristóbal Colón al ultramar los reyes de Castilla y Aragón –Fernando II de Aragón y V de Castilla (1452–1516) e Isabel I de Castilla (1451–1504)– pidieron ante la cátedra de San Pedro que le fuese donado el territorio recién descubierto en ultramar. Los Reyes Católicos consiguieron el territorio mexicano con base a la bula papal *Inter caetera* (1493).⁸¹ Esta bula los obligaba –a cambio de los territorios recién descubiertos– velar por la cristianización de la población nativa.

Ambos procesos (de conquista y evangelización) estaban intrínsecamente vinculados; es bastante elocuente el hecho de que la evangelización fuera conocida ya en el siglo XVI bajo el término de la conquista espiritual. El objetivo oficial del proceso evangelizador era la salvación de las almas indígenas y por ende el acto de justificar y legitimar la conquista militar de México antiguo, sus territorios, habitantes y riquezas.⁸²

Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest, 88, 157; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 460–63; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 180–84; Rubial y Suárez Molina, “La Construcción de una iglesia indiana. Las imágenes de su edad dorada.”, 145.

⁸⁰ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 102; Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 15; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 175.

⁸¹ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 244; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 80–81.

⁸² El estudio fundamental que aborda el tema de la evangelización de la Nueva España es el libro del historiador francés Robert Ricard que fue publicado por primera vez en 1933 en Francia: Ricard, *La conquista espiritual de México*. Entre las siguientes monografías dedicadas al mismo asunto destacan: Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*; Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social*; Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*; Kobayashi, *La educación como conquista*; Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the new world*. Sin embargo estos libros no prestan atención a la opinión de los indios frente al proceso de

La tarea de evangelizar a la población nativa de la Nueva España fue encargada al clero regular que se convirtió así en una fuerza motriz e ideológica del proceso de la conquista y colonización de la Nueva España. Detrás de esta decisión hay que ver la atmósfera reformista⁸³ de aquellos tiempos junto con las preferencias personales de los protagonistas principales de la conquista. Es que la vida suntuosa de los clérigos seculares (frecuentemente asociada con la corrupción) condujo a la desilusión y decepción de una gran parte de la población de la Europa medieval y moderna.

El ambiente reformador se manifestaba en el surgimiento de los movimientos heréticos (p.ej. los valdenses o albigenses) y correos reformistas que, generalmente, procuraban regresar a los evangelios y a los tiempos de la Iglesia primitiva, lo que condujo a la fundación de las órdenes mendicantes cuya regla impone el voto de pobreza, como son los franciscanos o dominicos. A pesar de ello, las órdenes religiosas pasaron por una profunda crisis en el siglo XIV debido a la fuerte relajación en el cumplimiento de sus reglas.

Dichas reglas fueron reformadas por el cardenal franciscano Francisco Jiménez de Cisneros (1436–1517) en el espíritu de renovación y pureza evangélica y fueron los franciscanos quienes iniciaron la misión americana, en parte, gracias a su cercanía con la corte de Castilla y con Cisneros. Finalmente, éstos correos reformadores culminaron en el siglo XVI con la Reforma y con el movimiento religioso que dio origen a las iglesias protestantes (p.ej. los luteranos o calvinistas).

De igual manera, las autoridades novohispanas temían que el clero secular, con su modo de vida ostentoso representara un mal ejemplo para los indios recién convertidos y se afanaron por confiar la evangelización a las órdenes mendicantes. Con esta necesidad se confiesa por ejemplo el mismo capitán Hernán Cortés en su cuarta carta que envió en 1524 al rey español:

“(…), asimismo V.M. debe suplicar á su Santidad que conceda su poder y sean sus subdelegados en estas partes las dos personas principales de religiosos que á estas partes vinieren, uno de la órden de San Francisco, y otro de la órden de Santo Domingo, (...)”⁸⁴

evangelización. Una excepción la representa el siguiente artículo de León Portilla, “Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl”.

⁸³ Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 43; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 112.

⁸⁴ Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, 320. Archive.org, “Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V”, <https://archive.org/stream/cartasyrelacion00gayagoog#page/n381/>, (consultada el 8 de agosto de 2016).

3.1. Órdenes misioneras

La evangelización de la Nueva España fue confiada a las tres órdenes mendicantes consideradas oficialmente (por la Corona de España) misioneras: la orden de los Frailes Menores, la orden de los Predicadores y la orden de los Agustinos de San Agustín.⁸⁵ Los que primero llegaron a la costa mexicana fueron los franciscanos, después les siguieron los dominicos y por último se juntaron los agustinos. Mientras que a lo largo del siglo XVI llegaron aún otras órdenes –entre otras destacaron sobre todo los mercedarios, jesuitas o carmelitas–, ya ninguna de ellas participaría en el proceso evangelizador del México central con la misma importancia que las tres órdenes misioneras pioneras.

Al estudiar la actividad de las órdenes misioneras hay que considerarla en el contexto de la historia cristiana, es decir, hay que tener en cuenta la Historia de la Salvación (*Historia salutis* o *Historia sacra*), cuyo último y único objetivo es la salvación de las almas humanas de todo el mundo. Es justamente esta creencia firme en la salvación de toda la humanidad que hace del cristianismo una fe que es por su esencia profundamente universalista y mesiánica. Los frailes también consideraban la salvación de las almas indígenas como el objetivo principal de su actividad evangelizadora, como lo demuestra por ejemplo uno de los primeros sermones dados por los franciscanos poco después de su llegada a la Nueva España ante la nobleza nahua y sus sacerdotes. Este sermón, en el cual los frailes explican a los mexicas las razones de su llegada, fue preservado en los famosos *Coloquios y doctrina cristiana*⁸⁶ cuyo autor es uno de los misioneros franciscanos más destacados y verdadero experto en la lengua nahuatl y la cultura precolombina: Bernardino de Sahagún (1499–1590).⁸⁷

⁸⁵ Hasta la llegada de los jesuitas en 1566 a los cuales la Corona española los consideró también una orden misionera en cuanto a la evangelización de México desde 1568. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 67.

⁸⁶ La obra *Coloquios y doctrina cristiana* contiene diálogos entre los doce frailes franciscanos y las autoridades civiles y religiosas de las comunidades nahuas. Estos diálogos tuvieron lugar en Tlatelolco, datan de 1524 y se realizaron con ayuda de dos intérpretes (Jerónimo de Aguilar y muy probablemente Pedro de Gante). Sahagún basó su trabajo sobre las notas recogidas por fray Jerónimo de Mendieta, dado que él mismo llegó a la Nueva España hasta en 1529. Los diálogos dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores nativos, colegiales de Tlatelolco (Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlan, Martín Jacobita y Andrés Leonardo de Tlatelolco) y de cuatro sabios, están presentes en lengua mexicana y española. En mi tesis trabajo con la edición de la UNAM elaborada en 1986 bajo la dirección de Miguel León-Portilla. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*.

⁸⁷ Entre las siguientes obras de Sahagún sobresale su famosa *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1540–1585) compuesto de diez volúmenes. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. En cuanto a su vida y obra véase León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, 1997; León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, 1987.

“(…) y también traemos la Sagrada Escritura donde están escriptas las palabras del solo verdadero Dios, Señor del cielo y de la tierra, que da vida a todas las cosas, al qual nunca habéis conocido.

Esta y ninguna otra es la causa de nuestra venida, y para esto somos, para que os ayudemos a salvar y para que recibáis la misericordia que dios os haze; el gran Señor que nos embió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamante quiere y desea vuestra salvación.”⁸⁸

3.1.1. Orden Franciscana

Hasta hoy día se dice que los primeros franciscanos –quienes llegaron en el número simbólico de doce para conmemorar a los Doce Apóstoles de Jesucristo– desembarcaron en la tierra mexicana en 1524, de donde se pusieron en el camino hacia México. En realidad, ya desde el año precedente había en la capital otros franciscanos – los capellanes castrenses Pedro Margarejo y Diego Altamirano y luego tres franciscanos flamencos: Juan de Aora, Juan de Tecto y Pedro de Gante. (Fig. 3)

El grupo de doce frailes franciscanos llamados los “Doce Apóstoles de México” – unidos por su gran inteligencia y educación⁸⁹ fue organizado por Francisco de los Ángeles en 1523 y estaba conformado por Francisco de Soto, Miguel de Jesús, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (llamado Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos, con Martín de Valencia en su cabeza.⁹⁰

La expansión franciscana se caracterizaba por una gran libertad de movimiento, por la cual los franciscanos agradecían al hecho de que habían llegado al territorio mexicano como primeros. (Las otras órdenes tenían que limitarse en cuanto a su expansión territorial.) Los primeros franciscanos concentraron sus esfuerzos evangelizadores en la región del México central – se establecieron en Tenochtitlan y otras ciudades más importantes de los Valles de México, Tlaxcala y Puebla poblados por los nahuas y los otomíes. Más tarde, en los años

⁸⁸ Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, 79–80. Fol. 30 r, E, F.

⁸⁹ Los títulos académicos de las universidades de Salamanca o París alcanzaron, por ejemplo, Sahagún, de Tecto, Herrera y Focher. Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 52.

⁹⁰ Otros grupos de misioneros franciscanos fueron mandados desde Europa al virreinato de la Nueva España en los años 1525, 1527, 1532 y 1561. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 71; Duverger, *Agua y fuego*, 30; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 102; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 130; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 87–90.

treinta y cuarenta, se extendieron a casi todo el territorio de México – se instalaron en el Valle de Toluca habitado por los matlatzincas, luego en Michoacán poblado por los siempre orgullosos y rebeldes tarascos o purépechas e incluso alcanzaron al norte el Reino de Nueva Galicia (1531) ocupado por los nahuas, chichimecas y huicholes entre otros. Finalmente, en la segunda mitad del siglo XVI llegaron hasta el lejano territorio de Yucatán donde residían los mayas.⁹¹ En relación con los territorios evangelizados, los franciscanos dominaban sobre todo las siguientes lenguas indígenas: el nahuatl, el otomí, el purépecha y varios dialectos del maya.⁹²

Geográficamente podemos dividir el territorio de la Orden Franciscana en tres provincias. La primera era la Provincia del Santo Evangelio, fundada en 1535 que incluía a los actuales Estados de Distrito Federal, Hidalgo, México, Morelos, Puebla y Tlaxcala. La segunda provincia, la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, establecida 30 años más tarde, abarcaba los actuales Estados de Jalisco y Michoacán. Por último, la tercera provincia, la Provincia de San José de Yucatán, constituida el mismo año, abrazaba los Estados de Campeche, Quintana Roo e Yucatán.⁹³

La Orden Franciscana destacaba por una mentalidad especial que creció de los entonces correos reformistas, pensamientos utópicos, escatológicos e milenaristas que pertenecían por su naturaleza más bien a la Edad Media.⁹⁴ Entre los proyectos utópicos de los franciscanos destacan los esfuerzos del primer arzobispo de México Juan de Zumárraga (1468–1548)⁹⁵

⁹¹ Duverger, *Agua y fuego*, 30–33; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 47; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 74.

⁹² Duverger, *Agua y fuego*, 33, 51; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 101; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 133, 156–59, 175–76.

⁹³ Duverger, *Agua y fuego*, 35; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 58; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 51; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 74; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 161.

⁹⁴ Acerca de la mentalidad franciscana y su papel dentro del proceso evangelizador de México véase Bueno García, *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*; Morales et al., *Franciscanos y mundo religioso en México*. Los investigadores han tenido en cuanto al milenarismo de la Orden franciscana en el Nuevo Mundo una larga discusión. Esta tesis fue promovida sobre todo por J. Phelan y luego también por G. Baudot. Véase Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*; Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the new world*. Sin embargo, en las últimas décadas esta opinión fue criticada e incluso totalmente rechazada por ejemplo por los americanistas estadounidenses Elsa Cecilia Frost, que ha sostenido la concepción providencialista de la conquista y evangelización, o Luis Weckmann. Véase Frost, “La visión providencialista de la historia”; Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”.

⁹⁵ Juan de Zumárraga estableció varias instituciones educativas de gran importancia para la historia de México como la Real y Pontificia Universidad de México (1551) o el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1533). Además, fue él quien fundó el primer convento franciscano en el país y favoreció el nacimiento de la imprenta en México. Para su obra y personalidad véase García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*. Zumárraga desempeñó también el papel de inquisidor apostólico en los procesos contra los indígenas idólatras que tenían lugar entre los años 1536–1543. En cuanto a los indígenas idólatras y las actividades inquisitoriales de Zumárraga véase Buelna Serrano, *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*.

quien –inspirado en las ideas humanistas de Erasmo de Rotterdam (1466–1536) – trató de proveer todas las misiones franciscanas establecidas en su jurisdicción con una escuela en el afán de garantizar la alfabetización de toda la población indígena. Y luego el pueblo-hospital de Santa Fe de la Laguna con el sistema de la propiedad común y del gobierno comunitario que fue fundado en los años 30 del siglo XVI por el primer obispo de Michoacán (1528) Vasco de Quiroga (1470–1565)⁹⁶ llamado “Tata Vasco” – esta vez inspirado en la *Utopía* de Tomás Moro (1478–1535). Finalmente, cabe subrayar que la Orden Franciscana era muy popular entre los indios y ello no solamente por su naturaleza compasiva y la vida modesta de sus miembros, sino también gracias a su actitud protectora hacia los indios y sus derechos.

En cuanto a las diferencias, en comparación con otras órdenes misioneras, los franciscanos no acentuaban tanto la importancia de la catequesis para poder aceptar el bautismo y además practicaban bautismos en masa, lo que provocaba recelo y disputas no sólo con otras órdenes misioneras, sino también con el clero secular. Los dominicos junto con los agustinos solían bautizar a los adultos solamente algunas veces al año para que los catecúmenos tuviesen bastante tiempo para la preparación al bautizo⁹⁷, por lo que reprochaban a la Orden Franciscana la manera insuficiente de preparar a los indios para ser bautizados.⁹⁸ Al otro lado, los franciscanos promovieron la educación de un selecto grupo de nobles indígenas, el conocimiento del mundo prehispánico y la aceptación de símbolos y palabras indígenas a la religión cristiana, actitud que compartieron con sus hermanos dominicos.

3.1.2. Orden Dominicana

Los dominicos llegaron a la Nueva España en 1526. El grupo de doce dominicos estaba conformado por: Tomás Ortiz, Vicente de Santa Ana, Diego de Sotomayor, Pedro de Santa María, Justo de Santo Domingo, Pedro Zambrano, Gonzalo Lucero, Bartolomé de la Calzadilla que llegaron de España, y luego en Domingo de Betanzos, Diego Ramírez, Alonso de las Vírgenes y Vicente de las Casas quienes vinieron de la Española. Sin embargo,

⁹⁶ Acerca de la vida y obre de Vasco de Quiroga véase León, *El ulmo*; Moreno, *Fragments de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*; Prat, *Don Vasco de Quiroga*. En cuanto a la evangelización de Michoacán y las prácticas económicas véase Verastique, *Michoacan and Eden*.

⁹⁷ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 113–14; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 179–80.

⁹⁸ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 50–53; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 57–60; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 185–204.

finalmente permanecieron en la colonia sólo tres, dado que algunos murieron y otros regresaron a España por encontrarse enfermos.⁹⁹

Los dominicos no cumplieron con las expectativas de la Corona española. Los miembros de la Inquisición habían pertenecido siempre entre los aliados tradicionales del estado y la Monarquía Hispánica suponía que defenderían sus intereses en el virreinato y representarían así una contrapartida de alianza entre Cortés y los franciscanos. Sin embargo, los dominicos hicieron lo contrario cuando se unieron a la Orden Franciscana y asumieron de ella la mayoría de métodos misionales.¹⁰⁰

Siguiendo el ejemplo de sus hermanos franciscanos, los dominicos se instalaron en la capital también. Al principio consiguieron administrar sólo tres parroquias en el territorio poblado por los indígenas – Oaxtepec en Morelos, Chimalhuacan-Chalco y Coyoacan, las cuales se encontraban en las proximidades de México. La Orden Dominicana comenzó a expandirse desde 1528. Los misioneros dominicos operaron sobre todo en las siguientes áreas: el Valle de México, Puebla y Cuernavaca y luego en Oaxaca e Yucatán. Los dominicanos dirigieron su mayor esfuerzo evangelístico a Oaxaca, la región poblada por los indígenas mixtecos y zapotecos, donde lograron la posición de monopolio. Dado el territorio ocupado por los frailes dominicos, éstos dominaban sobre todo las siguientes lenguas: el nahuatl, el mixteco y el zapoteco.¹⁰¹

El territorio dominicano se dividía en tres provincias. Primeramente, era la Provincia de Santiago de México (1532) que incluía misiones dispersas por todo el territorio de México central (Distrito Federal, México, Morelos y Puebla). Luego, la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala (1551) en Yucatán (Chiapas y Guatemala). Y finalmente, la Provincia de San Hipólito de Oaxaca (1592).¹⁰²

La Orden Dominicana destacó por su actitud metódica en cuanto a la evangelización de indios tratando de no dejar espacio a la ambigüedad y asimilaciones. Al igual que sus hermanos franciscanos también la Orden de Predicadores promovía el conocimiento del mundo prehispánico y dio a la sociedad novohispana muchas importantes personalidades,

⁹⁹ Es que los dominicos, antes de emprender la evangelización de México, ya habían trabajado en las Antillas desde 1510. En 1526, llegaron otros seis dominicos y dos años después incluso veinticuatro, con lo que la tarea misionera ya pudiera emprenderse. Según Ulloa Herrero el número de misioneros en 1531 ya llegaba a unos cincuenta. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 71; Duverger, *Agua y fuego*, 37; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 73; Ulloa Herrero, *Los predicadores divididos*, 109.

¹⁰⁰ Duverger, *Agua y fuego*, 36, 51; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 101.

¹⁰¹ Duverger, *Agua y fuego*, 37-38; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 131-32, 165-70; Ulloa Herrero, *Los predicadores divididos*, 133-34.

¹⁰² Duverger, *Agua y fuego*, 37-38; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 58; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 170-71.

entre otras, el misionero y cronista Bartolomé de las Casas (1484–1566)¹⁰³ – defensor ardiente de los derechos de los indígenas que contribuyó de manera significativa al otorgamiento de la bula *Sublimis Deus* siendo el “Procurador o protector universal de todos los indios de las Indias”.

3.1.3. Orden de San Agustín

Los agustinos fueron la última orden que llegó a la Nueva España. Desembarcaron siete misioneros en 1533 con Francisco de la Cruz a la cabeza y fueron: Francisco de la Cruz, Agustín de la Coruña, Jerónimo Jiménez, Juan de San Román, Juan de Oseguera, Alonso de Borja y Jorge de Ávila.¹⁰⁴

Al principio, los agustinos no consiguieron el permiso de establecer el convento en la metrópoli al igual que sus hermanos franciscanos y dominicos, por lo que decidieron asentarse en Ocuituco al sur de México. Finalmente, el permiso les fue otorgado y los agustinos se pusieron a la construcción del convento de San Agustín que fue fundado en 1541.¹⁰⁵

La expansión de la Orden de San Agustín se caracterizaba por una gran fragmentación causada por el hecho de que a la hora de llegada de los agustinos a la Nueva España, su territorio ya se encontraba dividido entre los frailes franciscanos y dominicos. Finalmente, los agustinos decidieron instalarse en tres zonas: en las áreas al sur de la metrópoli (México, Morelos y Puebla) y en el nordeste (Hidalgo) habitadas por los indios otomí y nahua y en la región noroeste (Michoacán, Jalisco y Guanajuato).

Desde el punto de vista lingüístico el área evangelizada por los agustinos era mucho más complicada y diversificada que las zonas evangelizadas por los franciscanos y dominicos donde prevalecía el nahuatl. Tenían que dominar más idiomas (el nahuatl, el otomí, el tarasco, o sea el purépecha, el huasteco, el matlaltzinca, el tlahuica, el totonaco, el mixteco, el

¹⁰³ Bartolomé de las Casas fue originalmente un encomendero que ingresó en la orden después de su mala experiencia con el comportamiento de los españoles con los indios de Antillas. En 1543 fue nombrado el obispo de Chiapas. Casas, *Obras completas*; Casas, *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*. Acerca de su personalidad y obra véase Alcina Franch, *Bartolomé de las Casas*; Beuchot, *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*; Olaizola, *Bartolomé de las Casas, crónica de un sueño*.

¹⁰⁴ Otros agustinos llegaron en 1539, 1547, 1552, 1555, 1556 y 1561. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 66, 70–71, 78; Duverger, *Agua y fuego*, 39–40; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 101; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 92; Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*.

¹⁰⁵ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 78; Duverger, *Agua y fuego*, 41; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 92; Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*.

chichimeca –conocido también bajo el nombre del jonaz– el tlapenaco y el ocuilteco), todas ellas lenguas a menudo complicadas y difíciles de aprender. En resumen, los agustinianos tenían que dominar una docena de lenguas indígenas.¹⁰⁶

El territorio evangelizado por la Orden de San Agustín se encontraba dividido sólo en dos provincias: en la Provincia del Dulce Nombre de Jesús de México fundada en 1545 (México, Guerrero, Hidalgo, Morelos y Puebla) y en la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán establecida en 1602 (Michoacán).¹⁰⁷

A diferencia de sus hermanos franciscanos y dominicanos, los agustinos eran más exigentes en cuanto a la instrucción religiosa de los indios. Este énfasis se reflejaba en una actitud muy abierta hacia la participación de los indios en prácticas espirituales y sacramentales (que los franciscanos y dominicos no permitían a los indígenas) y finalmente en el acento que ponían en la educación religiosa no sólo de sus ovejas, sino también de sus miembros.¹⁰⁸

3.1.4. La labor misional

La labor misional de las órdenes misioneras se apoyaba sobre todo en dos bulas papales. La primera era la bula *Alias felicis recodationis* (1521) otorgada por el Papa León X que autorizó establecerse a la Orden Franciscana en los territorios mexicanos y realizar la tarea misional.¹⁰⁹ La segunda era la bula *Exponi nobis nuper fecisti* (1522) emitida por el Papa Adriano VI. Esta bula confirmaba los derechos prestados a las órdenes misioneras por la bula *Omnimoda* dictada en el mismo año y, además, ampliaba los derechos de las órdenes misioneras otorgándoles la autoridad apostólica (es decir el derecho de administrar las parroquias e impartir los sacramentos *pro fidei propagatione ad infidelium partes*) que está tradicionalmente reservada al clero secular y cuya práctica se convertiría posteriormente en el objeto de disputas entre el clero secular y regular. Así que el clero secular no sólo introdujo la

¹⁰⁶ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 78–84; Duverger, *Agua y fuego*, 41–43; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 132–33, 171–72, 177; Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*.

¹⁰⁷ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 75, 78; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 58; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 174.

¹⁰⁸ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 225–26.

¹⁰⁹ *Decretos pontíficos, 1521-1760*, BNAH–FF, vol. 125, fols. 1–124.

fe cristiana en las almas indígenas, sino también fundamentó la Iglesia novohispana.¹¹⁰ (Fig. 4)

La evangelización de México fue un proceso complejo que duró medio siglo y en el cual se pueden discernir varias etapas y períodos definidos por las rupturas en su desarrollo. Según mi opinión, podemos diferenciar tres etapas del proceso evangelizador: la primera etapa que alberga los años 20 y 30, la segunda que duró desde los años 40 hasta 60 y el tercer período de decadencia que corresponde a la confluencia de las décadas 60 y 70.

La primera etapa de la cristianización de los indígenas fue algo atropellada y espectacular. Sobre todo para los franciscanos, quienes fueron los primeros que llegaron a la Nueva España y tuvieron que afrontar el problema con el bajo número de misionarios, en comparación con las multitudes incontables de indígenas. Esta desproporción llevó al afán de acelerar el proceso de conversión reduciendo la catequesis, es decir minimizando la instrucción religiosa de los indios a lo básico que fuera necesario para la recepción del bautismo. Además, sobre todo los franciscanos, recurrieron a la práctica de bautismos en masa. Por ejemplo, Pedro de Gante (1479–1572), uno de los primeros y más destacados misioneros franciscanos, bautizó en un solo día a 14.000 indios. En resumen, durante los años 20 y 30, la preparación de la población nativa para la aceptación del bautismo fue corta y rápida y los avances fueron escasos. (Posteriormente, después de que el papa Pablo III ordenó que se observasen todas las costumbres ligadas con la administración de bautismo en Europa de aquel entonces, se solía bautizar a los indígenas únicamente en ocasión de grandes festividades cristianas como las de Navidad, Resurrección y Pentecostés.)¹¹¹

La catequesis se llevó a cabo regularmente, por lo general los domingos y días festivos. Los misioneros explicaban a los indios –con la ayuda de indios educados en la fe cristiana llamados en nahuatl *tepixque* o *tequitlatoque* y fiscales o mandones en español–¹¹² los fundamentos de la fe cristiana. Los mandones fueron minuciosamente escogidos por los frailes mismos y luego educados en las escuelas conventuales donde aprendieron la doctrina cristiana además de leer, escribir y contar. Entre sus deberes estaban: reunir a los habitantes de su barrio, llevarlos a la catequesis y luego a la misa, vigilar a los indios si se bautizaran y confesaran, si cumplían con todas las otras obligaciones religiosas y denunciar ante las autoridades españolas los casos de idolatría, adulterio, poligamia o embriaguez. En las visitas

¹¹⁰ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 46–48; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 227–28.

¹¹¹ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 72, 84–85, 87; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 198–204; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 131.

¹¹² Ricard, *La conquista espiritual de México*, 207–9.

remotas, a donde un misionero podía acudir solamente un par de veces al año, incluso suplieron a los pastores administrando las visitas y los registros de bautizos, matrimonios y muertes. Incluso en los casos necesarios asistieron también en los funerales cristianos. Sobre esta práctica testifican las siguientes palabras que provienen de una carta escrita por fray Rodrigo de la Cruz destinada a Carlos V, en la cual leemos:

“También tenemos escuelas en las que enseñamos a los indios a leer y escribir y contar y que sepa decir las horas de Nuestra Señora (...). Y después que ya saben rezar el oficio de Nuestra Señora, enviámoslos a sus pueblos para que allá (...). Y porque nosotros no podemos ir allá sino de tarde en tarde, tenemos indios que hacen venir a los otros a la doctrina y ellos la enseñan (...).”¹¹³

La conversión atropellada de la primera etapa evangelizadora no tuvo mucho éxito como demostraron los casos de idolatría advertidos entre los indígenas bautizados en la primera mitad del siglo XVI. Estos casos revelaron el hecho de que cierta parte de población indígena seguía adorando a los dioses prehispánicos, lo que produjo pánico dentro de la Iglesia novohispana, así como una serie de debates sobre la forma de labor adecuada de órdenes misioneras.¹¹⁴ Probablemente el más famoso caso de idolatría fue el caso contra don Carlos Ometochtzin, hijo del señor de Texcoco Nezahualpilli y nieto del célebre Nezahualcóyotl, quien fue, en 1539 sentenciado a muerte en la hoguera por ser apostata e incitador de otros a la idolatría (y eso a pesar de que era uno de los estudiantes indígenas del Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco) por el primer obispo de México Juan de Zumárraga, quien desempeñó el papel de inquisidor desde 1535. Sin embargo, después de otros procesos similares con indígenas idólatras, el rey español Felipe II (1527–1598), sucesor de Carlos V, prohibió con un decreto del 22 de noviembre de 1540 la aplicación de la pena capital en el caso de los indios, pues les consideró las “plantas verdes en la fe”. Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que los indígenas al ser los vasallos de la Corona española pagaban el tributo que representaba una considerable suma de la Real Hacienda, así que proteger sus derechos era de sumo interés para la Corona de España.¹¹⁵

¹¹³ Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI ...*, 159.

¹¹⁴ Los casos de idolatría indígena aparecieron a lo largo del siglo XVI. Algunos de estos casos fueron descritos un siglo más tarde por Hernando Ruíz de Alarcón en su *Tratado de las supersticiones* (1629). El otro trabajo que se dedica al mismo tema (no solamente en México, sino también en Perú) es el *Manual de Ministros* (1656) que fue editado por Jacinto de la Serna.

¹¹⁵ Concuera de Mancera, “Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI”, 352; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 106, 114–15, 118–19; Ricard, *La*

Entre los mayores obstáculos de la conversión exitosa de los pueblos indígenas en la primera etapa de la evangelización figuraban los siguientes fenómenos: la gran desproporción entre el bajo número de los misioneros, la inmensidad de la población nativa¹¹⁶ junto con su dispersión y alta diversidad étnica, lingüística y cultural y luego también el desconocimiento de las lenguas vernáculas. Tampoco podemos omitir una cierta resistencia natural que los indios sentían con respecto a la imposición de la nueva fe asociada con el nuevo orden social, político y económico. Además, después de 1525 los franciscanos comenzaron a destruir los templos, las pirámides, los “ídolos” de deidades precolombinas y los códigos pictográficos prehispánicos, así, también prohibieron las tradiciones y costumbres no correspondientes a la moral cristiana y finalmente, expulsaron una de las altas capas de la sociedad mexicana –los sacerdotes–, quienes poseían tradicionalmente gran influencia sobre la sociedad nahua. Estas medidas drásticas, se debieron, entre otras cosas, al bajo número de religiosos (y españoles en general) que como mencioné más arriba, en vista de que no podían controlar el territorio extenso de la Nueva España, optaron por tomar dichas medidas.¹¹⁷

Un cambio significativo se realizó en la segunda etapa de la evangelización, es decir en los años cuarenta y cincuenta del siglo XVI, cuando los misioneros triunfaron en convertir al cristianismo a una gran cantidad de indígenas. Este éxito fue dado, por un lado, por la expansión territorial de las órdenes misioneras, por el otro, por la unificación de la labor misional y sus métodos. Esta unificación fue posibilitada por la creación de la Unión Santa, un acuerdo concluido entre las órdenes misioneras en 1541.¹¹⁸ Sobre la importancia de su fundación testimonian las siguientes palabras del cronista de la Orden Augustina escritas en su *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España* (1533–1592):

“Hicieron las religiones una unión santa, que así la llamó el señor Obispo Zumárraga y por tal la juzgó todo el reino, y fue, que para todo lo que hubiesen de hacer, así en lo tocante a la conversión de los naturales, como a la administración de los santos sacramentos y en las

conquista espiritual de México, 206; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 154, 221; Rubial y Suárez Molina, “La Construcción de una iglesia indiana. Las imágenes de su edad dorada.”, 145.

¹¹⁶ En 1559 había según Ricard en el territorio de la Nueva España 380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos y no todos se dedicaban a la actividad misionera. De acuerdo con los estudios de los historiadores estadounidenses Sherburne F. Cook y Woodrow Borah el número de población indígena alcanzó en 1518 a 25,2 millones de personas. Sin embargo, este número disminuyó a 6,3 millones en 1548 y eso debido a la gran epidemia de 1545. En 1568 alcanzó 2,65 millones hasta que en 1585 permanecieron en el país sólo 1,9 millones de indios. Borah y Cook, *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*; Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 82; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 180–84.

¹¹⁷ Duverger, *Agua y fuego*, 48; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 103; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 198–204.

¹¹⁸ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 232; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 16,44,80.

costumbres en que hubiesen de imponer a los tales naturales, hubiese uniformidad: de manera que todas caminasen a un paso. Fue importantísima esta unión, para la fundación de estas iglesias.”¹¹⁹

Papel importante desempeñó también la ayuda de la Segunda Audiencia y el virrey Antonio de Mendoza. La atención que la Corona española en cooperación con la Iglesia católica prestaba al proceso evangelizador se reflejaba sobre todo en leyes y concilios provinciales. La Iglesia novohispana se dedicó al tema de la evangelización principalmente en las juntas convocadas entre los años 1531–1546 por el primer obispo de México Juan de Zumárraga, donde se elaboraron las reglas pastorales de evangelización y luego en los concilios provinciales. Mientras que en el I. Concilio Provincial Mexicano (1555) y en el II. Concilio Provincial Mexicano (1565), ambos convocados por el arzobispo dominicano Alonso de Montúfar (1498–1573), se discutieron sobre todo los Edictos Tridentinos, el tema del III. Concilio Provincial Mexicano, convocado en 1585 por Pedro Moya de Contreras (1527–1591), se concentraba en la Guerra Chichimeca¹²⁰, es decir del Mixtón (1547–1600).¹²¹

La tercera etapa comenzó a manifestarse a la vuelta de los años 60 y 70, cuando la Corona española junto con el clero secular llegaron a la conclusión de que el proceso de evangelización había llegado a término. A partir de este momento los conventos empezaron a convertirse en parroquias y su administración pasó a manos del clero secular. La secularización de la Iglesia novohispana encontró resistencia natural por parte de las órdenes misioneras, quienes no querían renunciar a las posiciones adquiridas al evangelizar a la población indígena y así abrieron paso al clero secular. Además, el clero secular exigió la devolución de los derechos apostólicos (p.ej. la administración de las parroquias o de los sacramentos, etc.) concedidos al clero regular temporalmente en relación con la evangelización.¹²²

¹¹⁹ Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España*, 114-115.

¹²⁰ Para el III. Concilio Provincial Mexicano véase los siguientes artículos: Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*; Ortiz Treviño, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los obispos evadieron al Real Patronato Indiano”; Pérez Puente, “Dos proyectos postergados”. Y la siguiente obra: Lira González, Carrillo Cázares, y Ferreira Ascencio, *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. En cuanto a la Guerra Chichimeca véase la monografía de Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*.

¹²¹ Alejos Grau, “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771”, 125–27; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 145. Acerca la problemática de los concilios provinciales en Nueva España véase Martínez López-Cano y Cervantes Bello, *Los concilios provinciales en Nueva España*.

¹²² Por ejemplo ya el I. Concilio Provincial Mexicano de 1555 decretó que los religiosos no podían celebrar los matrimonios o administrar las doctrinas. Además, el Concilio de Trento (1563) abolió los privilegios que los religiosos obtuvieron en relación con la administración de los sacramentos a los indígenas. Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 67–68, 88; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 109–13; Gómez

3.1.5. Métodos misionales

Los métodos misionales¹²³ vinculados con la misión de las órdenes misioneras en México se basaban en su experiencia previa. Los religiosos, especialmente los franciscanos y dominicos, tenían larga práctica en el proceso de cristianización de Europa oriental durante la Edad Media. Además, los españoles podían recurrir a sus conocimientos adquiridos durante el proceso de la Reconquista, es decir, durante el proceso de la conquista y consecuentemente también la cristianización de los moriscos, quienes dominaban la gran parte de la Península Ibérica hasta 1492, cuando fue expugnado el Reino nazarí de Granada.

Los métodos misionales usados al evangelizar a la población nativa de la Nueva España fueron fundamentados por los primeros Doce. Gran parte de estos procedimientos se apoyaba en la tradición indígena y trabajaba con elementos de la tradición precolombina. Aunque de vez en cuando esta actitud fue criticada; hay que tomar en cuenta que las raíces de esta práctica remontan hasta los tiempos de Gregorio Magno (c. 540–604). Estos métodos consistían en el aprendizaje de lenguas indígenas junto con la indigenización del cristianismo al usar, por ejemplo, términos de sus idiomas. La ayuda de la población nativa al catequizar a los indios – sobre todo de los muchachos cristianizados y la nobleza nahua (los frailes animaron primero a los caciques indígenas para convertirse a la fe cristiana y después esperaron que sus súbditos siguieran su ejemplo).¹²⁴ La costumbre –inspirada en Cortés–de instalarse directamente en los centros religiosos prehispánicos y trasladarlos de los cerros hacia nuevos centros trazados a cordel y construidos y en los valles. (Es que los antiguos centros ceremoniales se encontraban en las laderas de los cerros apropiados para la defensa.) La política congregacionista debían facilitar y racionalizar la catequización de los indígenas¹²⁵ Y luego sobre todo el sistema de educación azteca basado en la existencia de diferentes clases sociales junto con la organización social y territorial apoyada en la existencia de la unidad étnica y de territorio llamada *altepetl*, divisiones *calpulli* y el sistema de ciudades capitales y feudales “cabecera-sujeto”.

Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 43–49; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 143; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 149–53; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 41–43.

¹²³ El tema de los métodos misionales de las órdenes misioneras aborda de manera exhaustiva la monografía de Pedro Borges, historiador de la Iglesia en Hispanoamérica. Véase Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*.

¹²⁴ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 103; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 53; Weismann, *El arte y tiempo en México*, 15.

¹²⁵ Duverger, *Agua y fuego*, 51–58; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 102; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 251; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 74; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 112–14.

Todos estos métodos fueron adoptados por otras órdenes misioneras y permitieron el éxito del proyecto evangelizador. La aceptación de métodos misionales coherentes –facilitada por la contratación de la Unión Santa mencionada más arriba– fueron adaptados a las necesidades de los indígenas cuya cosmovisión era diferente a la occidental. Entre esos métodos misionales se destacaban la predicación, el arte, el teatro y la música. El objetivo principal de estos procedimientos era revelarles el Evangelio, introducirlos en la Historia de la Salvación, llevarlos al seno de la Iglesia católica y salvar así sus almas.

El principal método evangelizador usado para el adoctrinamiento de la población nativa de la Nueva España fue sin ninguna duda la predicación. El tema predominante de los sermones eran la doctrina y moral cristianas – los frailes insistieron sobre todo en que los indios observasen los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la Iglesia, los catorce artículos de la fe, las obras de misericordia, las ceremonias cristianas asociadas con la muerte (p.ej. honras fúnebres, Día de los Difuntos, etc.) y luego en que evitaran los pecados (p.ej. adulterio, embriaguez, idolatría etc.).¹²⁶

Al predicar los misioneros se dieron pronto cuenta que los indios no entendían ciertos conceptos cristianos, por lo que comenzaron a indigenizar el cristianismo, es decir, utilizar metáforas o alusiones a la cosmografía mesoamericana y recoger palabras y símbolos de lenguas vernáculas o hasta sus propios medios expresivos y de comunicación como eran los difrasismos¹²⁷ que asociaban varios términos para explicar una palabra. Por ejemplo, los misioneros se referían al infierno mediante el término nahua *Mictlan* y para designar el dios usaban la palabra *Totatzin* (sol diurno). Otro problema representó el uso de términos que jamás se habían expresado en las lenguas indígenas antes de la llegada de los europeos, como Santa Trinidad, Espíritu Santo, Diablo, Santo Padre o Cruz. En este caso los misioneros solían recurrir al empleo de hispanismos y latinismos¹²⁸ con el fin de evitar un posible sincretismo e incompreensión.

Para preparar los sermones los misioneros se servían de la literatura occidental. Casi inmediatamente después de la llegada de los españoles comenzaron a surgir en toda la Nueva España las bibliotecas que contenían en su mayoría los libros importados de Europa, a los cuales se iban sumando los libros impresos en México después del establecimiento de la

¹²⁶ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 143; Concuera de Mancera, “Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI”, 348.

¹²⁷ Acerca del uso de difrasismos en la cultura nahua véase Montes de Oca Vega, “Los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”.

¹²⁸ Acerca del uso de hispanismos véase Máñez Vidal, “Los hispanismos en la Doctrina cristiana de Molina”.

impresión en 1539.¹²⁹ Los fondos de las bibliotecas –de conventos e instituciones educativas– consistían generalmente en la literatura religiosa (sermonarios, confesionarios, libros de oraciones, libros de horas, tratados de demonología, las vidas de los santos, etc.), lingüística (gramáticas y diccionarios) y secular (p.ej. Blásquez, Cervantes o Boneta).¹³⁰

La literatura religiosa¹³¹ contribuyó de manera significativa a la unificación de métodos misionales. Los frailes recurrían sobre todo a los sermonarios (colección de sermones), confesionarios (guías para la confesión), catecismos (doctrinas) y psalmodias (libros de cantos). En cuanto a los confesionarios, en la Nueva España se hallaban tanto los confesionarios de procedencia española, como los mexicanos. En lo que refiere a los confesionarios que se dirigían a los españoles e indios sabios eran de procedencia europea. Mencionemos por ejemplo el *Manual de confesores* de Martín de Azpilcueta (1492–1586), un filósofo y teólogo navarro que fue recomendado por el III. Consejo Provincial Mexicano. De los confesionarios escritos en México citemos por ejemplo la *Regla cristiana breve* (1547) de Juan de Zumárraga o los *Avisos y reglas para los confesores* de Bartolomé de las Casas que fueron impresos por primera vez en 1552, pero ampliados en copias ya desde 1546. En cuanto a los confesionarios destinados también a los indígenas, uno de los más destacados representa el *Confesionario breve, en lengua castellana y mexicana* (1565) de Alonso de Molina (1513–1579).¹³² En lo que se refiere a los manuales para los misioneros, entre los más utilizados contamos el *Ithinerarium catholicum* del teólogo franciscano Juan Focher (†1572) que fue publicado por primera vez en 1574 en Sevilla.¹³³

Papel importante desempeñaron también los catecismos, que se utilizaban principalmente para la enseñanza de la juventud mexicana que se los aprendía de memoria y luego también para la lectura en la privacidad de sus casas. En cuanto a los misioneros, ellos encontraban en los catecismos tanto la inspiración, como los ejemplos para sus sermones, así mismo sus versiones bilingües les ayudaban a superar la barrera lingüística y evitar los errores causados por sus débiles conocimientos de las lenguas indígenas. Entre los catecismos publicados en México destacan sobre todo el *Catecismo en pictogramas* (1525) de Pedro de

¹²⁹ A la historia de la imprenta y la presencia de libros en México colonial véase Lafaye, *Albores de la imprenta*, 85–109.

¹³⁰ Duverger, *Agua y fuego*, 51–54, 59; Gilabert Hidalgo, “Las caras del maligno. Apuntes para la iconografía del demonio en México virreinal”, 321–22; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 104–9, 134–35, 143, 152, 178–79; Roselló Soberón, “Materialización del cielo y el infierno en Nueva España, siglo XVI: construcción y reconstrucción de un imaginario occidental”, 234–42.

¹³¹ La literatura religiosa, destinada para la evangelización de la población nativa de la Nueva España, fue inventariada por R. Ricard véase Ricard, *La conquista espiritual de México*, apéndice I, 505–510.

¹³² Lafaye, *Albores de la imprenta*; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 117–22.

¹³³ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 222–25.

Gante (1479–1572), la *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana* (1535) de Pedro de Córdoba y la *Doctrina cristiana, muy útil y necesaria en castellano, mexicano y otomí* (1576) de Melchor de Vargas.¹³⁴ El catecismo más conocido y ampliamente utilizado fue la *Doctrina christiana breve* (1547) de Alonso de Molina, impreso en 1570, e redactado en nahuatl y castellano y utilizado tanto por el clero regular, como el secular.¹³⁵

La conquista de México estuvo desde sus principios acompañada por el afán de conocer las culturas indígenas con mayor profundidad. Hemos visto que el proceso de evangelización fue complicado y como tal exigió por parte de los misioneros la familiarización con las lenguas, las tradiciones y modos de vida aborígenes. De estos esfuerzos nacieron obras literarias que podríamos tomar por etnográficas. El ejemplo más oportuno lo representa sin ningún duda el misionero franciscano Bernardino de Sahagún, quien es frecuentemente considerado como uno de los promotores de la etnografía mesoamericana; o Andrés de Olmos (1485–1571), quien realizó la transcripción de los textos nahuatl *huehuetlactli* (discursos de los ancianos) que explican la cosmología nahua y sobre todo los principios morales y normas de educación de la sociedad nahua, aunque fueran adaptados al contexto cristiano.¹³⁶ No podemos omitir tampoco a sus colegas de la Orden Franciscana, como Toribio de Benavente llamado Motolinía, Alonso de Molina, Juan de Torquemada, Jerónimo de Mendieta, quienes también estudiaron la cultura mesoamericana.

Los misioneros insistían en que la evangelización se realizara en las lenguas indígenas, porque creían que los indios aceptarían mejor la doctrina cristiana en las lenguas vernáculas. Además, el territorio de la Nueva España era desde el punto de vista lingüístico considerablemente diversificado y las lenguas indígenas eran mucho más complicadas – poseían estructuras gramaticales rebuscadas o fonemas (p.ej. longitud vocálica, cierre glotal o saltillo, etc.) que no existían en los idiomas manejados por los misioneros, entre los cuales prevalecía el latín o el español. Dado la significativa diversidad lingüística, los misioneros decidieron elegir el nahuatl como una *lingua franca* del proyecto evangelizador. Gracias su

¹³⁴ Concuera de Mancera, “Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI”, 342–47; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 204–26; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 130–31.

¹³⁵ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 86–87; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 74; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 214–16.

¹³⁶ León-Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlactli*, 1991. Para la versión en checo véase León-Portilla y Silva Galeana, *Huehuetlactli*, 2002.

actitud beneficiosa para las lenguas indígenas el español se mantuvo a lo largo del siglo XVI en el territorio de la Nueva España en una posición minoritaria.¹³⁷

Otro método misional lo constituyó el arte. Las culturas mesoamericanas usaban la escritura pictográfica y, por ende, eran de carácter visual. Resulta que el uso del arte como un método misionero y de comunicación correspondía a la mentalidad indígena, como lo demuestra, después de todo, el hecho de que ya los primeros misioneros franciscanos se dieran cuenta que los indios reaccionaban a las artes plásticas de forma muy positiva. Así, comenzaron a utilizar durante sus predicaciones las pinturas portátiles en forma de lienzos llamados “sargas” que representaban los temas fundamentales de la doctrina cristiana como vemos en el grabado de Diego de Valadés (1533–1582), misionero franciscano nacido en México, que representa el atrio sacramental y que fue publicado en su famosa obra *Rhetorica christiana* (Perugia, 1579). (Fig. 5)¹³⁸ Este método lo utilizaron personajes tales como Bernardino de Sahagún o Jerónimo de Mendieta (1525–1604) como leemos en su *Historia eclesiástica* (1597):

“Algunos usaron un modo de predicar muy provechoso para los indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas sus cosas por pintura. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quiera.”¹³⁹

Entre otros medios de artes plásticas utilizados por los misioneros para el adoctrinamiento a los indios tenemos que incluir también los catecismos pictóricos, los grabados que ilustraban los libros y la decoración artística en forma de pinturas murales y relieves escultóricos que los indios podían ver y observar en los templos cristianos.

¹³⁷ Anchondo Pavón, “Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las adiciones y el apéndice a la postilla de fray Bernardino de Sahagún”, 96–97; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 119–53.

¹³⁸ Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 70, 107; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 218–20; Espinosa Spinola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 49; Wobesser, “El más allá en la pintura novohispana siglos XVI al XVIII”, 137.

¹³⁹ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, 249–50. Archive.org, “historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/historiaeclesis00mendgoog#page/n330/>, (consultada el 9 de agosto de 2016).

Un capítulo particularmente interesante representan los catecismos pictóricos que nacieron de la inspiración en los códices prehispánicos. Generalmente se trata de pequeños libros que contienen una serie de figuras y signos de dibujo simple y policromado que responden a un tipo de escritura ideográfica. Las figuras y signos están colocados en franjas que se leen de izquierda a derecha. Suelen introducir a la doctrina cristiana y habitualmente contienen las oraciones básicas (Ave María, Credo, Padre Nuestro), los diez mandamientos de la ley de Dios y los cinco de la Iglesia, los catorce artículos de la fe (Santísima Trinidad), los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados y las virtudes, los dones del Espíritu Santo y las potencias del alma. Uno de los más representativos es el *Catecismo de la Doctrina Cristiana* de Pedro de Gante.¹⁴⁰ (Fig. 6)

Otro método misional importante representa el teatro evangelizador.¹⁴¹ Entre los temas de los espectáculos teatrales predominaron los temas principales de la doctrina cristiana e imágenes religiosas. El contenido de estas piezas de teatro (autos sacramentales) era puramente religioso, de lo que testimonian, al fin y al cabo, los títulos mismos de las obras como *Expulsión del Paraíso*, *Nacimiento de San Juan el Bautista*, *Tentación de Jesucristo* o *Juicio Final*. Estas obras teatrales, en las cuáles actuaban los indios mismos (por supuesto solamente los hombres), se dirigían principalmente a la población nativa, aunque especialmente en las grandes ciudades los presenciaban toda la gama de la sociedad novohispana.¹⁴²

Los misioneros acercaban la doctrina cristiana a los indígenas también a través de la enseñanza, práctica y audición de la música europea y el canto coral, dado que se dieron pronto cuenta de que los sermones y misas católicos eran para la población nativa – acostumbrada durante siglos a acompañar las ceremonias religiosas con los bailes y cantos–, algo largos y estáticos. Por esta razón empezaron a enseñar a los indios los fundamentos de la música europea y a cantar y tocar los instrumentos europeos como flautas, violines o

¹⁴⁰ Se conocen tres ejemplares de sus catecismos, uno se encuentra en el Departamento de Manuscritos de la Biblioteca Nacional en Madrid, el segundo en el Archivo Histórico Nacional y el tercero con su firma se halla en la colección de Icazbalceta. El ejemplar de la Biblioteca Nacional en Madrid que tiene el formato de un pequeño libro 5,5 x 7,7 cms y posee 83 páginas, puede ser estudiado en la edición facsímil Pedro de Gante, *Catecismo de la doctrina cristiana*. Los catecismos pictóricos redactados por el misionero flamenco Pedro de Gante abordan las siguientes monografías Cortés Castellanos, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*; Resines Llorente, *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, incompleto y mucagua*.

¹⁴¹ Al fenómeno del teatro evangelizador se dedican las siguientes monografías: Aracil Varón, “Teatro de evangelización en la Nueva España”; Aracil Varón, *El teatro evangelizador*; Arróniz Báez, *Teatro de evangelización en Nueva España*; Partida, *Teatro de evangelización en náhuatl*; Sten, García, y Ortiz Bullé Goyri, *El teatro franciscano en la Nueva España*; Vetancourt, *Teatro Mexicano I*.

¹⁴² Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 70; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 147, 219–20; Roselló Soberón, “Materialización del cielo y el infierno en Nueva España, siglo XVI: construcción y reconstrucción de un imaginario occidental”, 229.

guitarras, para que pudieran acompañar la liturgia cristiana e memorizar fácilmente las oraciones.¹⁴³

Además, sobre todo los franciscanos, eran promotores entusiastas del proceso evangelizador y empezaron a trabajar conscientemente con las tradiciones religiosas precolombinas, integraron en la liturgia católica la danza ritual llamada *mitote*¹⁴⁴ que había sido muy popular entre los indios durante la época prehispánica. La tradición de danzas rituales cuyas raíces se remontan hasta la época precolombina, ha sobrevivido tras la conquista hasta hoy día y ello ha sido sobre todo gracias a la actitud favorable de los misioneros franciscanos.¹⁴⁵ Esta tradición la describe en sus *Diarios* Juan Bautista, indígena texcocano, quién vivió en la Ciudad de México en el siglo XVI, donde leemos:

“Y el pueblo y los señores de todas partes de la ciudad venían a bailar. Y traían consigo todas sus insignias, lo que debía llevar a cuestras. Y Juan Martín, Andrés y Francisco también bailaron. Y cuando se vio el *Xilanécatl*, ‘Baile del estómago inflado por el viento’, se supo que era pertenencia de los cordeleros. Y cuando se vio el baile del *Tepozpánitl*, el de la bandera de cobre, trajeron con él las insignias de Cihuateocaltitlan, lugar del templo de las mujeres, y un tocado con plumas de pájaro y dos vestidos sagrados, uno de color amarillo y otro de color rojo.”¹⁴⁶

3.2. Organización de la Iglesia novohispana

Gracias al Patronato Real que fue concedido a los Reyes Católicos por el Papa Julio II en el año 1508 a través de la Bula *Universalis Ecclesiae*, la Corona poseía amplios poderes en lo que se refiere a la organización de la Iglesia católica en sus territorios. La administración de la Iglesia novohispana quedó bajo la autoridad de la Monarquía hispánica. Es decir, la

¹⁴³ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 251; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 220.

¹⁴⁴ La palabra *mitote* (del nahuatl, *mitotiqui*, “danzante” e *itotia*, “bailar”) proviene del nahuatl y en la actualidad designa un tumulto o una fiesta. Sin embargo en la época colonial se refería a una danza de guerra – un baile ritual llamado por los Aztecas *epocacacuillitepictoton* o reunión de chamanes. Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 375.

¹⁴⁵ Rivera, “Danza, fiesta y espectáculo teatral en Nueva España en el siglo XVI”.

¹⁴⁶ *Anales de Juan Bautista*, AHBG, Caja 378, exp. 1, Sección: Santuario de Guadalupe/diarios, año 1563-1574, fol. 20. r.

Monarquía nombraba obispos o autorizaba a órdenes religiosas para evangelizar a los habitantes nativos de Nueva España.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Duverger, *Agua y fuego*, 23; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 183; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 252.

3.2.1. Clero regular

Las unidades básicas de la organización pastoral del clero regular eran: la prelatura, la vicaría y la visita. Aunque esta organización territorial y a la vez religiosa fue característica sobre todo para la Orden Franciscana, la de los dominicos y agustinos era casi idéntica. (A veces difería la terminología – p.ej. las casas agustinas se dividían en prioratos o conventos y luego en simples vicarías y presidencias o visitas.)¹⁴⁸

Una prelatura residía generalmente en un convento que se encontraba en una aglomeración grande que cumplía la función del centro de una región. Su principal tarea era encargarse de la evangelización de los habitantes nativos y al mismo tiempo ofrecer servicios religiosos a los españoles, si habían. Una prelatura organizaba la vida religiosa en grandes áreas, razón por la cual estaba habitada de manera permanente por entre cuatro a seis monjes quienes visitaban en intervalos regulares las vicarías y visitas circundantes.¹⁴⁹

Las vicarías y las visitas servían sobre todo para la evangelización de los indígenas y formaron la mayoría de los edificios eclesiásticos edificados por el clero regular. La mayor parte de las construcciones regulares se encontraba en lugares de población indígena. Las vicarías solían tener su sede en los conventos de tamaño más pequeño, en los cuales residían, en general, sólo uno o dos monjes.¹⁵⁰ Las visitas, las unidades más pequeñas, servían para las necesidades religiosas de los indígenas que vivían en las zonas remotas y con frecuencia también inaccesibles, por ejemplo en las montañas. Eran complejos arquitectónicos sencillos y poco equipados que frecuentemente consistían sólo en un atrio con una capilla abierta. Generalmente, eran inhabitadas y los misioneros los visitaban con regularidad para celebrar la misa y administrar los sacramentos.¹⁵¹

Esta organización partió del sistema prehispánico de la organización social y territorial conocido bajo el nombre de “cabecera-sujeto”, donde la cabecera era una antigua cabecera política del imperio (o de los reinos autónomos) mexicana y de pueblos circunvecinos sujetos. Las órdenes misioneras adoptaron este sistema sin dificultades –siendo fácil transformarlo en una red de “cabeceras de doctrina” y visitas, donde se construyeron los conventos y templos cristianos– que cubrió en un siglo todo el vasto territorio de la Nueva España. Este sistema

¹⁴⁸ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 79; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 82.

¹⁴⁹ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 56–57, 84.

¹⁵⁰ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 79; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 82.

¹⁵¹ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 79; Duverger, *Agua y fuego*, 46; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 82.

ofrecía al clero regular una serie de ventajas desde la cooperación con los caciques, tras la recaudación fácil de tributos, hasta el suministro permanente de la mano de obra indígena tan necesaria para la construcción de las iglesias y conventos.¹⁵² (Fig. 7)

A pesar de ello, la división territorial de la Nueva España representó a lo largo del periodo colonial un problema significativo y ello no solamente entre las diferentes órdenes, sino también entre el clero regular y los representantes de la administración virreinal, dado que las fronteras de diversas unidades territoriales (siendo seculares o religiosas) se entrecruzaban con frecuencia. Las órdenes misioneras resolvían estos asuntos en las juntas eclesiásticas habitualmente por el intercambio de conventos, sin embargo los indios solían soportar estos cambios con dificultades siendo atados a la orden que les evangelizó como lo demuestra la famosa “crisis teotihuacana”. Durante ella los indios de San Juan Teotihuacan se rebelaron en contra de la edificación del convento agustino siendo cristianizados por los franciscanos. No obstante, finalmente lograron alcanzar su regreso.¹⁵³

Además, R. Ricard distinguía entre las fundaciones de ocupación, de penetración y de enlace. Mientras que las primeras se hallaban en regiones con una red de establecimientos religiosos bastante densa y agrupados alrededor de un centro, las segundas tenían carácter regional encontrándose en zonas remotas (a menudo de clima y población hostiles) y finalmente, las terceras debían facilitar la comunicación entre las primeras dos.¹⁵⁴

Además, los religiosos introdujeron entre los indígenas las cofradías,¹⁵⁵ organizaciones europeas con larga tradición cuyas raíces remontan hasta la temprana Edad Media. Las hermandades aseguraban la atención espiritual y material de sus miembros y ello tanto en vida como después fallecidos. Diferían en tamaño y grado de complejidad, permitían a los indios organizar sus actividades e integrarse en la sociedad novohispana, dado que para los españoles representaban una institución bien conocida y por ende aceptable. Según la tipología propuesta por el historiador y teólogo Fermín Labarga García podemos dividir las cofradías novohispanas en cuatro grupos: las del Santísimo (o sacramentales), de Semana Santa (o penitenciales), marianas y de santos.¹⁵⁶

¹⁵² Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 106–11.

¹⁵³ Duverger, *Agua y fuego*, 43; Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 108–11; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 167.

¹⁵⁴ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 82; López Velarde López, *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*; Ricard, *La conquista espiritual de México*.

¹⁵⁵ Acerca de las hermandades y cofradías y sus papeles dentro de la sociedad novohispana véase el almanaque Martínez López-Cano, Wobeser, y Muñoz Correa, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. Y la monografía redactada por Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayuardo que aborda la problemática de las cofradías en la Ciudad de México entre los siglos XVI y XIX. Bazarte Martínez y García Ayuardo, *Los costos de la salvación*.

¹⁵⁶ Labarga García, “Las cofradías en España e Iberoamérica”.

3.2.2. Clero secular

La jerarquía eclesiástica del clero secular novohispano comenzó a surgir con la fundación del primer obispado de Puebla-Tlaxcala en 1535. Otras diócesis se iban fundando de acuerdo con la expansión eclesiástica y los intereses apostólicos de la Iglesia novohispana. En 1547 el obispado de México fue elevado a arquidiócesis siendo nombrado el arzobispo Juan de Zumárraga.¹⁵⁷

La unidad básica de la organización del clero secular fue una parroquia que consistía en general en una ciudad, donde se encontraba una iglesia junto con una parroquia, y los pueblos de los alrededores llamados visitas. Sin embargo, al estudiar la Iglesia novohispana del siglo XVI hay que tener en cuenta que para la denominación de una parroquia solían servir también otros términos como curato o partido. Además, en el siglo XVI la mayoría de las parroquias aún pertenecía bajo la administración del clero regular y se denominaban doctrinas.¹⁵⁸

La otra institución eclesiástica y jurídica que fue introducida en el virreinato de la Nueva España fue la Inquisición, cuyo objetivo era combatir la herejía y por ende impedir la entrada de herejes al territorio del virreinato. Antes de ser establecida en 1569 la Santa Inquisición, es decir, el Tribunal de Santo Oficio,¹⁵⁹ desempeñaban el oficio de inquisidores los provinciales de las órdenes religiosas y consecuentemente les sustituyeron los obispos. Aparte de la Inquisición, funcionó en la Nueva España también otra institución inquisitorial destinada exclusivamente para los indios titulada el Provisorato del Tribunal del Santo Oficio para los indios.¹⁶⁰

3.3. Posición de la Iglesia novohispana en la sociedad colonial

En lo que se refiere a las relaciones entre el clero secular y regular, durante la primera mitad del siglo XVI el clero secular apoyó el trabajo misionero de las órdenes misioneras, mientras que en su segunda mitad sus relaciones y discrepancias mutuas comenzaron poco a poco a

¹⁵⁷ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 141–42; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 44; Espinosa Spinola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 41, 141–43.

¹⁵⁸ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 228.

¹⁵⁹ En cuanto a la problemática de la Inquisición en Nueva España durante el siglo XVI véase la siguiente monografía Greenleaf, *La inquisición en Nueva España*.

¹⁶⁰ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 146–54; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 148.

empeorarse y la situación se intensificó aún más durante el último tercio del siglo XVI. Las disputas y conflictos entre el clero regular y secular se basaron primero en el diferente carácter y ambiciones de ambos y segundo en una serie de cambios que comenzó a manifestarse en la sociedad novohispana después de 1570. Entre los motivos principales de disputas entre ambas partes de la Iglesia novohispana predominaron los siguientes motivos: el sistema de financiación, la criollización, los métodos misionales, la hispanización y finalmente la secularización.

El disminuido número de la población indígena afectaba a lo largo del siglo XVI de manera significativa a la economía novohispana basada en el sistema de encomiendas. Dado que el número de clérigos iba creciendo, mientras que el número de encomenderos estaba en caída, el mantener la Iglesia novohispana era más costoso y exigente;¹⁶¹ en el clero secular y regular comenzaron a discutir acerca de las finanzas y el asunto de los diezmos se convirtió en una cuestión palpitante. Al clero secular no le gustó que los regulares cobraran frecuentemente los diezmos de los indígenas, a pesar del hecho de que sus actividades misioneras fueran financiadas por la Corona española que les concedía además la mano de obra indígena para la construcción de conventos e iglesias. Por el contrario, el clero regular reprochaba a los seculares el tráfico de indulgencias y luego la práctica consistente en recibir las finanzas tanto de la Real Hacienda, como de las cajas municipales, al igual que directamente de los encomenderos e indios.

En el caso ideal el sistema de financiamiento de la Iglesia novohispana debería funcionar de siguiente modo: cuando un pueblo pertenecía a la Corona española, el clero era pagado de la Real Hacienda, cuando pertenecía a un encomendero, lo pagaba él. Sin embargo, en realidad los pagadores factuales eran en ambos casos los indios, quienes pagaban tributos y diezmos a la Corona española o al encomendero. La Corona de España trataba de resolver este problema, por un lado, por la elevación constante del tributo indígena y por el otro, por la obligación de las cajas municipales de participar en la financiación de la Iglesia novohispana.¹⁶²

Otro problema significativo representó la criollización de la Iglesia novohispana. Mientras que la criollización de clero regular llevó a cierto relajamiento de la vida monástica y al establecimiento de vínculos más estrechos con las élites novohispanas, y por ende a debilitamiento de interés por los indios y las condiciones en las cuales vivían; la criollización

¹⁶¹ Por ejemplo, según Ch. Gibson, la proporción entre los clérigos y los encomenderos en 1570 hizo aproximadamente 3:1. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 183.

¹⁶² *Ibid.*, 122–128; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 45–46.

del clero secular provocó disputas entre los españoles y criollos, quienes naturalmente buscaban las posibilidades de participar en la administración de la Iglesia novohispana que estaba en manos de los españoles.¹⁶³

Otro tema de discusiones entre ambos cleros representaba el método de evangelización de la población indígena (en particular los casos de idolatría de indios convertidos o la manera de bautizarlos) y la hispanización de los indios. Con el transcurso del siglo XVI las autoridades novohispanas ejercían presión creciente sobre la hispanización de los nativos, dado que la lengua castellana se convirtió en el siglo XVI en el idioma de las autoridades sobre todo en asuntos legislativos, administrativos y económicos. Por esta razón la Monarquía hispánica insistía en que las órdenes misioneras enseñasen a los indígenas el castellano. Los mismos esfuerzos se manifestaban por ejemplo en el III Concilio Provincial Mexicano en el cual fue recomendado a los eclesiásticos construir junto las parroquias las escuelas para la enseñanza del castellano. Además, se prohibió describir las costumbres tradicionales de indios o traducir los textos a los idiomas indígenas. A pesar de ello, el nahuatl seguía predominando en la comunicación entre los misioneros y los indígenas a lo largo de todo el siglo XVI.¹⁶⁴

La Corona española intentaba no favorecer a ninguno de estos dos grupos de la Iglesia novohispana, dado que necesitaba a ambos: del clero regular para evangelizar a los indios y del secular para el servicio religioso de los españoles. Sin embargo, podemos decir que Carlos V (1516–1556) fue más favorable a las órdenes misioneras que su sucesor Felipe II (1556–1598). La época de oro de las órdenes misioneras en la Nueva España coincide con la primera mitad del siglo XVI, cuando gobernaron Hernán Cortés y luego los virreyes Don Antonio de Mendoza y Luis de Velasco (1555–1564), quienes apoyaban las actividades misioneras del clero regular. En la segunda mitad del siglo XVI, en relación con la aplicación austera de los decretos tridentinos (que fueron aplicados a la realidad novohispana mediante el III Concilio Provincial Mexicano de 1585), los cambios en la sociedad novohispana acompañada por el aumento del impacto del clero secular, la influencia de las órdenes misioneras comenzó a decaer y sus miembros fueron forzados a regresar a sus conventos o irse a la frontera.¹⁶⁵

Finalmente, hay que advertir, que las relaciones entre los indios y el clero regular, tan cálidas al principio, comenzaron a enfriarse con el transcurso del siglo XVI, y eso por varias razones. Aunque inicialmente el clero regular protegía los intereses de los indígenas frente a

¹⁶³ Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 53; Rubial y Suárez Molina, “La Construcción de una iglesia indiana. Las imágenes de su edad dorada.”, 145; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 41–43.

¹⁶⁴ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 245; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 138.

¹⁶⁵ Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 27–28.

la población civil y clero secular, parece que no pudieron mantener esta postura defensora de los indígenas para siempre. Además, con los cambios en la sociedad novohispana disminuían los poderes de caciques, aliados tradicionales de órdenes misioneras y la dependencia de indios a la administración colonial aumentaba. A finales del siglo XVI los indios a menudo sostenían la misma postura acerca del clero regular que tenían en cuanto al clero y poder seculares, es decir, una actitud basada en el respeto y el miedo.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 114–20.

4. Definiciones y terminología

En el presente capítulo señalaré y definiré las nociones con las cuales operaré en mi trabajo y que tienen un valor crucial para la interpretación de la arquitectura conventual y su arte. Primeramente, me dedicaré a la sociedad novohispana del siglo XVI y luego abordaré la problemática del arte indocristiano como fenómeno nacido de la colaboración de los artistas indígenas con los misioneros de origen europeo.

4.1. La sociedad novohispana

La sociedad novohispana que comenzó a formarse en el territorio mexicano después de 1519 era rica y socialmente estratificada, contaba con dos elementos unificadores: la religión y el mestizaje.

En mi tesis opero con tres términos: “indio”, “español” y “misionero”, no obstante, es importante anotar que cada miembro de la sociedad novohispana tenía diferentes condiciones, derechos y obligaciones dentro de ésta, así como su propia manera de percibir el mundo, por tanto “indio”, “español” y “misionero” son meras abstracciones y construcciones artificiales que no reflejan la rica realidad social de la Nueva España del siglo XVI. Sin embargo, considero que tienen cierta validez, ya que dichas categorías se formaron en oposiciones mutuas y por ende tienen un valor significativo y pueden ser una herramienta útil en la investigación e interpretación de hechos históricos.

El bajo número de colonos españoles no permitía colonizar y explotar el vasto territorio de la Nueva España de manera satisfactoria. Por esta razón la Corona de España decidió establecer en el territorio colonial dos repúblicas separadas que tenían su propia legislación e instituciones – la república de indios y la república de españoles.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Bernal et al., *Historia general de México*, 253–54, 262–63; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 42; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 94–95; Toro, *Compendio de historia de México. La dominación española*, 244–46.

4.1.1. República de indios

La república de indios era bastante autónoma y consistía en cerca de un millar de pueblos con un gobernador español a la cabeza. (En vista de que el sistema colonial de la administración territorial se traslapaba, algunos pueblos formaban parte de varias unidades administrativas a la vez – sea una encomienda, un corregimiento, una doctrina o una parroquia). Mientras que los españoles residían en las ciudades establecidas después de 1519, los indios vivían dispersos por todo el territorio novohispano, concentrándose en los pueblos y aldeas campesinas y grandes aglomeraciones situadas en regiones lacustres que habían sobrevivido desde la época prehispánica como eran Cholula, Tula o Tlaxcala.

En cuanto al término “indio” cabe destacar que antes de la llegada de los españoles los indios como tales no existían. Cuando los españoles colonizaron las islas del Caribe creyeron que habían llegado a la costa de la India, el llamado “país de las especias” –que se consideraban en aquel entonces mercancía de lujo–, y comenzaron a llamar sus posesiones de ultramar las Indias Occidentales (o simplemente Indias) e “indios” a todos los habitantes del hemisferio occidental.

En el centro y el suroeste de lo que hoy llamamos México se extendía un área cultural¹⁶⁸ denominada Mesoamérica.¹⁶⁹ Mesoamérica se caracterizaba por una gran diversidad étnica (p.ej. estaban los mixtecos, los nahuas, los otomíes, los zapotecos o los grupos étnicos mayas como los tzeltal o los tzotzil, etc.) y por ende lingüística (p.ej. el zapoteco, el purépecha, el nahuatl junto con las lenguas mayas como el yucateco, el chontal o el huasteco, etc.), y también un conjunto de elementos culturales comunes como la agricultura basada en el cultivo del maíz, calabaza y frijo. la escritura pictográfica y jeroglífica, así como la noción del tiempo cíclico y el estudio exhaustivo de los cuerpos celestes y sus movimientos (relacionados con el complejo sistema calendario), la construcción de pirámides templo y los sacrificios humanos.

¹⁶⁸ En la antropología cultural, la noción de una región cultural se refiere a una zona geográfica con una actividad cultural relativamente homogénea. El concepto fue desarrollado en primer lugar por la pareja de antropólogos norteamericanos Clark Wissler y Alfred Kroeber. Kroeber, *Anthropology today*, 66–67, 262–263, 320–323, 477–479.

¹⁶⁹ Mesoamérica es un concepto antropológico que designa la región de América del Norte y parte de América Central (México, Guatemala, Belice, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica), donde nacieron una serie de civilizaciones avanzadas con elementos culturales comunes. La noción fue inventada en los años 40 por el antropólogo mexicano, de origen alemán Paul Kirchhoff y publicada por primera vez en el artículo: Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica, y caracteres culturales”.

Para el siglo XVI, los mexicas –quienes habían sido nómadas antes de que se instalaran en el año 1324 en una de las islas del lago Texcoco– crearon un poderoso imperio que cobraba tributo en mayor parte de Mesoamérica y que impuso a los pueblos conquistados su conteo calendárico, el culto a su mayor deidad *Huitzilopochtli* junto con el dios de la primavera y vegetación *Xipe Totec* y el nahuatl como una lengua franca. A pesar de que las tribus sometidas a los aztecas seguían rindiendo culto a sus dioses, continuaban sujetos a sus señores aunque mantenían sus lenguas nativas y compartían con sus usurpadores una cultura mesoamericana basada en los principios que acabo de mencionar.

Después de la llegada de los españoles la sociedad indígena –originalmente ricamente estratificada– se redujo a dos grupos y se descompuso en nobleza indígena; es decir, los antiguos soberanos designados *tlatoani* ahora designados *caciques*¹⁷⁰ y sus familias, y los llamados *macehuales*,¹⁷¹ es decir, los pagadores de tributo, la gente común. Los españoles reconocieron a la aristocracia indígena ante la incapacidad de administrar el vasto territorio de la Nueva España. Resulta que los soberanos indígenas seguían administrando sus señoríos, recogían el tributo y distribuían las tierras a los españoles. A pesar de que las posiciones de la antigua aristocracia indígena se iban debilitando a lo largo del siglo XVI, lograron mantener ciertos privilegios (p.ej. la propiedad de la tierra y los bienes muebles) e incluso adquirieron algunos nuevos (p.ej. el derecho de llevar armas, vestuario europeo, montar a caballo y utilizar el título español “don”, sin embargo, no podían utilizar el título “señor” ya que desde 1538 quedó reservado a los españoles)¹⁷² como demuestran las solicitudes de indios que se han conservado en el AGN.¹⁷³

En lo que se refiere a las relaciones entre los indios y españoles, éstas eran ambiguas y ambivalentes. Por un lado, la nobleza indígena se sentía agradecida a los españoles por los privilegios que les fueron dejados, al igual que los macehuales por lo poco que les posibilitaba ganarse la vida, por el otro, había temor de perder sus tierras, el culto de sus antepasados y antiguas tradiciones, así mismo, miedo al hambre, a las enfermedades o al comportamiento

¹⁷⁰ El término “cacique” viene de las Antillas y parece haber sido introducido por los españoles intencionalmente con el objetivo de perturbar el mundo mesoamericano y desconcertar los vínculos de la sociedad indígena tradicional

¹⁷¹ Benítez, *Los indios de México*, 13–14; Bernal et al., *Historia general de México*, 238–41.

¹⁷² Bernal et al., *Historia general de México*, 247; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 266.

¹⁷³ Mencionemos, entre otras, el ejemplo de cacique Don Juan Marcelino del pueblo de Heronguaricaro, quien pidió la licencia para llevar traer espada y llevar el hábito español. AGN, *Indiferente Virreinal, Indios*, Caja 6609, exp. 114, año 1590, fs. 1.

cruel de los españoles.¹⁷⁴ Por estas razones la Corona española trató de proteger a los indios (y por ende sus ingresos, dado que los indios eran sus tributarios) y emitió leyes –por ejemplo las Leyes de Burgos o Leyes Nuevas– en las cuales los indios eran considerados casi como si fueran niños, sin capacidad de tomar decisiones y necesitados de la protección y el liderazgo español.¹⁷⁵

Desde el punto de vista antropológico podemos reconocer y discernir –en estas dos repúblicas independientes– la existencia de dos modalidades sociales de carácter antagónico y a la vez complementario, las cuales definió V. Turner:: la sociedad *estructurada* y la sociedad *anti-estructurada*, es decir *communitas*. En mi tesis concibo a la república de indios como una sociedad comunitaria, basada en los principios de igualdad y hermandad y sometida a una cierta forma de autoridad. La sociedad indígena, desintegrada después de la conquista en dos clases (representadas por los caciques junto con los macehuales y dominada por los españoles) cumple dicha definición sin reservas.

4.1.2. República de españoles

Acabamos de ver que la sociedad novohispana del siglo XVI fue dividida en república de Indios y república de españoles. Mientras que los indígenas habitaban el campo, los españoles vivían en las ciudades establecidas por los encomenderos y conquistadores como eran Ciudad de México (1521), Veracruz (1519) o Puebla de los Ángeles (1531).

De acuerdo con sus objetivos e intereses podemos dividir a la población de la república de españoles en tres generaciones. La sociedad de primera generación era la generación de la conquista y como tal consistía sobre todo en conquistadores, encomenderos y misioneros. Sus miembros fundamentaron la colonia e Iglesia novohispana, se ganaban la vida conquistando los nuevos territorios o mediante la cría de ganado, se caracterizaban por una mentalidad medieval, el comportamiento a menudo violento y cruel y el culto de la vida caballeresca.¹⁷⁶ La segunda generación era la generación de la colonización. Esta generación fue formada en especial por los llamados “peninsulares”, es decir los españoles que llegaron a México en busca de trabajo (p.ej. los funcionarios reales, altos clérigos, comerciantes,

¹⁷⁴ Bernal et al., *Historia general de México*, 244, 247.

¹⁷⁵ Benítez, *Los indios de México*, 16; Bernal et al., *Historia general de México*, 253–55.

¹⁷⁶ Benítez, *Los indios de México*, 15; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 30; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 95; Rubial García, *El convento augustiniano y la sociedad novohispana (1533-1630)*, 72–73.

artesanos y artistas, etc.), es decir, para colonizar el territorio de la colonia y consolidar el poder de la Corona española.¹⁷⁷ Y, por último, la tercera generación era la generación de “criollos”, es decir españoles nacidos en la Nueva España quienes percibían la tierra mexicana como su hogar, con frecuencia dominaban las lenguas indígenas, principalmente el nahuatl, adoptaron las tradiciones y costumbres aborígenes, ante todo alimentarias y poco a poco concentraron la riqueza de la colonia, mientras que el poder quedaba en manos de los peninsulares.¹⁷⁸

Los españoles lograron las tierras y riqueza a través de los matrimonios con la nobleza indígena y las donaciones feudales de tierras que tenían en la Nueva España del siglo XVI bajo la forma de encomiendas. Estos matrimonios servían para transferir los bienes, así como los antiguos derechos y privilegios indígenas a los españoles y luego para la consolidación del dominio español. De los matrimonios contraídos entre los españoles y los miembros de la aristocracia india nacieron los primeros mestizos. (Por supuesto que los mestizos nacieron también de matrimonios ilegales o de relaciones forzadas.) A pesar de que el mestizaje se volvió uno de los elementos unificadores de la sociedad novohispana y algunos mestizos pertenecían a las capas más altas de la sociedad novohispana, los mestizos carecían a lo largo del siglo XVI de los derechos esenciales, encontrándose fuera de las leyes.¹⁷⁹

En cuanto a los misioneros, éstos se reclutaban de las filas del clero regular. Generalmente, eran muy educados y dóciles y, sobre todo la primera generación, hacía honor a su vocación misionera. Es que la labor misional fue no sólo difícil, sino también diversa y como tal requería de hombres versátiles y capaces de adaptarse. Además, los misioneros se dedicaban no sólo a evangelizar a los indios, sino también a una amplia gama de labores relacionadas con el afán de aculturar e integrar a los nativos en la sociedad colonial, educaron a los niños y jóvenes indígenas, enseñaron a los indios las artesanías y artes occidentales, así como la agricultura intensiva y ganadería extensiva, etc. Fundaron (y con frecuencia también diseñaron y construyeron) las escuelas, bibliotecas, talleres de impresión, hospitales, capillas, templos y conventos. Todas estas actividades requerían de individuos hábiles, valientes y a menudo también muy peculiares. Sin embargo, existe una cierta diferencia entre los misioneros de la primera y segunda generación.

¹⁷⁷ Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 139–40; Kuethe y Vila Vilar, “La idea nobleza y el más allá, advocaciones religiosas en los testamentos”, 47.

¹⁷⁸ Bernal et al., *Historia general de México*, 261, 263, 269–70.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 263.

En cuanto a su relación hacia los indios se pueden distinguir dos generaciones con una actitud diferente. Mientras que la primera generación consideró a los nativos como seres pacifistas, infantiles e ingenuos que necesitaban su protección, la segunda generación no compartía el entusiasmo de sus predecesores, su actitud hacia la evangelización de los pueblos indígenas era más práctica o hasta indiferente, dado que consideraba a los indios (sobre todo en relación con los casos de la idolatría) como seres mentirosos que seguían rindiendo bajo la tapadera del cristianismo el culto a los dioses de sus antepasados.¹⁸⁰

En lo que se refiere a las relaciones entre los españoles y los indios, podemos decir, en términos generales, que los españoles percibían a los indígenas como una mano de obra agrícola, minera y obrera barata y como potenciales pagadores de tributos. Por lo tanto, los consideraban seres incompetentes, agresivos y hostiles a su presencia en el territorio colonial.¹⁸¹ Así, surgieron en la sociedad novohispana del siglo XVI dos grupos en oposición, siendo separados por sus intereses y la actitud hacia la población nativa, por un lado, estaban los españoles junto con el clero secular quienes promovían la integración y la castellanización de los indígenas, por el otro, los indios junto con el clero regular, cuyos miembros defendían a los indios tratando de aislarlos en las misiones para que evitaran la desafortunada influencia de los españoles corruptos. Desde los principios de la evangelización los misioneros tenían buenas y estrechas relaciones sobre todo con los caciques indígenas que se convirtieron en sus primeros aliados distribuyéndoles las tierras y la mano de obra indígena necesaria para la construcción de iglesias y conventos.¹⁸²

A pesar de que la república de españoles fue rica y socialmente estratificada, hay que subrayar el hecho de que los indios solían llamar a todos los europeos los “españoles” sin mirar el país de sus orígenes (entre los extranjeros predominaban los flamencos, alemanes, portugueses e italianos cuyos países –o parte de sus territorios– formaban parte de la Monarquía Hispánica).¹⁸³ Al comparar la república de españoles con la república de indios que consiste en dos clases (los *caciques* y *macehuales*) vemos que la república de españoles representa una sociedad diferenciada, jerárquica y socialmente estratificada en la que se pueden distinguir diferentes estatus y roles sociales que cumplen las funciones jurídicas, económicas y políticas – en términos de V. Turner es una sociedad *estructurada* que tiene acceso al poder y a lo divino y por ende representa una autoridad soberana.

¹⁸⁰ Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 112–13, 134–35.

¹⁸¹ Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 25–27.

¹⁸² Bernal et al., *Historia general de México*, 246; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 266.

¹⁸³ Bernal et al., *Historia general de México*, 273.

4.2. Arte indocristiano

El arte europeo fue llevado al continente americano desde los comienzos de la conquista por los primeros conquistadores y misioneros. La Corona española e Iglesia católica enviaron a lo largo del siglo XVI a la Nueva España grabados, pinturas portátiles simples, sin marcos, llamadas “sargas”, así como estatuas en forma de crucifijos, Vírgenes María y santos. A decir verdad, estas obras no tenían gran valor estético, dado que su objetivo principal era servir de intercambio con los caciques indígenas, de modelos para la enseñanza de artistas indígenas y para evangelizar a la población nativa.¹⁸⁴

El arte novohispano del siglo XVI está estrechamente vinculado con la Iglesia católica, concretamente con el clero regular y especialmente con las órdenes misioneras. Es un arte religioso que se asemeja en muchos aspectos al arte medieval y por ende es anacrónico, anónimo y estandarizado, dado que la población nativa de Nueva España no conocía la cultura europea, carecía de una educación clásica y el arte servía como *Biblia pauperum*, forma que se desarrolló en Europa en la Edad Media. Y finalmente, es un arte sincrético, porque nació de la colaboración de los artistas indígenas con los misioneros europeos y se mezclaron en él los elementos del arte precolombino con el occidental.¹⁸⁵

El arte colonial que ostenta elementos indígenas se solía llamar “arte tequitqui” (Moreno Villa, 1942).¹⁸⁶ Hoy día prevalece la noción “arte indocristiano” que fue introducida por C. Reyes-Valerio (1978).¹⁸⁷ El concepto de arte tequitqui es el término español-nahuatl que se traduce como “arte vasallo” y se refiere a la obra de artistas indígenas bajo el dominio español. El término nació por analogía con el concepto de “arte mudéjar” que se refiere al arte cristiano-árabe de España. La ambigüedad del concepto del arte tequitqui consiste en el hecho de que margina a la contribución de los artistas indígenas y arrincona su desarrollo en una especie de zona gris afirmando que éste se desarrollaba sólo en los lugares poco interesantes y con fines decorativos. Al contrario, el término del arte indocristiano subraya el hecho de que entre los misioneros y los artistas indígenas había una cooperación y el intercambio cultural conscientes como, dado que éste aparece en lugares de significado religioso considerable (p.ej. cruces atriales, portadas de iglesias, etc.). En la literatura científica contemporánea nos

¹⁸⁴ Duverger, *Agua y fuego*, 59; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Toussaint, *Arte colonial en México*, 17.

¹⁸⁵ Duverger, *Agua y fuego*, 59, 75; Toussaint, *Arte colonial en México*, 24.

¹⁸⁶ Moreno Villa, *La escultura colonial mexicana*, 9; *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 416–17.

¹⁸⁷ El arte indocristiano se aborda en las siguientes monografías: Escalante Gonzalbo, *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.

encontramos con ambos términos que se utilizan con frecuencia como sinónimos – en tal caso sirven simplemente para llamar el arte novohispano con elementos indígenas.

El arte indocristiano se desarrolló sobre todo en los años 1530–1570 siendo su mayor área de expresión la pintura mural y la escultura. Es un arte que combina los elementos de la tradición occidental (p.ej. la perspectiva, el modelaje, el claroscuro, la iconografía, etc.) con la indígena, la cual está representada sobre todo en forma de glifos (p.ej. *calli*, del nahuatl, “casa”, *teocalli*, del nahuatl, “pirámide templo”, etc.) y los símbolos precolombinos (p.ej. el águila y el jaguar, las huellas humanas indicando el camino, etc.), de los cuales C. R. Valerio ha identificado hasta hoy día ciento cincuenta.¹⁸⁸ De la tradición autóctona se habían conservado también algunas técnicas del arte precolombino como eran el arte plumario,¹⁸⁹ la producción de mosaicos de semillas, las incrustaciones de turquesa, el uso de los colorantes vegetales y minerales y sobre todo la técnica escultórica de bajo relieve basada en la combinación del tallado y pulimento, así como la manera de ejecutar las pinturas murales usando el mordiente fabricado a partir del maguey que prestaba a los murales un brillo significativo.

Después de 1570 la producción del arte indocristiano comenzó a decaer y ello en relación con varios hechos. Primeramente, el proceso de evangelización se consideró en aquel entonces por concluido; segundo, ya había suficientes pintores y artesanos de procedencia europea; y finalmente, la moda de murales pasó a segundo plano y fue sustituida por grandes altares y retablos. Después de 1570 las pinturas murales comenzaron a ser tapadas y repintadas, gracias a lo cual han llegado hasta nuestros días. Además, los artistas europeos que llegaron a la Nueva España con la perspectiva de hacerse ricos temían a la competencia de los artistas indígenas, cuyo trabajo era barato y a la vez de alta calidad.¹⁹⁰ Esta situación se volvió para los artistas y artesanos europeos tan frustrante que comenzaron a reivindicar la institucionalización de sus actividades, lo que llevó a la fundación de los gremios cuyo objetivo era, entre otras cosas, impedir o al menos limitar el acceso de los artesanos y artistas indígenas al mercado de arte. Así, en 1552 el virrey Luis de Velasco emitió un decreto según el cual ningún indio podía ser pagado por hacer una pintura sin ser debidamente aprobado:

¹⁸⁸ Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.

¹⁸⁹ Para el arte plumario véase la monografía de Castelló Yturbe, *El arte plumaria en México*.

¹⁹⁰ Toussaint, *Arte colonial en México*, 33–34; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 27–28.

“Por cuanto soy informado que algunos indios pintores, así de la parte de México como de Santiago, pintan imágenes sin aquella perfección que se requiere en oprobio y de servicio de Dios Nuestro Señor, por lo cual conviene que ningún indio, no pinte las dichas imágenes sin que primeramente sean examinadas y los que hubieren de pintar, sean en la Capilla de San José del convento de San Francisco de esta ciudad de México hasta que, como dicho es, sean examinados (...).”¹⁹¹

El arte indocristiano fue fabricado por los artistas indígenas llamados *tlacuilos* – hábiles y sabios pintores de códices precolombinos.¹⁹² Los *tlacuilos* no desaparecieron durante la noche. Al contrario, los que sobrevivieron la conquista fueron alfabetizados, participaron en la construcción y decoración de edificios tanto eclesiásticos, como seculares, además de ser involucrados en la educación de las futuras generaciones de artistas novohispanos y administración del territorio colonial (dado el bajo número de españoles). De esta práctica nacieron fascinantes códices llamados coloniales¹⁹³ en los cuales se entrelazaban las tradiciones occidentales (p. ej. el uso del alfabeto latino junto con el español, el papel europeo, etc.) con las precolombinas (en forma de glifos y símbolos mencionados más arriba).¹⁹⁴

En relación con las actividades de construcción de las órdenes misioneras surgió poco después de la conquista la necesidad de educar a los artesanos y artistas indígenas que tuvieran la capacidad de construir y decorar los templos y conventos cristianos. La decisión de educar a los artesanos y artistas indios fue dada por varias razones: primero, había falta de artesanos y artistas europeos cuyo trabajo era, además, muy caro; segundo, el trabajo de los artesanos y artistas indígenas fue económicamente ventajoso; y finalmente, los misioneros preferían el trabajo de los artistas indígenas, puesto que trataban de minimizar los contactos entre indios y españoles.¹⁹⁵

¹⁹¹ Toussaint, *Arte colonial en México*, Apéndice I, p. 218.

¹⁹² La función social de los *tlacuilos* durante la época precolombina la examina la monografía Vázquez Martínez, *La función social del tlacuilo, los amoxtlis y los amoxcallis*. La colaboración de los *tlacuilos* con los misioneros dominicos y franciscanos la aborda Rabasa, *Franciscans and Dominicans under the gaze of a Tlacuilo*.

¹⁹³ Algunos de estas fascinantes obras (p.ej. *Códice Cruz-Badiano*, *Códice Florentino*, *Códice Boturini*, etc.) se pueden ver en las páginas de la exposición *Códices de México* preparada por el INAH. “Códices de México. Memorias y saberes”, <http://codices.inah.gob.mx/pc/micrositio.php>, (consultada el 11 de agosto de 2016). *Los códices de México*; Toussaint, *Arte colonial en México*, 27–32.

¹⁹⁴ Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 103; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 183; Toussaint, *Arte colonial en México*, 6, 9.

¹⁹⁵ Duverger, *Agua y fuego*, 59; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.

Los artistas indígenas fueron muy apreciados por su destreza manual y capacidad mental de aprender en un corto período de tiempo las técnicas artesanales y artísticas occidentales. La habilidad de estos indios la alababan no sólo los cronistas religiosos como Mendieta, Torquemada o Bernardino de Sahagún, sino también seculares como Bernal Díaz del Castillo, Bartolomé de las Casas o Diego Durán e incluso personalidades tales como el virrey Antonio de Mendoza u obispos como Vasco de Quiroga y Juan de Zumárraga.¹⁹⁶ Por ejemplo Motolinía describe las capacidades sobresalientes de los habitantes nativos para aprender en su *Historia ecclesiastica* con las siguientes palabras:

“En los oficios mecánicos, así los que de antes los Indios tenían, como los que de nuevo han aprendido de los Españoles, se han perfeccionado mucho; porque han salido grandes pintores después de que vinieron las muestras e imágenes de Flandes y de Italia que los Españoles han traído, (...); y de antes no sabían pintar sino una flor o un pájaro, o una labor, como de romano; y si pintaban un hombre o un caballo, era muy mal entallado.”¹⁹⁷

Los indios aprendían las técnicas de arte y artesanía europeas en las escuelas y talleres fundados junto a los conventos. Resulta que eran los misioneros mismos quienes enseñaron a los indios el arte europeo y sus técnicas. Aunque no tenemos mucha información acerca de la educación artística de los misioneros, sabemos que algunos de ellos (por ejemplo Pedro de Gante, Jerónimo de Mendieta y Diego de Valadés) eran al menos diestros.¹⁹⁸ En el modelo para las escuelas de este tipo se volvió la escuela de artes y oficios que fue establecida en 1530 por el misionero franciscano fray Pedro de Gante.

Pedro de Gante¹⁹⁹ era un monje laico de origen flamenco quien –junto con su superior Juan de Tecto– viajó a México con antelación, así que había llegado a las playas veracruzanas en 1523, es decir un año antes de los Doce. Gante se distinguió de sus hermanos franciscanos por su personalidad multifacética, dado que poseía múltiples talentos. Por ejemplo, aprendió muy pronto el náhuatl y luego se lo enseñó a otros monjes. Es autor de dos catecismos

¹⁹⁶ Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 86; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 27–30; Toussaint, *Arte colonial en México*, 3, 19–20.

¹⁹⁷ Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, 216. Archive.org, “Historia de los indios de la Nueva España : escrita a mediados del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/b24856903#page/216/>, (consultada el 10 de agosto de 2016).

¹⁹⁸ Duverger, *Agua y fuego*; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 86; Toussaint, *Arte colonial en México*, 19–20; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 27–30.

¹⁹⁹ Acerca de la obra y personalidad de Pedro de Gante véase Torre Villar, *Fray Pedro de Gante*.

importantes y un artista hábil que dominaba el dibujo, la pintura y muy probablemente conocía también, al menos, los fundamentos de arquitectura y música.²⁰⁰

La escuela de San José de Belén de los Naturales fue fundada junto al convento franciscano en Ciudad de México. Funcionó a lo largo del siglo XVI, cubría un abundante programa de artes y oficios y produjo un sinnúmero de artistas y artesanos indígenas. En este lugar los indios descubrían y se familiarizaban con las técnicas del arte europeo, las leyes de la perspectiva, el modelado y el claroscuro; así mismo, conocían los temas y motivos del arte cristiano e iban aprendiendo los secretos del arte occidental. Pronto, la escuela de Gante se convirtió en un gran taller que producía objetos de arte hechos por las manos de los artesanos y artistas indígenas, así como los modelos que se distribuyeron posteriormente entre los artistas indígenas quienes trabajaron en todo México y así se convirtió en el generador de cierta unidad estilística del arte indocristiano.²⁰¹

En cuanto a la posición del artista indígena en la sociedad novohispana cabe subrayar que los artistas indígenas fueron percibidos como artesanos y ello de acuerdo con la tradición del arte precolombino y de Europa medieval. Su trabajo pertenecía tanto a la religión como a la sociedad, fue visto como anónimo y la mayoría de los artistas indígenas no firmaban sus obras a diferencia de sus colegas de raíces europeas y/o pertenecientes a las élites indígenas. Gracias a ello han llegado hasta hoy en día solamente algunos de sus nombres (p.ej. Marcos de Aquino, cuyo nombre indígena era Cípac, Juan de la Cruz, Luis Xochitotol o Juan Gerson – el famoso pintor de Tecamachalco.)²⁰²

²⁰⁰ Duverger, *Agua y fuego*, 67–82.

²⁰¹ Ibid., 67–73; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 87; Toussaint, *Arte colonial en México*, 20–23; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 29.

²⁰² Juan Gerson nació en Tecachamalco. Debido a la forma de su nombre y gracias al estilo de sus pinturas algunos estudiosos opinaron (p.ej. M. Toussaint) que era de origen europeo (concretamente flamenco). Sin embargo, en la actualidad sabemos que era un noble indígena que se eligió el seudónimo artístico del famoso teólogo francés. Duverger, *Agua y fuego*, 76–77, 89–94; Toussaint, *Arte colonial en México*, 23–25.

5. Significados de la arquitectura conventual de la Nueva España del siglo XVI y su arte. Problemas y respuestas

En este capítulo me dedicaré a la presentación y al mismo tiempo a la interpretación de la arquitectura conventual novohispana del siglo XVI y su arte y ello desde el punto de vista de la historia, la historia del arte y sobre todo de la antropología. En las siguientes líneas, vamos a ver que los monasterios mexicanos y su arte no sólo reflejaron las necesidades de la sociedad novohispana que nació del encuentro de dos mundos – del mundo occidental con el mundo indígena, sino además ayudaron a formarla mediante los rituales de paso y las formas liminales. Primeramente me dedicaré a la presentación e interpretación de la arquitectura conventual, segundo describiré el programa iconográfico de los conventos para poder pasar al tercer y último paso, que consiste en la presentación e interpretación del arte monástico. Al interpretar el arte conventual prestaré atención a la serie de categorías duales, que estructuran las sociedades humanas y marcan su funcionamiento. Estas son: la cosmovisión y comogonía, el tiempo e historia, la religión y religiosidad, la moral y las normas, la vida y la muerte.

5.1. La arquitectura conventual

Poco después de la conquista el paisaje mexicano empezó a cambiar de manera significativa – las pirámides y templos paganos fueron borrados de la faz de la tierra y el horizonte novohispano se cubrió de las cruces y torres de capillas e iglesias cristianas. Así los conventos, cuyas siluetas se elevaban a lo lejos, se volvieron símbolos de la nueva fe y por ende de la dominación española sobre la población nativa.

La mayoría de los monasterios fueron construidos durante la segunda etapa de evangelización, durante la cual el clero regular gozaba del apoyo máximo del estado. (Mientras que en 1550 en México había sólo 50 conventos, en 1570 ya habían más de 273).²⁰³ Así, en sólo veinte años, una extensa y compleja red tejida en un sistema de conventos y visitas, que funcionaban como puntos de referencia de la labor evangelizadora de órdenes misioneras, cubrió todo el territorio mexicano. Esta extensa y sofisticada red se puede

²⁰³ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 403–407.

observar por ejemplo en uno de los mapas publicados en *Relaciones geográficas del siglo XVI* (1579–1586) de René Acuña. (Fig. 6).

Desde la perspectiva formal, los conventos construidos en el territorio virreinal a lo largo del siglo XVI eran relativamente homogéneos en comparación con Europa, cuyos monasterios diferían en gran medida. Esta homogeneidad fue dada principalmente por dos hechos: primeramente por la impresión medieval tan característica para los edificios conventuales novohispanos y segundo por la existencia de la llamada “traza moderada”.

Así que uno de los rasgos característicos de la arquitectura conventual novohispana es su apariencia medieval. Lo interesante es que en realidad estos conventos no representan una muestra de la arquitectura medieval típica, sino más bien una mezcla de elementos arquitectónicos pertenecientes a varios estilos. Mientras que las murallas con almenas y los muros con contrafuertes robustos se refieren al estilo románico, los arcos y bóvedas pertenecen al estilo gótico y el estilo de época –el estilo renacentista– se manifiesta sobre todo en la articulación de edificios y su decoración, en la cual se pueden observar, además, los estilos típicamente españoles como el mudéjar, isabelino o plateresco. Resulta que el carácter medieval de los conventos mexicanos nace sobre todo de la impresión general dada por una cierta robustez.²⁰⁴

Al estudiar la arquitectura eclesiástica novohispana hay que tener en cuenta, que la Corona de España tenía, gracias al patronato real, no solo derecho, sino directamente la obligación de supervisar y financiar las actividades misioneras constructivas del clero regular y como tal puede ser vista y percibida junto al clero regular como uno de los encargantes de la arquitectura misionera de México colonial.

Uno de los mayores problemas al construir los conventos a lo largo del siglo XVI representaba la escasez de maestros, artesanos y arquitectos europeos. En consecuencia de ello los verdaderos constructores de complejos monásticos se volvieron los indios supervisados por los monjes, quienes generalmente carecían de conocimientos adecuados. Así que los primeros conventos fueron más bien frutos de la improvisación, que resultado de la planificación profesional. (Sin embargo, posteriormente el clero regular pudo contar con la mano de obra indígena instruida en cuanto a las técnicas de construcción en las escuelas

²⁰⁴ Para la problemática de estilos artísticos de la arquitectura conventual novohispana del siglo XVI véase Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 78–80, 90; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 29; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 305–7, 315–16; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 33–78.

fundadas por los religiosos junto a los conventos.²⁰⁵) Gracias a la numerosa mano de obra indígena se aplicaron al edificar los conventos también técnicas antiguas de construcción indígenas, como fue por ejemplo el tipo de fábrica llamado “rajoneado”.

De la escasez de arquitectos y artesanos europeos, así como de la cooperación del clero regular congregado en Unión Santa con el virrey don Antonio de Mendoza nació la famosa traza moderada,²⁰⁶ es decir una serie de reglas e instrucciones dictadas en 1539, cuyo objetivo era imponer control y orden a las construcciones conventuales, facilitar así su edificación tomando en cuenta el bajo número de misioneros y a la vez responder a los requisitos de las órdenes misioneras al evangelizar los indígenas (p.ej. congregar gran multitudes de gente, incorporar elementos seleccionados de las culturas autóctonas, etc.). De ahí resulta el aspecto estandarizado de conventos novohispanos en cuanto a la organización y distribución de sus edificios.

¿Por qué la Corona española prestó tanta atención a las actividades constructivas del clero regular? Puesto que éstas pueden ser concebidas como establecimiento del *dominio urbano* sobre los territorios indios,²⁰⁷ dado que la fundación de un convento estuvo ligada generalmente con la fundación de una nueva ciudad o el ajuste de una ciudad indígena a los conceptos occidentales de diseño urbano. Resulta que la fundación de un convento confirmaba el predominio de los españoles sobre los indios y funcionó así como una de las herramientas pacíficas de la conquista. La disposición regular de las ciudades novohispanas permitía el control sobre las comunidades indígenas y se puede observar en la mayoría de las ciudades mexicanas hasta hoy día. Aunque en cuanto a Occidente la historia de las ciudades con el plan regular remonta hasta la época de la antigüedad –gran influencia sobre la arquitectura y urbanización españolas tuvo por ejemplo el plan regular que había utilizado el monje español Francesc Eiximenis al describir una ciudad ideal en su enciclopedia intitulada *El Crestia* (1379–1392)–, hay que admitir que tenía su lugar firme tanto en las culturas mesoamericanas como demuestra, por ejemplo, el célebre Mapa de Nurembreg representando Tenochtitlan y considerado haber sido realizado por el mismo Cortés. (Fig. 7)

²⁰⁵ Al desarrollo de las formas y técnicas constructivas usadas al construir los conventos mexicanos se dedica una excelente monografía del arquitecto e investigador de origen italiano y nacionalizado mexicano R. Meli Piralla. Meli Piralla, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*.

²⁰⁶ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 79; Duverger, *Agua y fuego*, 102; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 70, 74; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 23–24.

²⁰⁷ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 60.

Acabamos de ver con que cuidado la Corona española vigilaba el proceso de la edificación de los conventos, los cuales fueron concebidos como núcleos de la actividad evangelizadora de los frailes mendicantes. Los conventos mexicanos, entonces, pueden ser comprendidos como una personificación de los esfuerzos de la Monarquía Hispánica de legitimar la conquista armada de territorios ajenos refiriéndose a la propagación de la fe cristiana, cuyos símbolos se volvían los conventos edificados por los religiosos en colaboración con la multitud indígena.

5.1.1. Convento

La relativa uniformidad de los conventos novohispanos del siglo XVI se muestra sobre todo en la distribución de edificios y estructuras religiosas que conformaban el complejo monástico y luego en su diseño arquitectónico en general. El complejo monasterial incluye generalmente un amplio atrio, que se extiende delante de una iglesia conventual junto con el claustro, al cual suelen adherir en la parte trasera edificios agrarios, talleres, un jardín junto con una huerta y en las zonas áridas también aljibes. En las siguientes líneas me dedicaré a las diferentes partes del conjunto conventual enfocándome en sus significados dentro de la conquista y colonización de México, así como la evangelización de su población nativa y formación de la sociedad colonial.

Los conventos se solían fundar en grandes aglomeraciones indígenas que servían de centros de la vida social, política, económica y sobre todo religiosa. Éste fue el caso de Cholula, Huexotla, Tula, Huejotzingo, Texcoco, Tlalmanalco, Tlatelolco, Tlaxcala y Xochimilco.²⁰⁸ Estas ciudades estaban esencialmente vinculadas con la teogonía mexicana, generalmente simbolizaban el centro del mundo y servían de lugares de culto de las deidades más importantes del panteón mexicano. Por ejemplo en Huejotzingo y Tlaxcala se adoraba a *Tezcatlipoca*,²⁰⁹ el dios del cielo y de la tierra, en Cholula a *Quetzalcoatl*,²¹⁰ el dios de la sabiduría, y en Tenochtitlan a *Huitzilopochtli*²¹¹ – la principal deidad de la tribu azteca.

²⁰⁸ Duverger, *Agua y fuego*, 31, 105; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 48; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 74; Reyes-Valerio, *Arte indocristiano*, s.p.; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 308; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 21–23.

²⁰⁹ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 83–93; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 181–205.

²¹⁰ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 66–82; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 140–61.

²¹¹ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 93–104.

La religión mexica ofrecía a los indios una visión del mundo compleja y coherente, dentro de la cual cada uno tenía sus derechos y obligaciones claramente definidos. A diferencia del catolicismo, la religión mexica era sincrética, mientras que la fe católica es mesiánica, proselitista y por ende excluyente. Por estas razones había que erradicar –desde el punto de vista católico– la antigua religión de los indios siendo además encarnación de las fuerzas diabólicas del mal. El objetivo de la práctica consistente en construir los templos cristianos sobre las ruinas de antiguos templos indios era sustituir el antiguo culto por el culto nuevo, aprovechar la costumbre de los indios locales de acudir a estos lugares sagrados y cristianizar así al mayor número de indígenas tomando en consideración el desproporcionado bajo número de misioneros.

Además, los conventos se solían establecer en lugar de antiguos *teocalli*, es decir en lugar de antiguas pirámides templo²¹² cuyos escombros se solían utilizar para la construcción de templos nuevos, cristianos.²¹³ Como fue el caso de los conventos construidos en Huexotla, Tlaxcala, Tepeaca, Tochimilco, tepepan, Culhuacan, tepeapulco, Tlanalapan, Tizatlan, Oaxtepec o Tula. Sobre esta práctica testimonian los relieves precolombinos empotrados en las paredes conventuales como lo podemos observar, por ejemplo, en el caso de la iglesia del exconvento franciscano de San Martín de Huaquechula en Puebla,²¹⁴ cuya pared ostenta un relieve precolombino que representa a un guerrero con una máscara del dios *Tlaloc*.²¹⁵ El luchador sostiene en su mano derecha un *chimalli*²¹⁶ –un símbolo de guerra en forma de escudo circular perforado por cuatro flechas–, mientras que en su mano derecha empuña una lanza. (Fig. 8)

La disposición estocástica de los vestigios de la época precolombina habla más bien en favor de su mera utilización para la construcción de nuevos templos, sin embargo se conocen

²¹² Una pirámide templo, en nahuatl designada *teocalli*, tiene una forma de una pirámide escalonada en cuyo pico se hallaba un pequeño templo, de aquí viene la noción. La función principal de la pirámides templo era, en general, religiosa y no sepulcral como era el caso de las pirámides egipcias o mesopotámicas. (Con excepción del famoso Templo de las Inscripciones de palenque que servía como un templo ceremonial y a la vez funerario). Gendrop, *Diccionario de arquitectura mesoamericana*, 160, 197.

²¹³ Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 59; Duverger, *Agua y fuego*, 105; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 308–9.

²¹⁴ El exconvento franciscano de San Martín de Huaquechula en Puebla fue construido en los años 1550–1560. La iglesia conventual fue concluida hacia 1569, como atestigua la inscripción en nahuatl, que se ha conservado en el exterior de la ápside. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 186–87; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 66, 565–66; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 334–39.

²¹⁵ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 115–18; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 227–46.

²¹⁶ Johansson, *La palabra de los aztecas*, 30.

casos cuando los relieves y esculturas precolombinos formaban parte del equipo litúrgico (altar, pila bautismal, etc.). Desgraciadamente, sin fuentes escritas en las cuales los indios mismos comentasen la construcción de conventos, no podemos asegurar si esta práctica era o no intencional. No obstante, del estudio de los documentos de la época,²¹⁷ sabemos que había indígenas a lo largo del siglo XVI que escondían las esculturas de sus antiguos dioses con la esperanza, de que un día los españoles se irían y ellos se podrían devolver al culto religioso de sus antepasados.²¹⁸ Lo que implicaría que en algunos casos esta práctica pudo haber sido intencional.

Algunos conventos mexicanos se construyeron incluso directamente sobre plataformas que servían originalmente de base para las antiguas pirámides. Probablemente el mejor ejemplo de esta práctica lo representa el exconvento franciscano de San Francisco de Tepeapulco en Hidalgo,²¹⁹ al cuyo claustro llevan las escaleras de una antigua plataforma, sobre las que los sacerdotes de tiempos prehispánicos habían subido al templo que se encontraba en el tope de la pirámide; (Fig. 9) dicho sea de paso, fue en este convento, donde el célebre misionero Bernardino de Sahagún hizo sus investigaciones de la cultura nahua.

5.1.2. Atrio

Los conventos construidos por las órdenes misioneras al territorio de la Nueva España del siglo XVI se caracterizan por la presencia de un patio circundado, originalmente llamado “patio” y que desde el siglo XVII designaron “atrio”. (Acolman, Actopan, Temimilcingo, Tlaltizapan, Tlaquiltenango, Xochitepec, jantetelco, Jonacatepec, etc.) Los atrios se suelen componer de un gran espacio –generalmente natural o en algunos casos pavimentado como vemos en el caso del exconvento franciscano de los Santos Reyes de Metztitlan en Hidalgo²²⁰– de planta cuadrada o rectangular. Excepcionalmente, un atrio puede tener una forma de la letra “l” como vemos en el caso del exconvento agustino de San Agustín de

²¹⁷ Ibid., 215.

²¹⁸ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 23–26.

²¹⁹ El exconvento franciscano de San Francisco de Tepeapulco en Hidalgo fue establecido por fray Andrés de Olmos entre 1528–1529 y construido entre 1530–1560. No se sabe quien fue el constructor del edificio. Las pinturas al temple fueron realizadas probablemente entre 1550–1560. Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, vols. 1, 235–42; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 106, 582; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 244–45.

²²⁰ El exconvento franciscano de los Santos Reyes de Metztitlan en Hidalgo fue construido entre 1540–1560. Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, vol. 1, 464–480; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 109, 169, 622; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 482–85.

Huejutla en Hidalgo.²²¹ Habitualmente, los atrios se sitúan delante del convento en el eje de la iglesia conventual, están rodeados de paredes –que a menudo ostentan las almenas– y a su espacio se entra, por lo general, por tres puertas, dos laterales y una principal que está situada con mayor frecuencia en el eje de la iglesia. En los ángulos del patio se hallan capillas posas y en su corazón luce una monumental cruz de piedra llamada atrial. (Fig. 10)

El tamaño del atrio está determinado tanto por las condiciones geográficas, como por el número de la población local. Los atrios miden, por lo habitual, aproximadamente 8.000 metros cuadrados. (Sin embargo, por ejemplo el convento de Metztitlan, que sirvió para una rica población de los indios otomíes nahuatlizados ostenta un pequeño atrio, dado su peculiar posición en las montañas). (Fig. 11) Este tamaño considerable permitía reunir entre 5–15.000 personas, lo que posibilitaba maximizar la labor evangelizadora de los misioneros.²²²

El tamaño significativo de los atrios resultó de la necesidad de las órdenes misioneras de congregar grandes multitudes de gente para ser evangelizada. Sobre esta necesidad testimonian las palabras de fray Diego de Valadés, las cuales leemos en su *Rhetorica christiana*:

“(…) pues es tan numerosa la asistencia a las reuniones que presidimos, que no hay templos tan espaciosos que pueden contener a toda esa machedumbre, ni cuando tuviesen doble capacidad. Por lo cual es costumbre predicarles en los atrios (…).”²²³

A pesar de que las estructuras arquitectónicas atriales tienen una forma europea y la historia de la arquitectura occidental ostenta varios ejemplos de patios, cuyo pasado remonta hasta los tiempos paleocristianos, que podían servir de modelo para los atrios novohispanos – y entre los historiadores e historiadores de arte ha existido una larga discusión acerca el asunto–,²²⁴ parece que en el mundo del siglo XVI la organización de los atrios mexicanos era

²²¹ El exconvento agustino de San Agustín de Huejutla en Hidalgo fue edificado probablemente entre 1550–1560 y fue concluido antes de 1580. Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, vol. I, 319-325; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 109, 620; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 289.

²²² Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 79, 82; Duverger, *Agua y fuego*, 106–7; Espinosa Spinola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 93; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 80; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 360–64, 366–68; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 142; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 311.

²²³ La cita viende de Palomera, *Fray Diego Valadés*, 421.

²²⁴ Por ejemplo, los investigadores, que se dedican al estudio de la arquitectura conventual de la Nueva España, mencionan entre los posibles precedentes de los atrios novohispanos la arquitectura paleocristiana en forma de

innovadora. El hecho de que los atrios de este tipo eran desconocidos en la Europa de aquel entonces lo demuestra el humanista de origen castellano y rector de la Real y Pontificia Universidad de México Francisco Cervantes de Salazar (c. 1513–1575) en uno de los diálogos provenientes de la obra *México en 1554. Diálogos* (1554), dedicados a la descripción de la vida en la capital mexicana, en el cual se explica la función del atrio a dos visitantes españoles: Zamora y Zauzo:

“El monasterio es de grande extension, y delante de la iglesia hay una grandísima plaza cuadrada, rodeada de tapias, y con capillas ú oratorios en las esquinas, cuya uso no comprendo bien.”²²⁵

Uno de los rasgos principales de las culturas mesoamericanas fue su carácter teocrático. Antes de la llegada de los españoles, las sociedades indígenas se organizaban alrededor de centros ceremoniales dominados por la arquitectura monumental, en cuyo centro se encontraba un *teocalli* (una pirámide templo), junto con otros santuarios y palacios de sacerdotes y aristocracia. Dada la posición del templo los indios se solían reunir al aire libre para asistir a los rituales religiosos presididos por los sacerdotes y gobernantes, que se llevaban a cabo en un pequeño templo ubicado sobre la parte superior de la pirámide. Es decir, la vida cívica (la vida religiosa, política y social) del pueblo se llevó a cabo a cielo abierto en el recinto sagrado. Resulta que uno de los rasgos característicos del ritual mexicana era su carácter cívico junto con la exteriorización.²²⁶

En el tercer capítulo hemos visto que uno de los métodos misionales consistía en la reutilización de elementos seleccionados de las culturas autóctonas, de lo que podríamos deducir que la práctica de construir los atrios delante de los conventos mexicanos era plenamente consciente. Al fin y al cabo, este hecho demuestra la existencia de la traza moderada. El objetivo de este uso era propiciar refugio a las personas que habían sido

las primeras basílicas con atrios designados para los neófitos y catecúmenos y/o la de los musulmanes en forma de las mezquitas hipóstilas, que tenían fachadas abiertas y columnatas para dar cabida a las congregaciones crecientes que se construyeron en la España medieval. Otros se refieren a la antigua idea del arco de triunfo y ello en relación con la puerta principal que suele tener tres arcos y sirve de entrada al espacio atrial. Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 82–83; Duverger, *Agua y fuego*, 105–6; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 65, 108; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 362.

²²⁵ Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió é imprimió en México en dicho año*, 123. Véase Archive.org, “México en 1554. Diálogos”, <https://archive.org/stream/mxicoen1554tre00cerv#page/122/>, (consultada el 16 de julio de 2016).

²²⁶ Florescano, *Memoria indígena*, 99–100; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 360.

acostumbradas durante miles de años a asistir al ritual religioso a cielo abierto y así naturalmente reemplazar el viejo culto religioso por el nuevo. Además, los atrios solían enlazar con la plaza municipal. Y una tal conexión hacía del atrio un espacio representativo situado no sólo en el centro de la vida religiosa, sino también secular de las comunidades indígenas (Actopan, Metepec, Alfayuacan, Ixmiquilpan, Calpulalpan, Hueyotlipan, Tlahuelilpan, etc.). (Fix. X) Los atrios posibilitaron a los indios congregarse al aire libre y enlazar así con las tradiciones y costumbres de sus antepasados, ya que permitían conservar uno de los rasgos característicos del ritual mexicana en forma de la exteriorización del culto religioso y su carácter cívico.

Por estas razones coincido con las investigaciones de R. Cómez Ramos, Ch. Duverger o G. Espinosa Spínola²²⁷ en cuanto a que la originalidad de los atrios mexicanos surge de la tradición prehispánica como indica su disposición y monumentalidad. Para estudiar los atrios es primordial buscar y establecer los vínculos con la arquitectura precolombina y sus funciones; no obstante, otras estructuras forman parte integral de los atrios mexicanos como las capillas posas, la capilla atrial o la cruz atrial que tienen formas occidentales y como tales poseen sus precedentes en la arquitectura del viejo continente. Si tomamos como ejemplo el Templo Mayor de los aztecas situado en el corazón de la ciudad lacustre Tenochtitlan, la semejanza entre los recintos sagrados prehispánicos y los atrios novohispanos es evidente y ello en cuanto al aspecto físico y las funciones. El recinto sagrado del Templo Mayor estaba rodeado por una muralla de serpientes llamada *coatepantli*,²²⁸ que se abría a cada lado por una puerta de la que partía una calzada que comunicaba a uno de los cuatro puntos cardinales. Dentro del recinto se encontraban los templos de *calpulli* y en el centro el *teocalli* en forma del Templo Mayor.²²⁹

En cuanto a las funciones del atrio éste sirvió como un centro de actividades sociales, evangelizadoras, litúrgicas y finalmente también educativas, puesto que las órdenes misioneras introdujeron poco después de su llegada a México un generoso proyecto educativo.²³⁰ La educación desempeñó un rol significativo no sólo en el proceso evangelizador

²²⁷ Para la literatura véase la nota 224.

²²⁸ Gendrop, *Diccionario de arquitectura mesoamericana*, 56; Johansson, *La palabra de los aztecas*, 215.

²²⁹ Florescano, *Memoria indígena*, 166–68. Acerca del Templo Mayor de Tenochtitlan véase los siguientes catálogos de exposiciones: Dagli Orti y Carrizosa Montfort, *Templo Mayor de Tenochtitlan; El templo Mayor de México*.

²³⁰ El tema de la educación de los indígenas en la sociedad novohispana abordan sobre todo las siguientes monografías: Gómez Canedo, *Evangelización, cultura y promoción social*; Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*; Kobayashi, *La educación como conquista*. Al tema de la educación de los indígenas y mestizos se

de la población nativa al facilitar la incorporación de la población nativa en la sociedad novohispana, sino también en el proceso de la conquista y colonización del territorio mexicano al proveer la administración virreinal por los funcionarios nativos alfabetizados y a la vez occidentalizados; y así contribuyó de manera significativa a la consolidación del poder de la Monarquía Hispánica en la colonia. La amplia gama de actividades que se solían llevar a cabo en los atrios de los conventos mexicanos se puede observar en el grabado de Diego de Valadés mencionado en el tercer capítulo que representa el *Atrium sacramentorum*. (Fig. 5)

Los misioneros basaron el sistema educativo –inspirándose en las tradiciones precolombinas y siguiendo el modelo de las instituciones educativas de origen azteca como fueron *calmecac* (escuela para los niños de los indios nobles) y *telpochcalli* (escuela para los hijos de la gente común)– en las diferencias sociales. Esto significa que los niños de las élites indígenas fueron generalmente educados aparte de los niños de los indios plebeyos o españoles. El sistema educativo novohispano se puede dividir en tres niveles: catequético, profesional y escolar. Este sistema permitió incluir a toda la población nativa, dividirla en diferentes grupos y proporcionarle así una enseñanza adecuada.

La educación catequética estaba determinada a los indios plebeyos y sus hijos y tuvo lugar en los atrios conventuales. Su tema era la doctrina cristiana, posteriormente asociada con la eventual enseñanza del castellano reivindicada por el estado. La catequesis se llevó a cabo regularmente, por lo general los domingos y días festivos. Los misioneros les explicaban –con la ayuda de indios educados en la fe cristiana llamados en nahuatl *tepixque* o *tequitlatoque* y fiscales o mandones en español–,²³¹ solamente lo que se juzgaba como necesario para que pudieran ser bautizados. Les explicaban por ejemplo, quien era Jesucristo y sus padres (Dios Padre y Virgen María), la creación del hombre y mundo, etc.

Además, algunos niños acudían a las escuelas elementales, que se solían encontrar también al aire libre en los atrios conventuales. Aquí aprendían a leer, escribir y contar, así como a cantar, tocar instrumentos musicales o servir en el altar. Estos niños ayudaban a los misioneros a difundir la fe cristiana asistiendo a las actividades evangelizadoras (p.ej. explicaron a otros la doctrina cristiana) y así contribuían de manera significativa a la conquista espiritual de México.²³² Aparte, existían también escuelas destinadas para los niños de la nobleza indígena, que se hallaban dentro de los claustros. Estos niños solían aprender las artes

dedican Gómez Canedo, *La educación de los marginados durante la época colonial*; Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial*.

²³¹ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 207–9.

²³² Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 102; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 273.

liberales, concretamente *trivium* (la gramática, la dialéctica y la retórica) e incluso *quadrivium* (la aritmética, la geometría, la astronomía y la música), que servían de preparación para los estudios universitarios.

En lo que se refiere a la educación profesional, ésta consistía en enseñar a los indios las artesanías europeas como la herrería, la carpintería, la albañilería o la alfarería (teniendo en cuenta que la rueda de alfarero no se utilizaba durante los tiempos prehispánicos), así como la manipulación con las herramientas nuevas – sobre todo con los utensilios de hierro (p.ej. hacha, arado o sierra), que había sido desconocidos antes de la llegada de los españoles. El objetivo de la educación profesional consistía no sólo en ayudar a los indios a adaptarse a las nuevas formas de trabajo (sobre todo a la agricultura intensiva junto con la cría de ganado extensiva introducidas por los españoles), sino también en proporcionar a los españoles la mano de obra barata y al mismo tiempo cualificada.²³³

Además, los atrios solían funcionar también como centros de vida social y comunitaria de los indígenas. Aquí se efectuaban en los intervalos regulares los mercados –en nahuatl llamados *tianguis*–, como era el caso del convento de Acolman, donde se comercializaban ya desde los tiempos precolombinos, animales como perros y otros.²³⁴ Los atrios servían también de hospitales²³⁵ e incluso de cementerios como lo demuestran las placas y /o piedras sepulcrales empotradas en bardas o pavimento atriales, que se han conservado hasta hoy en día (Huaquechula, Mazatpec, Tlaltizapan, Tizatlan, Totolac, Tlayecac, Tepeyanco, etc.).²³⁶ (Fig. 12)

Acabamos de ver que los atrios se utilizaban para una amplia gama de actividades, cuyo objetivo principal era llevar a los indígenas paganos al seno de la Iglesia católica y aculturarlos, es decir posibilitarles el integrarse a la sociedad colonial. Desde la perspectiva antropológica el atrio era un área destinada exclusivamente a los indios catecúmenos y neófitos, quienes dejaban atrás el culto de sus antepasados y como tales no pertenecían, ni al mundo tradicional indígena de sus padres, ni al mundo nuevo de los conquistadores y misioneros. En otras palabras el atrio era un espacio liminal, que separaba la sociedad *estructurada* representada por la iglesia conventual de la sociedad *comunitaria* simbolizada por el atrio, destinado a la gente en posición liminal encontrándose entre dos estatus sociales.

²³³ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 41; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 252.

²³⁴ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 91; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 361–62, 366.

²³⁵ Los hospitales se solían construir sobre todo en el Estado de Michoacán. Véase Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 91–92; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 295–305.

²³⁶ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 364–66.

Mientras que la *communitas* se basaba en los principios de igualdad y hermandad, la *estructura* estaba jerarquizada y tenía acceso a lo divino. El acceso a lo divino no sólo dotó la república de los españoles del poder, sino también legitimó su posición y a la vez pudo motivar a los indígenas a aceptar el bautismo para poder luego convertirse en un miembro legítimo de la sociedad *estructurada*.

El grabado de Valadés muestra, que en los atrios se solían hacer los bautismos, mediante los cuales los indios fueron aceptados al seno de la Iglesia católica. Sobre todo los franciscanos practicaron durante la primera etapa de evangelización los bautismos en masa, a los cuales acudían los indios hasta por miles y desde distancias considerables. Sin embargo, hay que tener en cuenta, que los indios aceptaron la religión de los conquistadores, puesto que sus dioses se mostraron más poderosos al conquistar el imperio mexicano. Además, los indígenas se dieron pronto cuenta, que la recepción del bautismo les garantizaba una condición legal dentro de la sociedad novohispana, así como un cierto grado de la protección jurídica ya que los indios bautizados se encontraban bajo la tutela de los misioneros, quienes con frecuencia actuaban como defensores de sus derechos contra los intereses de los encomenderos y estado representado por las autoridades y clero secular.²³⁷

Los bautismos de indios se hacían en pilas bautismales – recipientes de diferente tamaño, que contienen el agua bendita para impartir el sacramento del bautismo. Las pilas bautismales eran por lo general talladas de piedra y representan una de las mejores muestras del arte indo-cristiano. Uno de los mejores ejemplos de estas pilas lo encontramos en el exconvento de San Juan Bautista de Teotihuacan en México, donde se halla una pila bautismal de tamaño considerable – probablemente destinada a bautismos en masa. (Fig. 13) Desgraciadamente, después de 1570 en relación con la secularización de la Iglesia novohispana los conventos solían pasar a manos del clero secular y las pilas bautismales comenzaron a ser retiradas o trasladadas al interior de las iglesias (Oxtotitlán, Epazoyucan, Acatzingo, Izucar, Epazoyucan, Tecali, Tecamachalco, Zinacantepec, etc.), (Fig. 14) dado que el proceso de la evangelización se consideraba por terminado, por consiguiente, las pilas bautismales dentro del espacio atrial se han conservado sólo en casos esporádicos (Xoxhitepec, Tepoztlán, Milpa Alta).

En el tercer capítulo hemos visto que los indígenas tenían que pasar por la catequesis para poder aceptar el bautismo. Al aceptar el bautismo el indígena no se volvía un miembro con pleno derecho de la Iglesia, sino un neófito, es decir un recién convertido, quien seguía

²³⁷ Duverger, *Agua y fuego*, 47–51.

conociendo y aprendiendo la doctrina cristiana y no podía asistir a la parte eucarística de la misa, el ritual cristiano más importante.

Desde la perspectiva antropológica el bautismo representa un ritual de paso *par excellence*, durante el cual el indígena abandona su viejo estatus social del catecúmeno y adquiere el nuevo estatus social del neófito – cada uno ligado con otros derechos y obligaciones. El ritual del bautismo corresponde al paso entre dos primeras fases del ritual de transición (preliminar, liminar y postliminar), en el cual el período de catecumenado correspondía a la fase preliminar, durante la cual el indígena se separaba de su viejo estatus social, es decir que se apartaba del mundo de sus antepasados, sus símbolos y costumbres y ello gracias al proceso de la instrucción religiosa durante la cual iba conociendo e identificándose con la cosmovisión cristiana y sus categorías; mientras que al aceptar el bautismo se volvía neófito y entraba a la fase liminal. Un neófito se encontraba en el umbral, con las piernas separadas entre dos mundos y dos estatus sociales y como tal no pertenecía a ninguna parte – ni al mundo tradicional indígena, ni al mundo cristiano; el estado de neofitismo está marcado por la despersonalización y ambigüedad, a la cual corresponde en la base material el espacio del atrio.

Para concluir este subcapítulo, el atrio era un espacio liminal, un lugar fronterizo, destinado a los indígenas que se encontraban al estadio de la margen, cuyo objetivo fue mediante los rituales de paso posibilitar a los indios cruzar las barreras que separan dos diferentes mundos, en este caso, simplemente dicho, el mundo pagano del mundo cristiano y convertirse en un miembro con pleno derecho no sólo de la Iglesia católica, sino también de la sociedad novohispana propiciándoles espacio-tiempo para conocer la *imago mundi* cristiana y sus categorías. Como ya mencioné varias veces, los atrios novohispanos destacaban por la presencia de estructuras adjuntas como fueron: la capilla abierta, cuatro capillas posas y la cruz atrial. Estas estructuras se caracterizaban por una extraordinaria multifuncionalidad, cada una tenía sus propias significaciones, gracias a las cuales era inigualable y se difería de los demás.

5.1.3. Capilla abierta

La capilla abierta es una estructura arquitectónica, que forma el punto dominante del atrio. Habitualmente se encuentra en el eje de la iglesia conventual junto con el claustro y está orientada hacia el Oeste. La capilla abierta adquirió su nombre gracias al hecho de que está,

por lo general, abierta por su pared frontal al espacio atrial.²³⁸ Aunque está compuesta de elementos arquitectónicos de origen occidental y como tal tiene sus antecedentes europeos,²³⁹ la solución general, basada en la conexión orgánica con otras estructuras del atrio como son las capillas posas o la cruz atrial es única y tiene sus raíces prehispánicas.

Existe una rica tipología de capillas abiertas que varía según autores.²⁴⁰ Simplemente, podemos decir que la arquitectura y tamaño de las capillas posas difería según la importancia del convento – mientras que en los prioratos estaban las capillas grandes y solemnes (Cholula, Actopan, Tepotztlan, Tlaxcala, Tizatlan, Tochimilco), (Fig. 15) en vicarías y visitas se solían encontrar las capillas abiertas más bien simples (Epazoyuacan, Alfayuacan, Atlatlahucan, Huaquechula, Tlahuelilpan, Tepejí del Río). (Fig. 16)

La capilla de San José de los Naturales es considerada la primera capilla abierta, fue construida por el misionero franciscano de origen flamenco Pedro de Gante antes de 1547 junto al convento mayor de la orden franciscana que se encuentra en la Ciudad de México. Aunque se iban construyendo las capillas abiertas a lo largo del siglo XVI, el mayor número de ellas fue levantado en la segunda fase de la evangelización durante los años 60, mientras que después de 1570 empezaron a caer en desuso y ello sobre todo en relación con la disminución significativa del número de la población indígena y la secularización de la Iglesia novohispana.²⁴¹

Las capillas abiertas servían para la predicación y celebración de la misa, el rito cristiano más importante. Si imaginamos el espacio atrial como una iglesia, podríamos

²³⁸ Ibid., 107; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XV*

I, 94–95; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 361, 374, 382.

²³⁹ Por ejemplo G. Kubler cree que uno de los posibles modelos de las capillas abiertas novohispanas representaban las mezquitas y los *teocalli* prehispánicos. Espinosa Spínola estima que el principal modelo para los atrios novohispanos representaban las esplanadas de centros ceremoniales precortesianos. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 26–27; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 376–78.

²⁴⁰ Ch. Duverger discierne las capillas abiertas según el lugar, donde se encuentran en tres diferentes tipos: primero en las capillas abiertas que se encuentran al lado de la iglesia conventual (p.ej. Actopan), segundo a las que hacen parte del claustro (p.ej. Acolman) y tercero a las que sirven a la vez como porterías (p.ej. Coyoacan). G. Espinosa Spínola difiere las capillas posas según el plano en seis grupos: 1) capillas abiertas de planta cuadrada o rectangular (p.ej. Actopan); 2) capillas posas de plano polygonal (p.ej. Tlaxcala); 3) capillas abiertas que hacen parte del claustro (p.ej. Huaquechula, Tecamachalco); 4) capillas abiertas con piezas más como es un presbiterio, un baptisterio o una parroquia, esta disposición está característica para las vicarías y visitas; 5) capillas abiertas de dos piezas donde una sirve de presbiterio y la otra de nave; 6) capillas abiertas de planta centralizada y compleja (p.ej. Cholula). J. McAndrew hace distinción sólo entre dos diferentes tipos de capillas abiertas – capillas pórticas y de una pieza. Duverger, *Agua y fuego*, 107; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 31–36, 99–102; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 330.

²⁴¹ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 376.

comparar la capilla abierta al presbiterio y el atrio, donde se encontraban los indígenas para asistir a la liturgia católica, a la nave. Las capillas abiertas nacieron de la necesidad de celebrar la misa ante la gran cantidad de gente y así posibilitaron conservar uno de los rasgos más característicos de los cultos religiosos prehipánicos que consistía en su exteriorización.²⁴² Sobre las multitudes que se congregaban en los atrios novohispanos testimonian las palabras de Diego de Valadés que podemos leer en su *Rhetorica christiana*:

“Contiguas a la escuela suelen hallarse capillas fabricadas artísticamente, en las que se dicen sermones para los indios, los días festivos y los domingos y en donde se celebran misas; pues es tan numerosa la asistencia a las reuniones que presidimos, que no hay templos tan espaciosos que puedan contener a toda esa machedumbre, ni cuando tuviesen doble capacidad.”²⁴³

El espacio atrial servía para la catequesis de los indios. Después de ella se celebraba la misa, durante la cual se les planteaba el significado de la liturgia cristiana enfatizando la naturaleza incruenta de esta ceremonia principal del cristianismo. Los misioneros insistieron en el carácter no violento de la liturgia católica para que se asegurasen que los indígenas no iban a identificarla con los rituales sangrientos prehispánicos. Es que antes de la llegada de los españoles el sacrificio humano²⁴⁴ –algunas veces acompañado también por la antropofagia ritual– constituía uno de los rasgos característicos del ritual mexica. Práctica tremenda que tanto atemorizó a los españoles. Sin embargo, en realidad la finalidad de estos ritos cruentos era restaurar las fuerzas de los dioses, para que ellos pudieran a su vez mantener en existencia el universo, es decir que los sacrificios humanos junto con el canibalismo ritual desempeñaban funciones sociales importantes, representando la oblación máxima a lo divino (una forma de entrar en comunión con ella), y también contribuían a imponer la estructura de la sociedad mexica tanto entre los pueblos nahuas, como entre los pueblos enemigos, refiriéndose a la necesidad de alimentar a los dioses – los creadores del mundo y de la humanidad. Por estas razones algunos misioneros llegaron a entender o hasta defender esta

²⁴² Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 23; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 368–69, 372.

²⁴³ Palomera, *Fray Diego Valadés*, 421.

²⁴⁴ Acerca del sacrificio humano en las culturas precolombinas véase Dodds Pennock, *Bonds of blood*, 2–3, 13–38, 74–77, 148–49, 155–56, 176–79; Florescano, *Memoria indígena*, 57, 89; Johansson, *La palabra de los aztecas*, 215–17.

práctica sobrecogedora como testifica por ejemplo la siguiente cita proveniente de *Apologética historia sumaria* (1536) del fray Bartolomé de las Casas:

“(…), y las gentes de la Nueva España excedieron a todas las otras naciones del mundo en ofrecer a sus dioses sacrificios tan costosos y dolorosos, y por eso más preciosos aunque horrendos, (…)”²⁴⁵

No obstante, los indios catecúmenos y neófitos podían asistir sólo a la primera parte de la misa, la parte litúrgica, durante la cual el sacerdote leía los textos bíblicos y predicaba, mientras que la segunda parte, la parte eucarística, durante la cual los miembros de pleno derecho de la Iglesia recibían la comunión, estaba destinada a la sociedad de los elegidos formada por los españoles (si habían en el pueblo), misioneros, sus discípulos de las filas de la juventud indígena y luego la antigua aristocracia india. (Los franciscanos utilizaban para persuadir a los indios el método evangelístico, que consistía en bautizar a sus gobernantes y luego en esperar que sus súbditos desearan adquirir la nueva fe de sus gobernantes.) Durante la fase eucarística de la misa los creyentes entran en comunión con Cristo, es decir que reciben su cuerpo y sangre en forma de pan y vino y así de manera simbólica participan en la última Cena del Señor.

Desde el punto de vista antropológico los creyentes asistían durante la eucaristía a un momento sagrado, durante el cual la eternidad (atributo del Dios) incursionó al tiempo (cualidad del mundo y de la vida humana) y ellos podían entrar en contacto con Dios, momento, del cual los catecúmenos y neófitos estaban excluidos. Así los feligreses formaban durante la misa una imagen simbólica de la sociedad *estructurada* (la república de los españoles), que poseía acceso a lo divino y por ende también al poder. Por el contrario, los indios en fase de catecumenado o neofitismo formaron parte de la sociedad comunitaria (la república de indios), que carecía del acceso tanto a lo sagrado, como al poder, lo que debería motivar a los indios a aceptar el bautismo e interiorizar la nueva religión en forma de la fe católica.

Antes de la llegada de los españoles, los nahuas se organizaban alrededor de los centros ceremoniales dominados por una arquitectura monumental y orientada astronómicamente. Los mexicas creían que el centro ceremonial escenificaba la imagen perfecta de la ordenación celestial y por lo tanto representaba el microcosmos, el ombligo del mundo. Esta creencia les proporcionaba una garantía, de que todas las fuerzas sobrenaturales

²⁴⁵ Casas, *Apologética historia sumaria*, vol. II, 276.

converjían allí y por ende, que todos los rituales religiosos (que servían para asegurar el transcurso de tiempo y por consecuencia también la duración del mundo), fueran existosos.

En la tradición mexicana cada dirección principal se asociaba con deidades y colores²⁴⁶ particulares y poseía atributos que se basaban en mitos, observación de cuerpos y fenómenos celestes y características geográficas de las áreas situadas en dadas direcciones. Los nahuas creían, que el mundo junto con los hombres fue creado por los dioses inmortales, quienes regían su destino. Según las creencias nahuas, el dios de todas las cuatro direcciones principales era *Tezcatlipoca*, el señor del cielo y de la tierra. El Oriente pertenecía al dios de la lluvia *Tlaloc* y se asociaba con la abundancia y el elemento masculino. El Sur era el dominio de los dioses de la vegetación y primavera *Xipe Totec*²⁴⁷ y *Macuilxochitl*²⁴⁸ (a veces se asociaba también con el dios de la tribu mexicana y de la guerra *Huitzlopochtli*). El Oeste estaba ligado con el elemento femenino y su símbolo era el dios de la sabiduría *Quetzalcoatl*, dualidad y antagonía de *Tezcatlipoca*. (Por esta razón se le llamó entre los nahuas a *Quetzalcoatl* también *Tezcatlipoca blanco*, ya que el color de *Tezcatlipoca* era el negro). El Norte estaba gobernado por el dios de la muerte *Mictlantecuhtli* junto con su esposa *Mictlancihuatl*,²⁴⁹ razón, por la cual fue concebido como un lugar oscuro de noches frías y atado con la muerte.²⁵⁰ La organización horizontal del mundo nahua –junto con los colores y deidades asociados– está representada por ejemplo en el *Códice Fejerváry-Mayer*. (Fig. 17)

La disposición horizontal del mundo y sus significaciones diferían según etnias e incluso pueblos. Sin embargo, todos los mesoamericanos compartían la idea de que los cuatro puntos cardinales formaban pares contrastantes y a la vez complementarios en forma de dos ejes principales: el eje Norte /Sur y el eje Este /Oeste. Mientras que el primer eje Norte /Sur expresaba la contradicción entre las cualidades como fueron el frío, la sequedad y la aridez por un lado y el cálido, la humedad y la fertilidad por el otro; el segundo eje Este /Oeste representaba la antítesis entre la salida y puesta del Sol.

El rumbo más venerado ha sido el Oriente, donde nace el Sol cuyos movimientos regulaban, según las creencias nahuas, el orden mundial y las actividades humanas – sobre

²⁴⁶ Con más frecuencia se asociaba al Este con el rojo, al Sur con el azul y el verde, al Norte con el negro y al Oeste con el color blanco. Los colores tenían una gran importancia, ya que junto con las direcciones principales simbolizaban diferentes deidades y capas celestiales. Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 87, 95–96.

²⁴⁷ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 60–66; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 352–64.

²⁴⁸ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 129–30.

²⁴⁹ *Ibid.*, 142–44; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 262–85.

²⁵⁰ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 101–7; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 179.

todo agrícolas. Así el espacio atrial ha estado ligado no sólo con la cosmovisión nahua, sino también con la agricultura.²⁵¹ Esta imagen del mundo y su disposición horizontal sigue siendo vigente hasta hoy día como han demostrado F. Báez-Jorge y A. Gómez Martínez en el ejemplo de los nahuas de Chicontepec en su trabajo intitulado *Tlacatecolotl y el Diablo* (1998).²⁵² (Fig. 18)

A pesar de que el atrio sirvió para el ritual cristiano y los ritos indígenas fueron prohibidos después de la conquista, un rito prehispánico en forma de la danza de los voladores, que se solía celebrar en los atrios, se ha conservado –sobre todo entre los nahuas de la Sierra Madre– hasta la actualidad. La danza de los voladores²⁵³, también designada el rito del volador, es un ritual de gran importancia en la sociedad nahua, que está asociado con la fertilidad y ha llegado hasta hoy día. La danza se suele celebrar en los atrios durante las celebraciones de los patronos municipales. Consiste en un palo alto, que se coloca frente al templo y arriba del cual se monta un bastidor, que gira y permite el descenso de cuatro voladores bajo la dirección del caporal, quienes dan trece vueltas antes de llegar al suelo. Mientras que el recorrido de trece vueltas se refiere a los trece cielos, que multiplicando por los cuatro voladores dan el ciclo de cincuenta dos años llamado *xiuhmolpilli* del calendario indígena, los cuatro voladores simbolizan los puntos cardinales con sus signos, significados y colores correspondientes. La fertilidad es representada mediante el descenso de los danzantes, quienes simbolizan la caída de lluvia. (Fig. 19) El ritual demuestra la fuerza de la tradición indígena ligada con el año agrícola y antiguas festividades de petición de lluvias, así como la capacidad de la memoria indígena de mantenerse hasta hoy día mediante la arquitectura conventual y rituales, es decir con independencia a la escritura – medio principal de la memoria occidental.

5.1.4. Capillas posas

Las capillas posas son cuatro estructuras arquitectónicas de planta rectangular, que se encuentran en las esquinas del atrio (Calpan, Cholula, Huejotzingo, Tepoztlan, Epazoyuacan, Yecapixtla, Tepejí del Río, Tlaquiltenango, Tepeyanco, Atlatlahucan, Tlayacapan, Totolopan, Tochimilco, Tezontepec, Acatlan, Metztitlan). Generalmente, dos o tres de sus paredes

²⁵¹ Florescano, *Memoria indígena*, 301–7.

²⁵² Báez-Jorge y Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo*, 24.

²⁵³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 233; Johansson, *La palabra de los aztecas*, 229–30.

laterales están abiertas al espacio atrial por una arcada y en su interior suele ostentar un pequeño altar de piedra. Desde el punto de vista arquitectónico, las capillas posas tienen raíces tanto europeas como precolombinas e igual que en el caso de posibles modelos del atrio existe un amplio debate entre los científicos en cuanto a sus predecesores.²⁵⁴ (Fig. 20)

Las capillas posas tenían varias funciones como describe Diego de Valadés. Primeramente, se utilizaban para hacer paradas o también posadas (de aquí viene su nombre) durante las procesiones que se solían hacer en los atrios. Segundo, se utilizaban para la educación religiosa durante la cual los indios se agrupaban en cuatro grupos según la edad y el género – una capilla posa servía para niñas, otra para niños, tercera para las mujeres y la última, cuarta, fue destinada exclusivamente a los hombres, como leemos en el libro de Valadés:

„En cada uno de los cuatro ángulos de este atrio, están otras tantas capillas de las cuales sirve la primera para enseñar a las niñas, la segunda a los niños, la tercera a las mujeres y la cuarta a los varones.”²⁵⁵

La organización del espacio atrial junto con las capillas posas reflejaba la organización de los pueblos nahuas y sus ciudades. Antes de la llegada de los españoles, los pueblos nahuas solían ser divididos en cuatro divisiones o barrios. En estos cuatro segmentos se distribuían los *calpulli*²⁵⁶ – unidades territoriales más pequeñas de la sociedad mexicana. Cada *calpulli* tenía su deidad y su templo particular dentro del recinto sagrado que representaba el centro palpitante de la ciudad, así como sus obligaciones religiosas. Por ejemplo en intervalos regulares cada *calpulli* organizaba la procesión, que se solía parar en cada uno de estos templos con la finalidad de renovar el tiempo y conservar la existencia del mundo.

Los mesoamericanos prestaban mucha atención a la observación y estudio de las matemáticas y astronomía, dado que estaban firmemente convencidos, de que en el cambio de las estaciones y el movimiento de los cuerpos celestes se manifestaba el orden celestial. Creían que sólo la repetición exacta del orden celeste asegurara la estabilidad del mundo

²⁵⁴ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 79; Duverger, *Agua y fuego*, 106; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 104, 110; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 298; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 312; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 149.

²⁵⁵ Palomera, *Fray Diego Valadés*, 422.

²⁵⁶ Bethell, *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*, 15; Florescano, *Memoria indígena*, 167–68; González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 1995, 33–34.

humano. Para ello servía el calendario ritual llamado *xiuhpohualli*, que garantizaba que las ceremonias religiosas, fiestas y sacrificios, a través de los cuales se renovaba el tiempo, se efectuaran en conformidad con los movimientos oportunos de los cuerpos celestes, es decir en los momentos únicos cuando el tiempo terrestre de los hombres se conectase con el tiempo eterno de los dioses y se posibilitara la comunicación mutua entre ellos.

El calendario ritual, al cual me dedicaré en más detalle en el subcapítulo *Cosmogonía y cosmovisión*, ha estado regido por el movimiento del Sol y su mayor objetivo era dirigir la sucesión de celebraciones agrícolas esencialmente vinculadas con el cultivo del maíz, la planta clave de la agricultura mesoamericana, como fue la celebración de la siembra y la cosecha, la conmemoración del fin de la temporada de sequía y el comienzo de la época de lluvias. A pesar de que el uso de los calendarios rituales fue prohibido después de la conquista, por ejemplo en la tradición maya ha sobrevivido gracias a la arquitectura conventual hasta hoy día, como han mostrado D. Friedel, Linda Schele y Joy Parker en *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path* (1993),²⁵⁷ (Fig. 21) donde se encuentra un esquema que ilustra muy bien las conexiones, que ha habido entre el espacio atrial y el calendario agrícola mesoamericano. En el esquema, modelo del cosmos maya, vemos que cada una de cuatro direcciones principales –simbolizadas por cuatro capillas posas y bardas atriales– se ha asociado con tres meses del año. Además, el espacio atrial se ha dividido en dos partes según el eje principal Oriente /Oeste. Mientras que una parte ha simbolizado la temporada de lluvias, la otra la temporada de sequía y así todo el complejo ritual estaba ligado con el año agrícola y el cultivo del maíz.

Si bien el atrio encarnaba la cosmovisión mesoamericana, hay que tener en cuenta que el supremo objetivo de la arquitectura conventual era representar – la cosmovisión cristiana y llevar a los indígenas al seno de la Iglesia católica. Según las ideas occidentales sobre la organización del cosmos, la tierra formó un disco o esfera que se expandía del centro hacia los cuatro puntos cardinales, como vemos por ejemplo en una de las ilustraciones del *Códice Florentino* (hacia 1575–1577) de Bernardino de Sahagún. (Fig. 22) Al igual que en la cosmovisión mesoamericana, también en la cristiana cada dirección tenía su propia significación y el eje el más importante representaba el eje del movimiento solar Este /Oeste. Este eje dotó el espacio atrial de orientación temporal – mientras que el Este se asociaba con la esperanza y dirigía a un hombre al pasado lejano, en el cual Jesucristo ascendió al cielo; el

²⁵⁷ Friedel, Schele, y Parker, *Maya cosmos*, 29.

Oeste se asociaba con el futuro y se refería al fin del mundo y a los acontecimientos asociados con él.²⁵⁸

Ambas tradiciones se encontraban y entrelazaban durante las procesiones católicas que se solían celebrar en los atrios, cuyo espacio y organización junto con cuatro capillas posas y la cruz atrial simbolizaba la imagen del mundo propio a ambas tradiciones – del mundo dividido en cuatro direcciones principales y el centro. Resulta que la tradición de hacer las procesiones tiene raíces en ambas culturas y entre los indios ha sido siempre muy popular. En estos desfiles solían participar todos los indios, incluso de visitas remotas como demuestra la siguiente cita de la *Historia de la provincia de San Nicolás de Michoacán* (1673) de fray Diego de Basalenque (1577–1651):

“Las Pascuas y los días muy solemnes ordenaron que todas las visitas acudiesen a la cabecera, y los de procesión trajesen sus cruces y ciriales, (...)”²⁵⁹

Las procesiones se llevaron a cabo en intervalos regulares – generalmente los domingos y días festivos después de la misa. Los indios se solían reunir delante de la portada de la iglesia conventual. Luego, el desfile avanzaba junto las bardas atriales de una capilla a otra, donde se hacían paradas para cantar los responsos, bailar, etc. La procesión procedía en sentido contrario a las agujas del reloj del Norte hacia el Oeste copiando así el movimiento del Sol, el movimiento que imitaban los ritos y ceremonias más sagradas de tiempos prehispánicos. A esta dirección de procesiones corresponde tanto la colocación de altares, como la decoración artística que adorna las capillas posas. Antes de la llegada de los españoles las procesiones tenían una significación cosmológica, es decir que servían para restaurar y luego garantizar la duración del mundo. Los indios solían hacer las procesiones dentro del recinto sagrado haciendo paradas en cada uno de los templos de *calpulli*, puesto que creían, que en el momento, cuando el desfile logró el último templo (que servía a la vez de punto de partida), se cerró el círculo, el movimiento de la procesión formó un cosmógrafo y el mundo fue restaurado.²⁶⁰

²⁵⁸ Fernández García, “La imagen del cielo en la arquitectura novohispana. Mantos, doseles y cortinajes”, 283.

²⁵⁹ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino*, 92. Véase Archive.org, “Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino: de Michoacan, del orden de N.P.S. Augustin”, <https://archive.org/stream/historiadepro03basagoog>, (consultada el 10 del agosto de 2016).

²⁶⁰ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 85; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 17, 23–24, 83; Florescano, *Memoria indígena*, 307–8; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 80.

La tradición mesoamericana de hacer las procesiones cosmológicas sobrevivió la conquista mezclándose con la tradición cristiana y creando nuevas formas y significaciones sincréticas. Según las investigaciones de etnólogos y antropólogos contemporáneos entre las comunidades indígenas resulta que, aun cuando estas festividades tomaban forma de nuevas fiestas cristianas, en realidad se superponían con las aborígenes y ello tanto en cuanto a las fechas, como en lo que se refiere a su significado.²⁶¹ Es decir que los indios han continuado celebrando sus festividades más importantes después de la conquista, tales como la celebración de la siembra y cosecha que diferían según las regiones y etnias como demuestran los calendarios litúrgicos del siglo XVII que se han conservado en el Fondo Franciscano de la BNAH.²⁶² Estos calendarios evidencian la práctica de los franciscanos consistente en la adaptación de las festividades cristianas a las antiguas celebraciones religiosas indígenas asociadas con la agricultura – sobre todo con el cultivo del maíz, la planta emblemática de la cultura mesoamericana. (Fig. 23)

Del estudio minucioso de estas fuentes escritas resulta que los calendarios litúrgicos estaban dominados por fechas y ciclos calendáricos de origen precolombino. Entre las festividades más significantes de origen prehispánico han permanecido: la fiesta del año nuevo (8 de febrero), celebraciones del equinoccio solar (21–22 de marzo) vinculados con las

²⁶¹ Broda de Casas, Gámez, y Báez-Jorge, *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*.

²⁶² *Memorias, inventarios y directorios de conventos*, BNAH–FF, vol. 47, 1282/B, “Calendario de fiestas durante el año y fiestas de ‘tlapalole’”, fols. 13–15v; 1284/C, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 80v–90; 1289/C, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 151–153; 1290/G, “Calendario de fiestas del convento”, fols. 163v–168; 1291/F, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 180v–184; 1292/C, “Fiestas de los barrios de la cabecera y pueblos circunvecinos”, fols. 225v–226; *Directorios de los conventos de Tecamachalco, Xochimilco y Calimaya, 1720–1723*, BNAH–FF, vol. 48, 1297/A, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 4–11v; 1299/E, “Calendario de fiestas en la cabecera y en los pueblos”, fols. 25–30; *Directorio del convento de Xiutepec [Jiutepec]*, BNAH–FF, vol. 50, 1301/B, “Fiestas en los pueblos de [Santa María] Tejalpa, Santa Ana Tezoyuca, San Luis Amatitlán, San Bartolomé Atlacholoaya, Asunción de Temimilcingo, San Mateo Tetecala, y San Francisco Zacualpan” fols. 2v–4v; 1302/D, “Calendario de fiestas del pueblo de San Gaspar y de la hacienda de Santa Rosa”, fols. 4v–9v; *Directorio del convento de Santa María de Nativitas de Tlaxcala, 1721*, BNAH–FF, vol. 52, “Las fiestas del pueblo durante el año”, fol. 3; *Directorio del convento de Atlixco, 1721*, BNAH–FF, vol. 53, 1304/A, “Fiestas de los pueblos: San Pablo Quacos [Cuachco], San Pedro, Magdalena Axocopan, la Trinidad San Juan Quacos [Cuachco], San Martín, San Diego Acapulco y San Jerónimo Coyula”, fols. 4–4v; 1304/D, “Fiesta titular de la cabecera, obligaciones del convento con el pueblo, recaudamiento de maíz y limosnas, calendario de fiestas del convento durante el año”, fols. 6v–9v; *Directorio del convento de Tlalmanalco, 1722*, BNAH–FF, vol. 54, 1305/H, “Calendario de fiestas del año”, fols. 46–60; *Directorio del convento de Tlalmanalco, 1723*, BNAH–FF, vol. 55, 1306/F, “Calendario de fiestas del año”, fols. 28–32; *Directorio del convento de Acatlan, 1723*, BNAH–FF, vol. 56, 1307; *Directorios de convento de Huichapan 1720 y 1748*, BNAH–FF, vol. 57, 1308/H, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 36–58; *Directorio del convento de Tulancingo*, BNAH–FF, vol. 58, 1309/D, “Fiestas, celebraciones y estipendios de las parcialidades de Santa Ana, San Antonio y [San Francisco] Jaltepec”, fols. 11–12; *Directorios de conventos, sermones, correspondencia con el comisario general, 1588–1793*, BNAH–FF, vol. 144, 4335/C, “Calendario de fiestas celebraciones durante el año, (...)”, fols. 6–15; 4337/C, “Calendario de fiestas durante el año y sus estipendios”, fols. 39–42.

rogativas para solicitar lluvias, el fin de la temporada seca (abril /mayo), la fiesta de la Santa Cruz (el 3 de mayo), los solsticios (21–22 de junio y 21–22 de diciembre) y la fiesta de la cosecha asociadas con el cultivo del maíz y finalmente la gran festividad de recordar a los muertos (del 29 de octubre hasta el 1 de noviembre).

Desde el punto de vista antropológico las procesiones servían para el mantenimiento y la unificación de las *communitas* indígenas posibilitándoles encontrarse en ocasiones de festividades ligadas con el año agrícola, que han regido y estructurado después de miles de años la vida de pueblos campesinos. La organización del atrio junto con cuatro capillas posas reflejaba la *imago mundi* de ambas culturas involucradas. Además, encarnaba la organización de las sociedades nahuas, así como el sistema calendario prehispánico. Así, los atrios han representado la forma viviente del calendario ritual y agrícola y posibilitaron su supervivencia, aunque en forma de festividades católicas, que sobrepusieron las prehispánicas.

5.1.5. Cruz atrial

La cruz atrial se encuentra, por lo general, en el corazón del espacio atrial en el eje de la iglesia conventual (Huejotzingo, Coyoacan, Actopan, Talnepantla). Cuando la iglesia fue construida más tarde, la cruz se puede hallar en el eje de la capilla abierta (Chimalistac) y en algunos casos fue trasladada y empotrada en la pared de la iglesia o claustro (Tepeapulco) o colocada en el patio del claustro (Tacubaya, Tezontepec, Alfayuacan) e incluso delante del atrio (Acolman, Oxtotipac, Temimilcingo, Cuauhtitlan).²⁶³ (Fig. 24)

La cruz atrial es una monumental cruz de piedra que mide desde uno hasta siete metros de altura y reposa sobre un pedestal circular o rectángulo. En cuanto a la decoración artística, las cruces atriales representan uno de los ejemplos más característicos del arte indo-cristiano. Su cuerpo está generalmente decorado por las *arma christi*,²⁶⁴ es decir por los instrumentos de la pasión de Cristo, en el cruzamiento de sus brazos se solía encontrar un relieve representando la cara de Jesús, la corona de espinas o tablilla con la inscripción I.N.R.I. (Metepec, Alfayuacan, Calpulalpan, Tlahuelilpan, Mixcoac, Jilotepec, Tepeapulco,

²⁶³ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 79; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 105; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 361; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 147–48.

²⁶⁴ Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 505–6; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 97, 214.

Mazatepec, Oxtotipac, Tlalnepantla, Tecamachalco, Tepotzotlan, Chalco, Tezontepec y Cuauhtitlan) y los brazos suelen ser terminados por las flores de lis o llamas.²⁶⁵ (Fig. 25)

La cruz atrial se solía encontrar originalmente en el eje de la iglesia conventual sobre el camino que conducía desde la puerta principal del atrio hacia la portada de la iglesia conventual. Resulta que la cruz atrial indicaba el centro del atrio, que tanto por su posición central, como por su decoración pasional refería a la pasión de Jesucristo y mostraba a los indígenas, que el tiempo de sus conquistadores es lineal y se gira alrededor de la vida y muerte de Cristo, cuyo acto redentor cambió el desarrollo de la historia y permitió la salvación de la humanidad. En el nivel simbólico la cruz atrial dirige también a la Nueva Jerusalén,²⁶⁶ lugar del Santo Sepulcro, destacando así el papel salvífico de la Iglesia católica. En breve, la finalidad de la cruz atrial desde la perspectiva cristiana era mostrar a los espectadores indígenas que el cosmos occidental se organizaba en derredor de la pasión de Jesucristo, cuya vida se encuentra al centro de la Historia de la Salvación.

Antes de la conquista los indígenas asociaban la cruz con el antiguo dios del fuego *Huehuateotl-Xiuhtecuhtli*,²⁶⁷ deidad, que se encontraba según sus creencias exactamente en el centro del cosmos, de donde partían los cuatro puntos cardinales. (Fig. 17) Los mexicas concebían el fuego como medio sol, cuya creación era uno de los primeros actos necesarios para que el universo tomara forma.²⁶⁸ En el centro de los centros ceremoniales nahuas había una plataforma de sacrificios gladiatorios, las cuales estaban destinadas a alimentar el Sol, no muy diferentes de las plataformas, sobre las cuales se levantaron después de la conquista las cruces atriales. Es probable, que hubiera una relación entre antiguo culto al dios del fuego y las cruces atriales aun después de la conquista como indica el hecho de que la cruz atrial se encuentra sobre el camino orientado en el eje Este /Oeste, que copia el movimiento del Sol, además del hecho de que los mayas suelen llamar este camino, que divide el espacio atrial en dos partes, de las cuales una simboliza la estación de sequías y la otra la de las lluvias, el sendero de fuego hasta hoy día. Así que desde la perspectiva indígena la cruz atrial se refería también a la creación del cosmos y al cambio crucial del año agrícola en Mesoamérica.

Luego, como indica la decoración de las cruces atriales más antiguas, que imitan los árboles (Huejotzingo, Zempoala), los nahuas podían asociar la cruz atrial también con el árbol cósmico. (Fig. 26) Los antiguos nahuas creían que entre la tierra y el cielo se hallaba un árbol

²⁶⁵ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 107; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 110–14.

²⁶⁶ Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 61–62; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 127.

²⁶⁷ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 104–8.

²⁶⁸ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 92, 187.

llamado *Xochicuauhitl* –árbol florido o árbol de la vida– un árbol multiforme que reunía las cualidades de diferentes plantas vegetales y producía alimentos variados. *Xochicuauhitl* representaba también el *axis mundi*, que unía el inframundo y el cielo con la tierra y simboliza el ombligo del mundo, donde se entrecruzaban las direcciones principales.²⁶⁹

La cruz atrial alude no sólo por su posición, sino también por su decoración y simbolismo a la vez a la cosmovisión y cosmogonía mesoamericanas –al culto del dios del fuego *Huehueteotl*, así como al árbol cósmico *Xochicuauhitl*– y las cristianas en forma de Nueva Jerusalén, Santo Sepulcro y la pasión de Jesucristo, siendo así una de las piezas más fascinantes de los conventos mexicanos del siglo XVI y ejemplo del sincretismo mexicano.

5.1.6. Iglesia conventual

La iglesia conventual ocupa el lugar prominente dentro del complejo conventual. Construida sobre el eje orientado de Oeste a Este marca la orientación de todo el complejo. Generalmente, está orientada del modo siguiente: mientras que la portada principal está situada al Oeste, la portada lateral da al Sur y el claustro adhería por su lado septentrional. Suele ser una construcción simple con únicos rasgos distintivos en forma del portal y la torre que –además de ostentar una decoración escultórica– puede ser decorada por la espadaña (una estructura mural que sobresale el edificio, suele abarcar las campanas y acabar en un pináculo)²⁷⁰ y pequeñas torres con almenas.²⁷¹

La iglesia conventual consta en todos los casos estudiados de una simple nave (Huejotzingo, Ixmiquilpan, Calpulalpan, Temimilcingo, etc.) (Fig. 27) Este tipo de iglesias se refería, por una parte, a la iglesia primitiva y ello por su simplicidad, por la otra a las tendencias reformistas y liberales de las órdenes misioneras. Además, hacían juego con la actividad de predicación, a la cual las órdenes mendicantes se solían dedicar no sólo en Nueva España, sino también en el viejo continente.²⁷²

²⁶⁹ Báez-Jorge y Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo*, 23–33; Florescano, *Memoria indígena*, 105, 302, 313; Freidel, Schele, y Parker, *Maya cosmos*, 53–58, 251–56.

²⁷⁰ *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 198.

²⁷¹ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 92; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 231; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 88–89; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombia, Venezuela y Ecuador.”, 307.

²⁷² Para las iglesias conventuales de México del siglo XVI véase Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 252–54; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 90; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombia, Venezuela y Ecuador.”, 138–42.

Si comparamos los templos principales de la cultura mesoamericana con la occidental en forma de iglesia cristiana y la pirámide templo, dos diferencias significantes salen a la luz: mientras que las iglesias tenían forma de grandes espacios abovedados para dar cabida a grandes congregaciones de gente de todas las clases sociales, las pirámides templo tenían aspecto de un pequeño templo situado en la parte superior de la pirámide escalonada, que servía de soporte para el santuario y era destinada sólo para los gobernantes, sacerdotes y víctimas de sacrificios.

Según Ch. Duverger el papel primordial de las iglesias conventuales novohispanas era representar una cueva, el lugar más sagrado de la mitología mesoamericana. En provecho de esta opinión hablan dos hechos: primero el acento sobre los sotocoros²⁷³ (la parte inferior del coro) que evocaban la oscura entrada a una cueva y segundo la decoración escultórica de portadas en forma del glifo precolombino *altepetl*.²⁷⁴ (Fig. 28)

Antes de la conquista, las cuevas estaban representadas por las entradas a los templos (o se podían encontrar físicamente bajo las pirámides templo, como en el caso de Teotihuacan²⁷⁵). Los mexicas concebían las cuevas como lugar de comunicación entre la superficie terrestre y el inframundo llamado *Tlalocan* y a la vez el almacén donde se guardaban los alimentos preciosos, las aguas fertilizantes y las semillas de todas las plantas usadas en la agricultura mesoamericana. Los nahuas describían *Tlalocan* como un lugar húmedo, oscuro, frío y recorrido por los ríos subterráneos, que fue concebido como una fuente de la riqueza cósmica y de la vida, de donde brotan el agua, las semillas y las plantas.²⁷⁶

Tlaloc pertenecía entre las deidades más veneradas del panteón mexica. Al fin y al cabo, el *teocalli* más importante del mundo mexica era el Templo Mayor situado en la capital azteca Tenochtitlan, en cuyo pico se ubicaban dos templos – uno destinado al dios tribal del pueblo mexica *Huitzilopochtli*, otro al dios de la lluvia *Tlaloc*. Su culto estaba ligado con el fin de la temporada de sequías, la siembra de maíz y petición de lluvias tan deseadas sobre la meseta central de México. Las festividades consagradas a *Tlaloc* eran más bien campesinas, celebradas por la gente común, que se dedicaba a la agricultura. Entre estas festividades destacó la fiesta *Huey Tozotli* (del 15 de abril hasta el 4 de mayo), que celebraba la llegada de

²⁷³ *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 400.

²⁷⁴ Según Ch. Duverger la iglesia la más famosa que tiene la portada labrada en forma del glifo *altepetl* que designa la entrada a una cueva es un pequeño templo que se encuentra en Angahuan en Michoacan. Duverger, *Agua y fuego*, 112.

²⁷⁵ Entre las imágenes más antiguas de la organización del mundo mesoamericano pertenece la cueva ceremonial, que se encuentra bajo la Pirámide del Sol en Teotihuacan y tiene forma de una flor de cuatro pétalos organizados de tal modo que simbolicen la división horizontal del mundo mesoamericano dividido en cuatro puntos cardinales y el centro.

²⁷⁶ Florescano, *Memoria indígena*, 305–6; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 73.

las lluvias y el inicio de las siembras, es decir el cambio crítico de las estaciones.²⁷⁷ Después de la conquista la fiesta cristiana de la Santa Cruz (3 de mayo) se superpuso sobre la antigua ceremonia *Huey Tozoztli*, aunque mantuvo muchos rasgos prehispánicos. Así, hasta hoy día los indígenas suelen llevar en ocasión de esta festividad los granos de maíz destinados para la siembra a las iglesias-cuevas para ser benditas y hacer rituales de petición de la cosecha abundante y llegada de la lluvia a los cerros sagrados entre los pueblos indígenas.²⁷⁸

Según las creencias mexicas, las pirámides templo representaban una encarnación de la Montaña de los mantenimientos (también Cerro de los mantenimientos), en nahuatl *Tonacatepetl*,²⁷⁹ el símbolo de los orígenes y de la creación de los tres niveles del cosmos. Encontrándose al pleno seno de los *altepetl* las pirámides templo constituían un verdadero *axis mundi* de los centros ceremoniales mexicanos, un lugar privilegiado del cosmos vinculado con las cuatro direcciones principales del espacio horizontal y a la vez los tres niveles del espacio vertical: el inframundo, la tierra y el cielo^{que} une el mundo de los hombres con el mundo de los dioses.

Hemos visto que las pirámides templo encarnaban la estructura vertical del cosmos. Los mesoamericanos creían, que en el plano vertical el cosmos se dividía en la tierra y el más allá, es decir el inframundo y el cielo. Mientras que la entrada a la pirámide junto con el sótano representaban el inframundo, la tierra estaba incluida de manera natural, (sin embargo su importancia podría ser subrayada por la presencia de la estatua de la diosa de la tierra *Tlaltecuhli*,²⁸⁰ que solía colocarse en una posición horizontal en el suelo delante de la pirámide), el cuerpo de la pirámide escalonada simbolizaba los trece estratos celestes y ello junto con el templo que –encontrándose en su parte superior– encarnaba la morada celestial de la deidad, a la cual estaba dedicado.²⁸¹

Los mexicas creían que la tierra se comunicaba con los mundos del más allá –donde residían las almas de los difuntos– a través de las cuevas que servían para bajar al inframundo. Resulta que las pirámides templo estaban ligadas también con el culto de los ancestros. El culto a los ancestros fue primeramente el culto a los muertos, una forma de recordar a los miembros fallecidos de la familia y unir a los antepasados con las nuevas generaciones, que se volvió con el transcurso de tiempo una herramienta de legitimar la posesión de la tierra y la

²⁷⁷ Florescano, *Memoria indígena*, 103–5, 316, 330–33.

²⁷⁸ *Ibid.*, 310–13; Barba de Piña Chán y Rivas Castro, *Las representaciones de los astros*, 140.

²⁷⁹ Florescano, *Memoria indígena*, 80–83; Freidel, Schele, y Parker, *Maya cosmos*, 59–75; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 93.

²⁸⁰ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 114–15.

²⁸¹ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 110–11.

posición de la élite gobernante. La idea de *terra patria* configuró el derecho de propiedad sobre el territorio y además constituyó el vínculo de identidad de los *altepetl*. Es decir que el derecho de las nuevas generaciones, al igual que la sucesión dinástica de los gobernantes y justificación del orden existente, estaban respaldados por la antigüedad y por ende por los ancestros. El culto de los ancestros estaba estrechamente ligado con el culto a los bultos de flamas (bultos cubiertos de tela o cuero que contenían reliquias de los antepasados) – una práctica extendida por toda Mesoamérica. El culto a los bultos, en nahuatl *tlaqimilolli* (en nahuatl, “lo que está envuelto”), estaba vinculado con las ceremonias dedicadas a los orígenes del cosmos, el principio de los reinos y del culto a los dioses – ancestros divinizados. Además, en cada pueblo o *altepetl* existía un culto al ancestro fundador del pueblo que se solía llamar *altepetlyyolo*, es decir “corazón del pueblo”.²⁸² Resulta que las pirámides templo simbolizaban no sólo la Montaña de los mantenimientos, una cueva sagrada, sino también todo el pueblo – el *altepetl*.

El glifo *altepetl* es un difrasismo, que significa literalmente “la montaña llena de agua”, pertenece entre los conceptos culturales más importantes de Mesoamérica y designa a la vez una entidad étnica como territorial. Este concepto se utilizaba no sólo para designar los pueblos, sino también sus templos; y entre otras cosas, hace alusión a la importancia del agua y la imagen del mundo mesoamericana. Es que, antes de la llegada de los españoles los nahuas llamaban a su país *Cem Anahuac*, lo que se puede traducir literalmente como “tierra (o totalidad) rodeada de agua”.²⁸³ Cabe subrayar que esta idea realmente encaja las condiciones geográficas del territorio conocido por los nahuas de aquel entonces, ya que el pueblo mexicana vivía sobre la Meseta Central que estaba rodeada por los océanos a ambos lados.

Después de la conquista el culto al ancestro fundador del *altepetl*, fue sobrepuesto por el culto al santo patrono fundador del pueblo – cada iglesia siendo consagrada a un santo, en cuyo honor se han celebrado una vez al año festividades solemnes. El propósito de estas suntuosas fiestas era congregar a toda la gente del pueblo, conmemorar su fundación y el otorgamiento de sus tierras. Desde la perspectiva de la antropología estas fiestas deberían fortalecer la identidad comunitaria del pueblo reviviendo a los ancestros fundadores y la memoria ancestral; en breve unir a los habitantes del pueblo con independencia de la edad, el sexo, la ocupación y el estatus social, y ello a través de la figura del santo patrono y las festividades ligadas con ella, que interiorizaban en la *communitas* los valores relacionados con

²⁸² Florescano, *Memoria indígena*, 180–92.

²⁸³ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 89.

el antiguo culto a los ancestros, el trabajo comunitario, el amor a la milpa y la defensa de la tierra.

La creencia de que el tiempo corre en ciclos, y por lo tanto se debe constantemente restablecer y renovar, contribuyó al hecho de que las culturas nahuas eran en gran medida ceremoniales, es decir que hacían hincapié en los rituales religiosos de carácter público. La exteriorización del culto se relacionaba con la estratificación social. Acabamos de ver que la pirámide templo era un lugar exclusivo, que representaba una imagen del mundo precolombino, adonde podían pisar sólo las élites indígenas. Es decir, las pirámides templo servían de herramientas de estratificación social. Ésta práctica correspondía a la organización de las sociedades nahuas formadas de la gente común que había sido dominada por las clases de sacerdotes, guerreros y gobernantes, quienes controlaban todos los asuntos religiosos, económicos, políticos, sociales y artísticos.²⁸⁴

Aunque las iglesias están destinadas, a diferencia de los templos prehispánicos, a las grandes multitudes de gente y ello sin diferencias sociales, en tiempos de la evangelización de la población nativa de la Nueva España desempeñaron también un papel estratificante funcionando como herramienta de conversión. Es que en el simbolismo cristiano cada portada, principal o lateral, desempeña el papel de *porta coeli*, es decir la puerta al cielo representada por la iglesia. Esta puerta separa de manera simbólica a los réprobos (los indios paganos), de los bienaventurados (los misioneros, los españoles y la élite indígena) en el día del juicio final. De esta manera los misioneros lograron crear mediante la arquitectura conventual una imagen material del día de la sentencia, siendo prohibida la entrada de los indios paganos al interior de los templos católicos.

Desde la perspectiva antropológica las puertas constituyen un espacio liminal, cuya tarea es separar los espacios y gentes de diferentes estatus – el espacio sagrado del espacio profano y los paganos de los cristianos. Así, a principios de la evangelización, la iglesia fue destinada exclusivamente a los cristianos representados por los misioneros, los españoles y la aristocracia indígena, mientras que los indios paganos, catecúmenos y neófitos no podían entrar y tenían que quedarse fuera de ella. Gracias a la arquitectura conventual la diferencia entre los paganos y los cristianos surgía literalmente dicho físicamente, en el nivel material. Mientras que a los indios paganos, catecúmenos y neófitos, quienes se encontraban en la fase liminal (es decir que no pertenecían ni al mundo de sus ancestros, ni al de sus conquistadores)

²⁸⁴ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 129; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 110–11; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 164–65.

fue destinado el espacio atrial, a los cristianos fue reservada la iglesia. De esta manera los cristianos se mostraban como *estructura*, es decir una sociedad jerarquizada que tenía acceso a lo divino, y por ende, al poder, dado que podía entrar en contacto con Dios e influenciar así el destino del hombre y del mundo, mientras que los indios representaban una *communitas*, es decir una sociedad homogénea sin acceso a lo sagrado y el poder, que necesitaba, además, el liderazgo de los misioneros y españoles junto con las élites indígenas. Es decir, que la arquitectura conventual debería despertar en los indios –además de introducirles en la cosmovisión cristiana– el sentimiento de separación, que tuviera que motivarlos (junto con el deseo natural de superar los límites y seguir sus gobernantes) a convertir e integrarse así en la sociedad *estructurada* y al mismo tiempo legitimar la posición de los misioneros y españoles.

Después de la conquista, los portadores mayores de las ideas occidentales sobre la imagen del mundo cristiano se volvieron –además de la palabra en forma de predicación–, las bellas artes. Si tomáramos en cuenta, que antes de la llegada de los españoles, los mexicas utilizaban la escritura pictográfica, resulta que la imagen les servía de portador de información principal y por ende natural, por lo cual la decisión de los misioneros de comunicarles las ideas principales de la fe mediante el arte fue la más apropiada. Al fin y al cabo, representar la imagen del mundo cristiano y reflejar el orden celeste es la tarea principal del arte cristiano. Así, cada iglesia simbolizaba el cielo y su organización, al igual que la disposición horizontal del mundo occidental dominado por el eje Este /Oeste, que dotaba el espacio de una dimensión temporal, desarrollándose desde la creación del mundo hasta el juicio final. Es decir que el propósito de las iglesias cristianas era introducir a sus visitantes indígenas a la cosmovisión cristiana y, al mismo tiempo, a la Historia de la Salvación, funcionando, además, como una herramienta de estratificación social y por ende evangelizadora.²⁸⁵

5.1.7. Claustro

El claustro es un edificio sencillo de plano simétrico y regular, de dos plantas –planta baja y planta alta– que tiene varias entradas, de las cuales la principal da al espacio atrial y se llama portería. En el centro del claustro se suele encontrar una fuente o un pozo de agua, en el que se confluyen cuatro caminos y que está ajardinado. Mientras que la planta baja servía para la

²⁸⁵ Fernández García, “La imagen del cielo en la arquitectura novohispana. Mantos, doseles y cortinajes”, 284–303; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 90.

vida social de los monjes –por aquí se encontraban la sala capitular (banda este), el calefactorio, el refectorio y la cocina (banda sur) junto con las áreas de servicio como una cilla o bodega (banda oeste) –, en la planta alta se solían ubicar las celdas destinadas no sólo para los monjes, sino también para los visitantes, y en caso de grandes o importantes conventos también una prelatura y biblioteca. (Fig. 29) El claustro bajo con el claustro alto se comunicaban por una escalera monumental generalmente ubicada al Sur.²⁸⁶

Muy interesantes desde el punto de vista arquitectónico es la portería,²⁸⁷ que adquirió en la Nueva España nuevas formas. Generalmente, se trata de un vestíbulo en forma de una estructura abovedada abierta por unas arcadas al espacio atrial y anexo al muro occidental del convento, que sirve de entrada al claustro (Atlixco, Huaquechula, Huejotzingo, Epazoyucan, Actopan, Calpulalpan, Tacubaya, Coyoacan, Azcapotzalco). (Fig. 30) Algunos autores –como el destacado historiador del arte M. Toussaint o el fundador del IEE R. García Granados–²⁸⁸ identificaban las porterías con las capillas abiertas, sin embargo esta opinión es válida solamente en los casos cuando hay un mobiliario arquitectónico necesario para la eucaristía en forma de un altar o incluso un púlpito (Cuernavaca, Jilotepec, Tlalnepantla, Zinacantepec, Yecapixtla, Otumba). (Fig. 31) En contra de esta opinión hablan los dos siguientes hechos: no sólo las porterías suelen carecer del uso litúrgico, sino también suelen ser orientadas hacia diferentes rumbos, mientras que las capillas de indios son orientadas siempre hacia el poniente, lo que impide su identificación con las capillas abiertas. Por estas razones considero, que estos vestíbulos servían más bien como lugares de espera y confesión.

La portería es un espacio liminal que se halla al borde de dos mundos diferentes. En este caso del mundo de los laicos obligados a esperar en su sombra para poder entrar al claustro y el mundo de los monjes encerrados detrás de sus paredes. Cabe preguntar ¿cuál es la función de estos espacios? En los espacios liminales se puede encontrar la gente de diferentes condiciones sociales, en este caso, por ejemplo, los viajeros españoles con los indígenas locales o de visitas remotas, los religiosos con los laicos, los ricos con los pobres, etc. Estas áreas fronterizas suelen ser acompañados por un programa iconográfico específico y /o proveer el espacio-tiempo para los rituales de paso.

²⁸⁶ Cómez Ramos, *Arquitectura y feudalismo en México*, 79; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 17, 72; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 392–97; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 23–24; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 307–8.

²⁸⁷ *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 352.

²⁸⁸ García Granados, *Capillas abiertas*, s.p.; Toussaint, *Arte colonial en México*, 12–14.

En este lugar cabe destacar, que, mientras que en el pasado prevalecía la opinión que el interior del claustro estaba determinado a la vida propia y espiritual de los monjes, considero, como expone R. E. Phillips,²⁸⁹ que los claustros estaban abiertos a todos los habitantes de la Nueva España del siglo XVI, quienes solían participar en las procesiones religiosas, que se celebraban tanto en los atrios, como en las iglesias y claustros. Es posible, que la opinión acerca del carácter cerrado de los monasterios, (que predomina en la literatura especializada hasta hoy día), surja de la comparación de los monasterios medievales y modernos con los contemporáneos, que están con frecuencia cerrados a laicos. Del estudio del programa iconográfico de los conventos, que visité durante mi investigación, resulta que alrededor del claustro se solían escenificar las procesiones durante las cuales se hacían paradas en las cuatro estaciones del claustro. Desde este punto de vista, las capillas posas podrían ser una mera extensión de la tradición de origen europeo. Cuestión, la cual discutiré en uno de los siguientes subcapítulos.

5.2. Del convento al hombre

Debido a la barrera lingüística, que se extendió después de la conquista entre los habitantes nativos y los misioneros, que habían llegado a la costa mexicana desde el otro lado del Océano Atlántico, la imagen se convirtió en un medio ideal para salvar las dificultades de comunicación entre los misioneros y los indios y transmitir los mensajes a la población que había sido acostumbrada registrar su historia mediante la escritura pictográfica, plasmando la cosmovisión cristiana junto con las categorías fundamentales de la cultura occidental.

5.2.1. El programa iconográfico

La decoración artística de los conventos mexicanos consiste en pinturas murales que suelen adornar las paredes interiores de la iglesia conventual, del claustro, de la portería, de las capillas abiertas y posas; y luego en relieves escultóricos –generalmente labrados en bajo relieve– que ornamentan en primer lugar las fachadas enteras o sólo las fachadas de las

²⁸⁹ Phillips, “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”.

iglesias y capillas, las cruces atriales, pilas bautismales, púlpitos, fuentes, columnas y pilastras, arcos y finalmente las jambas de las puertas y ventanas.

La decoración pictórica está distribuida en programas iconográficos estandarizados de acuerdo con el espacio y los espectadores, que los veían. El claustro junto con la iglesia conventual suelen ser decorados por los temas del Nuevo Testamento, concretamente por los siguientes ciclos, que se suelen cruzar y complementar: cristológico, mariano y hagiográfico representando el santoral católico (sobre todo a los santos de la orden dada). Estos programas servían de *exemplum* y para la meditación de los monjes. Sin embargo también tenían uso didáctico y procesional.

Como ejemplo del ciclo cristológico (Zinacantepec, Metztlán, Atotonilco el Grande, Tezontepec, Cholula, Huejotzingo, Tepetlaoztoc, Cuernavaca, Acolman, Totolapan, Tlayacapan, Yecapixtla, etc.)²⁹⁰ tomaremos el caso del exconvento agustino de San Andrés Apóstol de Epazoyuacan en Hidalgo²⁹¹, ya que se trata del conjunto pictórico de más elevada calidad y expresión del siglo XVI que se ha conservado hasta hoy día. Las pinturas al óleo son policromadas y decoran tanto el claustro alto, como el claustro bajo. El tema dominante es el *Ciclo de la Pasión* acompañado por el *Ciclo de la Resurrección y Ascensión*, y luego los ciclos marian (Ixmiquilpan, Culhuacan, Tepeapulco, Tetela del Volcán, Tlayacapan, Totolapan, Acolman, Calpan, Huaquechula, Acatzmgó, etc.) y hagiográfico (Tetela del Volcán, Oaxtepec, Ixmiquipán, Culhuacan, Tepejí del Río, Tula de Allende, Tepeapulco, Zacualpan, Tlayacapan, etc.). El claustro bajo presenta en cuatro nichos (en cada costado del claustro): el *Ecce homo*, la *Calle de la Amargura*, el *Calvario* y el *Descendimiento*. Luego tenemos: el *Descendimiento*, el *Calvario* y la *Última Cena*, en el muro meridional; la *Calle de la Amargura*, *Jesús a la columna*, el *Rey de Burlas*, el *Beso de Judas* y la *Oración del Huerto*, en el muro meridional y, finalmente, el *Noli me Tangere*, la *Bajada a los Infiernos*. (Al ciclo cristológico lo acompañan y subrayan las decoraciones de la antigua sacristía, en la que se repiten algunos de los temas). (Fig. 32) El ciclo mariano²⁹² va acompañando el ciclo

²⁹⁰ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 178–84; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 101–45.

²⁹¹ El exconvento de San Andrés Apóstol de Epazoyuacan en Hidalgo fue construido entre 1550–1570. La evangelización de la población local fue emprendida por los franciscanos. Sin embargo, en 1540 el asentamiento fue asignado a la orden agustina. Fernández, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, 247–54; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 109, 618; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 122–23.

²⁹² Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 230–33; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 146–55.

crisológico, por ejemplo aquí está plasmado el *Tránsito de la Virgen* que se encuentra sobre la puerta en el claustro bajo. (Fig. 33)

Un buen ejemplo del ciclo hagiográfico se ha conservado por ejemplo en el exconvento dominicano de Santo Domingo Guzmán de Oaxtepec en Morelos,²⁹³ cuyo claustro bajo ostenta pinturas monocromáticas que representan a los siguientes santos vinculados con la Orden de los Predicadores reconocibles según sus atributos: *Santo Tomás de Aquino*, el doctor de la Iglesia y segundo santo más importante de la orden, *Santa Rosa de Lima*, la primera santa del Continente Americano, *Santa Catalina de Siena*, *San Vicente Diácono*, *San Andrés*, hermano de San Pedro, apóstol y mártir de la fe cristiana, *San Pedro Mártir de Verona*, mártir dominico, *San Esteban*, protomártir y el primer santo consagrado por los apóstoles, *San Antonio de Florencia*, *San Vicente Ferrer*, ambos grandes predicadores dominicos, *Santiago el Mayor*, hermano de Juan, primo de Jesús y apóstol de España, *Santa Lucía*, *San Pedro*, la piedra angular y fundador de la Iglesia, *San Francisco de Asís*, fundador de la orden franciscana, *San Pablo*, apóstol, *Santa Catalina de Alejandría*, mártir y patrona de la filosofía, *San Felipe*, apóstol y por último, la imagen de una santa que por carecer de atributos no pude identificar; es posible, que se trate de una de las siguientes santas vinculada con la orden: *Santa Rita de Casia*, *Santa Catalina de Ricci* o Santa Inés de Montepulciano. (Fig. 34)

Los espacios destinados a la evangelización de los indios como la capilla abierta y las capillas posas suelen ostentar además de los temas del Nuevo Testamento, otros asuntos como son los temas escatológicos (Actopan, Calpan, Huaquechula, Huejotzingo) o apocalípticos (Actopan), los pecados capitales (Actopan) y escenas infernales (Actopan), también los temas del Antiguo Testamento como es el ciclo de la creación (Actopan). El fin de este programa iconográfico era didáctico y evangelizador.

Los programas iconográficos, que acabo de presentar, acompañaban los símbolos de la orden, de la Corona española y del pueblo local; así mismo, incluían los monogramas de la Virgen y de Cristo y los retratos del donante. En cuanto a los símbolos de las órdenes misioneras, se encuentran los símbolos de los franciscanos formados por el cordón y el escudo franciscano con cinco uvas simbolizando las llagas de Cristo (Fig. 35); entre los atributos de sus hermanos dominicos destaca un perro y el escudo dominicano en forma de una cruz flordelisada sobre campo de plata y sable (Fig. 36). Finalmente, se presentan las insignias

²⁹³ El exconvento de Santo Domingo Guzmán de Oaxtepec en Morelos fue construido entre 1560-1580. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 110, 640; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 123.

agustinas, entre las cuales sobresale el escudo agustino con el corazón traspasado por la flecha (Fig. 37). La finalidad de estas imágenes era hacer propaganda del clero regular, así como del estado y sus representantes destacando su papel salvífico y civilizador.

Las escenas particulares están delimitadas por la pintura “a lo romano” o por una gruesa línea negra a la manera prehispánica.²⁹⁴ (Fig. 38) La pintura a lo romano es un término de procedencia novohispana, que designa los grutescos en forma de frisos decorativos, que contienen pinturas de flores y guías vegetales, animales tanto naturales como fabulosos, acompañados de jarras, guirlandas y angelitos. Estos elementos corren por encima y abajo de las representaciones mayores. Adicionalmente, y en especial en los claustros, aparecen en la parte superior de las pinturas murales las inscripciones de pasajes bíblicos –en forma de mayúsculas o versalitas– que separan los murales de la bóveda. Algunas pinturas contienen *filacteria* (cinta con inscripciones), que concretan tanto el tema de la pintura, como su mensaje. Las bóvedas suelen ser decoradas con pinturas imitando los artesones renacentistas. (Fig. 39)

La decoración pictórica suele ser monocromática, (Fig. 40) eventualmente acompañada de toques de un color local, aunque hay casos cuando ésta es policromática. (Fig. 34) Los colores son, por lo general, de origen vegetal y mineral, de procedencia mexicana. Los colorantes mexicanos eran tan populares que tanto los pintores españoles como los indios debían aprender el proceso de preparación de los tonos, como lo demuestran, por ejemplo, las ordenanzas del Gremio de los Pintores y Doradores de la Nueva España (1557), promulgadas en México en 1589 y publicadas en *Arte colonial del México* (1948), del historiador del arte mexicano Manuel Toussaint.²⁹⁵ En cuanto a la realización de la decoración pictórica prevalece la técnica al temple, (Fig. 32) a pesar de que en casos singulares se usó también la técnica al óleo. (Fig. 34)

En la decoración escultórica prevalecen los siguientes motivos: símbolos de la Pasión de Cristo, que decoran las cruces atriales, los motivos geométricos, animales y vegetales, cordones, escudos de los pueblos y de las órdenes, monogramas de la Virgen y de Cristo e imágenes de la Virgen y de los Santos. Una fuerte característica de la ornamentación escultórica hecha por los escultores mexicanos es la técnica del relieve bajo, que incluso podría denominarse de relieve plano, puesto que el corte es casi tan plano como el fondo, que tiende

²⁹⁴ Duverger, *Agua y fuego*, 42; Tovar de Teresa, *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*, 33; *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 384.

²⁹⁵ Las *Ordenanzas de Pintores* tienen veintiún artículos relativos a la actividad artesanal, cuestiones técnicas y administrativas. Toussaint, *Arte colonial en México*, apéndice III, 220-226.

a reducir el realismo y en cambio resalta la estilización. El investigador norteamericano J. McAndrew suele llamar esta técnica escultórica de origen prehispánico “cortador de galletas”.²⁹⁶

La decoración artística en forma de pinturas murales y relieves escultóricos fue realizada por artistas indígenas, que sacaron provecho tanto de sus conocimientos previos a la conquista, como los nuevos adquiridos en las escuelas fundadas por los misioneros. En la decoración artística de los conventos mexicanos del siglo XVI se nota una fuerte influencia del arte español, flamenco e italiano. En cuanto a los estilos artísticos, prevalece la influencia renacentista y de estilos españoles en forma del mudéjar y plateresco. Como modelos para las pinturas y relieves servían sobre todo las ilustraciones de libros europeos y las obras de tratadistas europeos – sobre todo de arquitectos italianos con Sebastián Serlio²⁹⁷ (1475–1554) a la cabeza. También es muy probable, que los artistas indígenas elaboraran sus propios muestrarios, que circulaban entre ellos, no obstante, no se han conservado hasta la actualidad.

En lo que refiere a los encargantes de la decoración artística de la arquitectura conventual, éstos fueron las órdenes misioneras, quienes cooperaron con frecuencia con caciques indígenas locales. Como ejemplo tomaremos la pintura mural, que se ha conservado en el exconvento agustiniano de San Nicolás Tolentino de Actopan en Hidalgo.²⁹⁸ El mural policromado se encuentra en el claustro bajo en la parte septentrional a la izquierda desde la entrada a la escalera monumental. En el mural aparecen los indígenas Juan Inica de Actopan y don Pedro de Izcuincuitlapilco (caciques de estas poblaciones), ambos vestidos en *tilmas* de color blanco, con el fray Martín de Asebeido a la cabeza. Mientras que el fraile era el director del programa iconográfico, los caciques participaron en la fundación del convento. Todos ellos están arrodillados venerando la imagen de un Cristo crucificado, colocado sobre un altar. La pintura tiene como objetivo narrar la historia del establecimiento y construcción del convento de Actopán por el fraile director y los patronos indígenas. (Fig. 41)

²⁹⁶ McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 200.

²⁹⁷ Sebastián Serlio fue un arquitecto y tratadista, que influyó de una manera significativa la arquitectura del siglo XVI y XVII. Ricard, *La conquista espiritual de México*, 313; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 77–80, 185.

²⁹⁸ La decisión de construir el exconvento agustiniano de San Nicolás Tolentino de Actopan en Hidalgo, cayó en la sexta reunión de la Orden de San Agustín, que tuvo lugar en 1548 siendo el provincial de la orden Alonso de la Veracruz. La fecha de la fundación se encuentra escrita en la pared de una de las celdas conventuales. El convento fue realizado entre los años 1550–1570. Brenišínová, “Význam představ o konci světa v procesu dobývání a kolonizace Ameriky”, 110; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 68; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 115; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 173; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.”, 18; Toussaint, *Arte colonial en México*, 40.

5.2.2. Cosmovisión y cosmogonía

Después de 1519 una nueva cosmovisión y cosmogonía empezaron a penetrar el territorio del México antiguo apenas descubierto. Era la cosmovisión occidental –que se había formado durante milenios a partir de mitos y leyendas egipcias, sumerias y grecorromanas a los cuales se añadieron posteriormente también los textos y leyendas bíblicos y apócrifos– y que iba penetrando la mente de los habitantes nativos de la Nueva España y sus hijos. La imagen del mundo cristiano, promovida por los misioneros a través del arte conventual, inundó la mente de los indígenas que se iba llenando poco a poco de las imágenes de dioses cristianos, santos, ángeles y diablos, así como por las nuevas ideas sobre la organización y orden del universo y la posición del hombre dentro de éste.

La cosmovisión cristiana es el tema de las representaciones del *Juicio Final*, de estas composiciones del arte cristiano, la más compleja la encontramos en el atrio de (Actopan, Calpan, Huaquechula), y en el interior del claustro (Acolman, Actopan, Ixmiquilpan). Esta disposición demuestra que este tema servía tanto para la evangelización de los indios, como para la propia contemplación de los misioneros. Además, su representación se utilizaba también durante las procesiones, que se solían hacer tanto en los atrios, como en los claustros.

Las representaciones del *Juicio Final* que se encuentran en el atrio –siendo escultóricas en caso de los exconventos franciscanos de Calpan y Huaquechula o pictórica en caso del exconvento agustiniano de Actopan– estaban destinadas a los ojos indígenas y comparten muchos elementos iconográficos, así como la composición y su distribución en tres bandas horizontales.²⁹⁹

Todas las representaciones del *Juicio Final*³⁰⁰ representan a Jesucristo, cuya figura divide la imagen del mundo en dos mitades simétricas, es decir que representa el *axis mundi*, el eje del cosmos que une la superficie terrestre con los mundos del más allá. La imagen de Cristo está ubicada siempre en la parte superior de la composición, por lo cual Jesucristo figura como agente de toda la acción y así lo indican los gestos y las miradas concentradas en él. Jesucristo está siempre representado como *Maiestas Domini*,³⁰¹ es decir Cristo en

²⁹⁹ A las representaciones del *Juicio Final* me dediqué en mi tesis de máster. Brenišínová, “Význam představ o konci světa v procesu dobývání a kolonizace Ameriky”.

³⁰⁰ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 2015–2206; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 206–13; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 509–11. La representación del *Juicio Final* desde los comienzos del arte cristiano hasta la actualidad se aborda en la excelente monografía del historiador del arte checo Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*.

³⁰¹ Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 48; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 90–92, 213–24.

Majestad, rodeado de ángeles³⁰² e intercesores (y en algunos casos de los santos y los justos), y presentado como el señor y juez soberano de todo el mundo. Mientras que a su mano derecha aparecen los bienaventurados a la izquierda están presentes los réprobos, en el caso de Calpan y Huaquechula están representados en forma simbólica – los primeros aparecen en forma de flor de lis,³⁰³ los segundos como espada.³⁰⁴

Todas las representaciones del *Juicio Final* están divididas en tres bandas horizontales. Mientras que la banda superior está reservada al cielo, la inferior representa el infierno y la mediana simboliza la tierra. Este tipo de representación surge de la tradición cristiana según la cual el mundo estaba dividido en el plano vertical en la superficie terrestre y el más allá, es decir en el cielo, la tierra y el infierno (al cual se añadieron con el transcurso del tiempo el purgatorio y los limbos) y su objetivo era presentar a los indígenas la cosmovisión cristiana.

Todas las imágenes del *Juicio Final* representan el *Cielo*.³⁰⁵ Éste está representado como un lugar celeste que se halla en lo alto, encima de las nubes y la bóveda celeste, en cuyo centro se encuentra Dios alrededor de quien están distribuidos –en función de su jerarquía– los ángeles, santos y justos. En el cielo dominan la paz, la armonía y el orden, la gente vive por aquí libre de preocupaciones mundanas y lazos familiares y disfruta de la escucha de la música angélica, así como de la “visión beatífica”, es decir de la visión beata de Dios.³⁰⁶ (Fig. 42)

Antes de la llegada de los españoles, los mexicas concebían el cielo como una morada de dioses inmortales y jerarquizados. Resulta, que la idea del cielo no difería tanto de la idea occidental. La diferencia más grande consistía en el politeísmo de la religión mexica, mientras que el cristianismo es monoteísta. El cielo se llamaba *Ilhuicatl* y se dividía, por lo general, en trece planos. (El número de esferas celestes podría variar según etnias). Las diferentes capas del cielo fueron habitadas por deidades, y eso en dependencia de su rango y posición en la jerarquía celestial. Así que, se suponía que en el decimotercer cielo llamado *Ilhuicatl-Omeyocan*, el más alto, vivía la dualidad suprema y creaora *Ometeotl* compuesta por la pareja de dioses *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*. El tercer estrato celeste *Ilhuicatl-Tonatiuh*, cuyo símbolo era un águila, estaba reservado al dios del Sol *Tonatiuh*, el dios amarillo. El tercer cielo,

³⁰² Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 24–26; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 282–373; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 441–44.

³⁰³ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 214; Impelluso, *Nature and Its Symbols*, 85; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 514.

³⁰⁴ Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 489–90; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 154–55.

³⁰⁵ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 156; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 464–66.

³⁰⁶ Wobeser y Vila Vilar, *Muerte y vida en el más allá*, 146–51.

asociado con el occidente, estaba destinado a los guerreros y mujeres que murieron durante el parto. (Mientras que la parte oriental fue designada a los hombres, las mujeres residían en la parte occidental). En el undécimo estrato celeste vivían los otros dioses. El cielo *Tlalocan* fue destinado a *Tlaloc*, el dios de la lluvia, adonde se fueron después de su muerte las personas que habían muerto en contacto con el agua o padecieron de alguna enfermedad asociada con este elemento. Finalmente cabe mencionar el *Chichihualcuahco* que fue destinado exclusivamente para los niños pequeños.³⁰⁷

Muy interesante desde la perspectiva indígena es el motivo del sol, que aparece por encima del Arcángel Miguel. Aunque nos encontramos con el motivo del sol en las pinturas del *Juicio Final*, por lo general, corresponde a la imagen del sol a la derecha, el motivo de la luna a la izquierda, que aquí está ausente. Se podría tratar también de uno de los signos del Día del Juicio en forma del eclipse, como se dice en la Biblia: “Este día el sol se apagará, la luna dejará de brillar y las estrellas no dará la luz” (Isaías 13:10). Sin embargo, el motivo del eclipse se suele plasmar en el arte cristiano más bien mediante la imagen de los ángeles portando la antorcha. Desde la perspectiva nativa, podría ser una alusión al cielo del dios del sol *Ilhuicatl Tonatiuh*, al el cual se iban después de su muerte los guerreros. Además, una representación tal tendría su lógica también en términos del cristianismo, porque el sol³⁰⁸ es un símbolo de la justicia y el Arcángel Miguel es un líder de los ejércitos celestiales.

El *Infierno* está representado sólo en las pinturas del *Juicio Final* encargadas por la Orden de San Agustín (Acolman, Actopan). En los casos de las representaciones franciscanas (Calpan) está figurado simbólicamente mediante la escena de la *Resurrección de los muertos* y la superficie terrestre. Mientras que la imagen del *Cielo* está siempre claramente delimitada, ya sea por las nubes o la cinta de inscripciones, el *Infierno* está siempre plasmado como si hiciera parte de la tierra. Tal representación corresponde a la cosmovisión cristiana, según la cual el infierno se encuentra en algún lugar sobre la superficie terrestre, o debajo de ella. (Fig. 43)

Es curioso, que ambos mundos del más allá fueron siempre figurados como si fueran lugares de existencia real y que, además, se encuentran en el constante intercambio. Es que la gente, que vivía en la Nueva España del siglo XVI no entendía el cielo y el infierno como meras abstracciones e incluso creía, que la frontera entre el mundo terrestre y los mundos del

³⁰⁷ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 95–96, 151–66, 177–78; Anchondo Pavón, “Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las adiciones y el apéndice a la postilla de fray Bernardino de Sahagún”, 99.

³⁰⁸ González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 1995, 312–13; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 548–49.

más allá se podía cruzar como demostraban, al fin y al cabo, los casos de apariciones de Santos, ángeles y diablos tomando como el ejemplo más famoso el culto de la Virgen de Guadalupe.³⁰⁹ La tierra fue representada como un lugar de la existencia humana que estaba sujeta al ciclo de la vida y muerte, es decir un lugar de la existencia fugaz y temporal, –como indica el motivo de la *Resurrección de los muertos*– a diferencia del infierno o cielo cuya existencia es eterna. (Fig. 44)

Tampoco la idea occidental de la tierra fue ajena a los mexicas. Antes de la conquista, la tierra se llamaba *Tlaticpac* y fue percibida como un lugar donde vivían los hombres, cuya existencia era temporal. El lugar que separa el cielo y el inframundo del mundo terrenal y en el cual convergen las fuerzas naturales con las sobrenaturales. La tierra fue simbolizada a través de la imagen de una criatura marina llamada *Cipactli*,³¹⁰ que fue representada en forma de un cocodrilo con escamas, o tras la imagen de una diosa llamada *Tlaltecuhli*, que fue habitualmente representada como una cabeza con boca abierta y los dientes afilados. Mientras que la imagen del cocodrilo se asociaba con los mitos sobre el origen de la tierra, la diosa *Tlaltecuhli* representó a la tierra misma que no solamente da la vida, sino, al mismo tiempo, se la quita.³¹¹

La más compleja y extensa de las representaciones del *Juicio Final* se encuentra en la capilla abierta del exconvento de San Nicolás de Tolentino en Actopan y se halla en la capilla abierta más grande³¹² que se ha conservado en el territorio mexicano hasta hoy día. Estas pinturas ostentan motivos que no están involucrados en los casos de Calpan y Huaquechula como son la imagen del *Infierno* y el *Ciclo de la Creación*, que está ausente también en Acolman. Las pinturas datan de los años 1580 y nacieron bajo la supervisión de Alonso de la Veracruz –el filósofo y teólogo más destacado del ambiente novohispano del siglo XVI– y fueron destinadas a los indios.³¹³ (Fig. 45)

Las pinturas murales de Actopan decoran el interior de toda la capilla abierta. En la pared frontal se aprecia un mural, que se divide en tres franjas horizontales. La primera tira ostenta el *Juicio Final*. La banda media muestra el *Ciclo de la Creación*, que continúa hasta la

³⁰⁹ Wobesser, “El más allá en la pintura novohispana siglos XVI al XVIII”, 161.

³¹⁰ González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, 1995, 40.

³¹¹ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 94–95.

³¹² En cuanto a la forma arquitectónica de la capilla abierta de Actopan véase Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 99, 116; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombia, Venezuela y Ecuador.”, 185–87.

³¹³ Las pinturas fueron fijadas bajo la supervisión del INAH entre los años 1977–1979. Los trabajos de conservación y restauración se llevaron a cabo en el periodo 1992–1994. Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombia, Venezuela y Ecuador.”, 184.

tercera franja donde se entroncan con otras escenas del Antiguo Testamento en forma de los *Cuatro Jinetes del Apocalipsis*, el *Arca de Noé*, (Fix. 46) la *Caída de Babilonia* y el *Purgatorio*. (Fix. 47) Las paredes laterales están cubiertas por las imágenes del *Infierno*. Las escenas particulares están enmarcadas por una gruesa línea negra y el comienzo de la bóveda de cañón está definido por la pintura “a lo romano”. La bóveda de la capilla está decorada con la pintura de artesonados con motivos serlianos en forma de hexágonos y octágonos mezclándose con el decor vegetativo y cruces.

La imagen del *Juicio Final* está ubicada en la parte superior de la composición de la pintura monumental. Cristo está representado como *Maiestas Domini*, lleva un manto de color azul,³¹⁴ que está bordeado en oro,³¹⁵ colores que simbolizan su sabiduría y divinidad, y está sentado sobre un doble arco iris³¹⁶ y la esfera terrestre. Mientras que su mano derecha da la bienvenida a los bienaventurados, la izquierda rechaza los réprobos que están figurados en la parte superior de la imagen al mismo nivel de Jesús – los bienaventurados a la derecha y los condenados a la izquierda. Está rodeado por los ángeles tocando trompetas convocando a los resucitados, para que acudiesen al juicio, los justos y luego la Virgen María junto con Juan Bautista en el papel de intercesores. En la parte inferior aparecen los muertos resucitados figurados con atributos de su condición social, así que el espectador reconoce entre ellos a los hombres y mujeres, clérigos y laicos e incluso al rey) y la pareja formada por un ángel y un diablo luchando por una alma humana figurada en forma de un cuerpo humano desnudo.

Las paredes laterales de la capilla, la del sur y del norte, están cubiertas por las escenas infernales. En el *Infierno*³¹⁷ vemos los cuerpos de los indios, hombres y mujeres, reconocibles según la pigmentación oscura de su piel y agitándose en llamas del fuego eterno bajo el peso de penas infernales. La representación del *Infierno* está introducida por la imagen del puente, que simboliza la necesidad de tener la fe firme en Dios. Los indios figurados en el *Infierno* están siendo torturados – asados en el horno, clavados en la columna y sus cuerpos están despedazados por los diablos³¹⁸ y otros monstruos infernales. Lo que llama nuestra atención, es que los demonios utilizan en la tortura una variedad de los instrumentos de la época, tales como son las tenazas, hachas, sierras, mazos, picotas, cuchillos para desollar, lanzas, ganchos y tridentes. Hasta se reconoce una antigua sierra de carpintero, que se solía utilizar en la vida

³¹⁴ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 63.

³¹⁵ *Ibid.*, 147.

³¹⁶ *Ibid.*, 286; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 447.

³¹⁷ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 157; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 28–53.

³¹⁸ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 102; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 74–79, 241–51; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 481–83.

cotidiana para cortar maderos, mientras que los demonios la usan para cortar uno de los desafortunados por la mitad. Así que, entre otras cosas, la pintura del Infierno propone al espectador contemporáneo también una muestra interesante de los instrumentos de época. (Fig. X)

El infierno se muestra como la antítesis del cielo. Está figurado como un lugar inhospitalario, donde dominan las fuerzas del mal y donde sufren las almas de los condenados en las llamas infernales y bajo las penas, que les prepararon los secuaces de Satanás – los diablos. Mientras que el infierno es un lugar caótico, donde domina la confusión y los condenados se mezclan con los demonios en un pastiche de cuerpos desgarrados, en el cielo impera la paz, la armonía y el orden. La discrepancia entre los dos mundos del más allá está subrayada por los colores. Mientras que el *Cielo* está realizado en tonos claros, vivos y brillantes, que agradan al ojo humano, el *Infierno* está efectuado en tintas oscuras de tonos rojizos, amarronados y verdosos que producen repulsión.

El objetivo de esta representación del *Infierno* era, sin ninguna duda, asustar a los indios y despertar en ellos el temor del infierno señalando al caos como un arquetipo universal que simboliza el cosmos antes de la creación y como tal se asocia con la muerte y destrucción. Hemos visto que la imagen del infierno hace hincapié principalmente en el dolor físico, lo que tiene el único propósito de inculcar en los indígenas el temor del infierno y llevarlos así al seno de la Iglesia católica.

La idea cristiana del *Infierno* como un lugar de castigo era nueva para los indígenas, quienes concebían el inframundo, llamado *Mictlan* como una mera morada de muertos. A *Mictlan* se iban todos los difuntos, que no se fueron a uno de los cielos y ello sin distinción de condición social (p.ej. las personas que murieron de vejez o de lesión). Aquí regía la pareja de dioses de la muerte – el señor del inframundo *Mictlantecuhтли* y su esposa *Mictlancihuatl*, cuyos atributos eran los huesos junto con los cráneos humanos. Los nahuos creían, que *Mictlan* constaba de nueve partes y que se encontraba bajo la tierra, sin embargo, lo asociaban también con el Norte. Para llegar al *Mictlan* los muertos tenían que superar un camino tortuoso que estaba lleno de trampas y peligros y que, según se dice, duraba cuatro días y según otras versiones hasta cuatro años. Según E. Matos Moctezuma, arqueólogo prominente mexicano, muchas de estas creencias antiguas están aún vigentes, aunque reinterpretadas y

mezcladas con ideas cristianas. Este hecho lo demuestra por ejemplo la creencia que durante la travesía un perro acompañaba al difunto y cuyo origen tiene raíces prehispánicas.³¹⁹

Las imágenes del *Infierno* están concluidas en ambos lados por el motivo del Leviatán,³²⁰ un monstruo marino, que devora a los pecadores y simboliza la entrada al *Infierno*. Su terrible boca –ampliamente abierta, bordeada de una serie de dientes afilados y de la cual salía el fuego– está lista para aplastar los cuerpos desafortunados de los pecadores y devorarlos. La imagen del Leviatán es una de las alusiones cristianas al infierno, representada a los nativos como un lugar aterrador, donde los cuerpos de los pecadores son machacados por los dientes del monstruo y consumidos en las llamas infernales. Este cuadro muestra la tierra y el mar como lugares que dan y a la vez quitan la vida devorando a sus cuerpos. (Fig. 43)

La idea del cuerpo muerto, que es devorado para renacer a la nueva vida es universal y fue conocida también entre los mexicas, como demuestra ante todo el culto a la diosa *Tlaletecuhli*, la madre tierra, que se representaba en posición de parto con la boca ampliamente abierta dispuesta a devorar a los muertos y parirlos para la vida póstuma y /o a *Cipactli*, el monstruo marino, que tenía la forma de un cocodrilo, que devoraba el sol al final de cada día.

Después de presentar la cosmovisión, paso a abordar ahora el tema de la cosmogonía cristiana, la cual constituye el tema principal del *Ciclo de la Creación*.³²¹ El abundante programa iconográfico está representado en la segunda y tercera cinta y lo constituyen las siguientes escenas: *Creación de Eva*, *Caída de los Ángeles*, *Tentación de Eva por la serpiente*, *Expulsión del paraíso* y *Adán y Eva trabajando*.³²²

En el primer cuadro aparece la *Creación de Eva* sacada por Dios de una costilla de Adán. Adán y Eva son retratados en el Jardín del Edén que abunda en exuberante flora y fauna. Adán y Eva se enfrentan al Dios Creador del Antiguo Testamento representado como

³¹⁹ Matos Moctezuma se basa en los estudios etnográficos y antropológicos y cita los trabajos de Alessandro Lupe, Lourdes Arizpe, Lourdes Baéz y Catalina Rodríguez. Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 94–95, 212.

³²⁰ Leviatán es un monstruo mítico y marino, que describe el Antiguo Testamento (Isaías 27,1, Jb 3,8; 40, 25; Salmo 74: 13–14). En la Edad Media se solía representar como una serpiente marina con la boca abierta, que devoraba a las almas de los pecadores y simbolizaba así la entrada al infierno. Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 159, 257–58.

³²¹ Ibid., 12–13; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 67–68.

³²² Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 14–16; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 12,14, 16-19; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 61–62.

un anciano vigoroso y barbado, vestido con túnica y llevando aureola,³²³ que les otorga un regalo de la vida por un gesto de mano. En el segundo plano vemos a los animales, entre los cuales se aprecia al *Agnus Dei*,³²⁴ es decir el Cordero de Dios. La imagen de la *Creación de Eva* representa en el nivel simbólico a la Iglesia católica, que según dice la tradición, nació del costado de Cristo, y, por ende, hace hincapié en el papel salvífico de la Iglesia novohispana.

También los mexicas tenían sus relatos sobre la creación del hombre. Sobre la *Leyenda de los Soles* (1558), al cual me dedicaré en más detalle en las líneas siguientes, el hombre fue creado por el dios de la sabiduría *Quetzalcoatl* del maíz, el alimento primordial, que los dioses otorgaron a los hombres. Así, los hombres fueron creados y alimentados por los dioses e igual como en la mitología cristiana los hombres son concebidos como imágenes de los dioses.³²⁵ Este relato muestra el fuerte vínculo, que había entre los mexicas y sus dioses, así como la estrecha relación entre el hombre, la agricultura y sobre todo el cultivo del maíz.

El cuadro continúa a la izquierda con la escena de la *Caída de los Ángeles*,³²⁶ que representa a los ángeles armados con espadas y escudos bajo la dirección de Miguel Arcángel corriendo a la boca de Leviatán. La imagen de los ángeles caídos debería explicar a los Indios la teodicea,³²⁷ es decir el problema del origen del mal, y mostrarlos que todo lo creado por Dios es bueno y el único causante del mal en el mundo cristiano es Satanás.³²⁸ (Satanás fue originalmente un ángel que por querer igualarse a Dios, cometió el peor pecado posible: el orgullo, y fue derrocado por el ejército de los cielos al infierno.) Satanás se convirtió en el gobernante del infierno y desde entonces busca estropear la obra de Dios.

Es interesante, que todas las representaciones del *Juicio Final* involucradas en este estudio carecen de la figura de Satanás, cuya representación era, al contrario, muy frecuente en el viejo continente, donde se describe como la antítesis de Cristo. Mientras que Jesucristo gobierna el cielo, Satanás reina el infierno, Cristo tiene a mano a los ángeles, Satanás a los demonios, etc. Es probable que los misioneros no quisieran al principio del proceso evangelizador llamar la atención de los nativos sobre la figura de Satanás, y por lo tanto,

³²³ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 47; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 448–49.

³²⁴ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 204; Impelluso, *Nature and Its Symbols*, 247; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 435–36.

³²⁵ Johansson, *La palabra de los aztecas*, 53–58; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 107–15.

³²⁶ Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 231, 236–40.

³²⁷ Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 50–53; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 185–204.

³²⁸ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 301; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 92, 96.

evadieron su representación. Muy probablemente querían poner de relieve la naturaleza monoteísta del cristianismo y a la vez evitar que los indios divinizaran a Satanás y comenzaran a adorarlo. Además, la representación del mal a través de las imágenes de Leviatán y sobre todo mediante las figuras anónimas de demonios y otras criaturas infernales podría servirles para la satanización de deidades precolombinas.

Igualmente, el mundo azteca estaba dominado por el principio de la dualidad. Sin embargo, había una gran diferencia. Mientras que en la cosmovisión cristiana el mundo fue dividido entre las fuerzas del bien y mal que se encontraban en un constante combate, en la cosmovisión nahua las dualidades se complementaban siendo parte de una totalidad. De carácter dual eran por ejemplo todas las deidades que tenían alguna relación con la división vertical del mundo, por ejemplo el dios de la dualidad *Ometeotl*³²⁹ – expresión de fuerzas opuestas que se complementan entre sí. Esta dualidad se manifestaba en todos los ámbitos de la vida nahua, fuera lo que fuese, en la religión, la arquitectura, la cerámica o la poesía, a los cuales dominaban las relaciones dialécticas entre el día y la noche, el calor y el frío o el nacimiento y la muerte. Incluso, el templo principal de la tribu azteca –el Templo Mayor– fue dedicado a dos dioses del panteón azteca: *Tlaloc* y *Huitzilopochtli*.³³⁰

Huitzilopochtli fue el dios tribal del pueblo mexica, que fue con más frecuencia satanizado por parte de los misioneros europeos. Es que el culto a *Huitzilopochtli*, que se asociaba con el Sol, se relacionaba con los sacrificios humanos, dado que según las creencias nahuas el Sol se alimentaba de la sangre humana, que fue considerada como una sustancia vivificante, alimento de los dioses. En consecuencia de ello, los aztecas con el fin de preservar el movimiento del Sol y asegurar la existencia del mundo, llevaron una política de guerra expansiva, cuyos objetivos eran: ampliar el territorio del imperio mexica, adquirir los tributos y sobre todo conseguir los cautivos para el sacrificio humano,³³¹ práctica, que los europeos consideraban obra del diablo.

El segundo cuadro escenifica la *Tentación de Eva por la serpiente* y luego la *Expulsión del paraíso*. Adán y Eva son retratados en el Jardín del Edén sentados junto al árbol de la ciencia, a lo largo de cuyo tronco se envuelve una serpiente³³² con cabeza humana y el cabello rojizo, que se parece a una víspera y está mirando a Eva. La escena se cierra por la

³²⁹ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 93–104.

³³⁰ Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 57–63, 76–91; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 114, 116, 166.

³³¹ Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 129; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 35; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 204–9.

³³² Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 308; Impelluso, *Nature and Its Symbols*, 270; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 547.

imagen de una nube de la cual se asoma el Dios Creador, que con el gesto de los brazos ampliamente abiertos maldice a Satanás y expulsa a los primeros padres del paraíso. La expulsión de Adán y Eva está señalada por una espada de fuego que divide la imagen en dos mitades ficticias.

En el segundo campo aparece la *Expulsión del paraíso*. En la imagen vemos a los primeros padres de la humanidad expulsados del paraíso por un ángel con su espada flamígera. Adán y Eva fueron expulsados, puesto que desobedecieron los mandamientos de Dios y comieron la manzana del árbol del conocimiento del bien y del mal. La desnudez de Adán y Eva se refiere al paraíso terrenal y a la edad de oro, en la cual se le permitía todavía al hombre el adulterio y la gente era inmortal.

Aunque los indios desconocían esta historia bíblica, tenían sus propios relatos que les explicaban la mortalidad del hombre, una experiencia humana universal, en oposición con la inmortalidad de los dioses, que sólo tenían el poder de morir y resucitar, a diferencia del hombre perecedero, que busca reintegrarse con la totalidad.³³³ Esta ambivalencia ontológica es patente en todos los mitos del mundo y entre los nahuas lo explica por ejemplo el mito sobre el nacimiento del *Huitzilopochtli* de su madre, diosa de la tierra, *Coatlicue*.³³⁴

Estas imágenes presentan a los espectadores indios otra idea cristiana del cielo y es la idea del cielo como paraíso terrenal, el llamado Edén,³³⁵ del cual fueron expulsados Adán y Eva, los primeros padres de la humanidad. El paraíso terrenal está representado como un parque de diversos placeres paradisíacos y con abundancia de animales y plantas, en cuyo centro se hallaba el árbol del conocimiento del bien y el mal, así como la fuente de la vida que simboliza a Jesucristo el Salvador.

A pesar de que los mexicas desconocían el concepto del paraíso terrenal, creían que las almas humanas gozaban en la vida del más allá de alegrías terrenales. Entre las ideas más extendidas pertenecía la idea de las almas en forma de mariposas y abejas chupando flores o animales comiendo frutas. Estos conceptos no desaparecieron después de la conquista, sino que se compenetraron con los cristianos, como muestran las pinturas murales, que se han conservado en el exconvento agustino del Divino Salvador de Malinalco en México.³³⁶ El

³³³ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 31–32; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 30–35.

³³⁴ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 108–14; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 83–85.

³³⁵ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 117–18; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 14–19; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 530.

³³⁶ El exconvento agustino del Divino Salvador se encuentra en Malinalco en el Estado de México. El convento fue fundado en 1543 por la orden agustina. Por desgracia, no se conoce más información sobre el constructor del

tema de las pinturas murales monocromáticas, que decoran el claustro bajo es el *Paraiso terrenal* representando un jardín lleno de animales y plantas tanto europeas, como mexicanas, entre los cuales destacan las imágenes de nopales y cactáceas. A pesar de que estas pinturas tienen, a primera vista, un tema y estilo europeo, contienen muchos elementos de la cultura nativa mostrando su resistencia. (Fig. 48)

El *Ciclo de la Creación* está concluido por la escena de *Adán y Eva trabajando*, que se encuentra en la banda inferior como primera a la derecha dentro del mismo recuadro. La imagen muestra a Adán al cultivar la tierra y a Eva al descansar con dos niños sentados en su regazo. En la parte izquierda de la imagen aparecen los *Cuatro Jinetes del Apocalipsis*,³³⁷ que salen de la boca del Leviatán para aplastar con su armamento caballeresco a un grupo de indios. Sólo que de los cuatro que menciona la Biblia se han representado únicamente dos: el jinete sobre el caballo blanco, que simboliza la peste y el jinete sobre el caballo rubio, que recoge la gente con una horca y simboliza la muerte o la guerra.

En el segundo recuadro aparece la imagen del *Arca de Noé*,³³⁸ la cual Noé construyó en mandato de Dios para salvar a su familia y a los animales del diluvio universal, que Dios envió a la humanidad como castigo por sus pecados. El arca es imagen simbólica de la Iglesia de Cristo, que muestra a los espectadores indígenas, que sólo los que van en ella serán salvos y por ende también salvados. El diluvio es a la vez símbolo del castigo, como del bautismo y la reconciliación del Dios con el hombre, que les explica, que para la salvación no es suficiente únicamente con tener fe en Dios, sino que hay que cumplir también en la palabra de Dios.

El tercer recuadro ostenta la imagen de la *Caída de Babilonia*,³³⁹ la ciudad del diablo, cuyos habitantes decidieron construir una torre para alcanzar el cielo, que se convirtió en un símbolo de orgullo y blasfemia. Dios impidió la construcción de la torre con la confusión de lenguas y finalmente decidió destruirla. Babilonia es el símbolo cristiano de la idolatría y el paganismo y por ende también del imperio azteca y su culto religioso. La finalidad de esta

edificio religioso. En cuanto a la datación de las pinturas, éstas fueron producidas entre 1570–1580. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 109, 450, 452–53, 621; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 123. En cuanto a la decoración artística escrita desde la perspectiva etnohistórica, que muestra una influencia significativa de la tradición indígena anterior a la conquista, véase la tesis doctoral y luego su reedición actualizada de historiadora del arte norteamericana Jeanette Favrot Peterson: Peterson, *The garden frescoes of Malinalco*; Peterson, *The paradise garden murals of Malinalco*.

³³⁷ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 34; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 185, 197–201.

³³⁸ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 38–39; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 85–86.

³³⁹ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 48; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 64–66.

imagen es clara – apartar la atención de los indios de la nostalgia del viejo orden y la idolatría mostrándoles que Dios les castigará, si vuelven al culto de sus antepasados y, luego, que la única cosa que les puede salvar, es la creencia en Dios y la Iglesia novohispana.³⁴⁰

Tampoco estas imágenes eran ajenas a los indios. Según la cosmología de los nahuas, que está expresada en la famosa *Leyenda de los Soles*,³⁴¹ hubo cinco épocas llamadas “sol”. En cada una de ellas el papel del dios del Sol fue desempeñado por una deidad diferente y cada una se terminó por un cataclismo, una de ellas por agua. Los mexicas creían, que vivían en el quinto sol, que sería destruido por la hambruna y terremotos, lo que corresponde al simbolismo de la Babilonia, que podría incluso ser interpretada como la caída de Tenochtitlan.

Desde la perspectiva antropológica, las imágenes del *Juicio Final* representan el modelo *de* realidad, es decir que deberían proporcionar a los espectadores indígenas una idea sobre la organización del mundo occidental. ¿Cuál es el mundo representado por estas imágenes? Es un mundo teocrático, organizado alrededor de un único Dios, que representa su valor central y supremo. La sociedad de Occidente se presenta como una sociedad *estructurada*, es decir socialmente estratificada con el rey y otras autoridades (tanto seculares, como religiosas) a la cabeza, cuyo orden se deriva del modelo celestial y por ende es eterno e invariable. El mundo occidental está representado como un mundo dividido entre las fuerzas del bien y el mal, un lugar peligroso, donde nadie está solo, sino que se encuentra bajo la influencia permanente de los seres y fuerzas sobrenaturales, que están luchando por el alma humana, y en el cual las autoridades de la sociedad *estructurada* (sobre todo la Iglesia católica) constituyen un único puerto seguro y capaz de proteger a un individuo de la tentación y el pecado. La necesidad del orden está subrayada por la referencia al caos representado por las imágenes de la *Resurrección de los muertos* e *Infierno*. Conviene subrayar que el objetivo de este tipo de representaciones era promover y a la vez legitimar el ordenamiento de la sociedad de los estados, en cuya cumbre se encuentra el rey y la Iglesia católica. A la vez estas imágenes representaban también el modelo *para* realidad mostrando a los indios, como vivir en este mundo subrayando la necesidad de aceptar la fe católica y subrayando el papel salvífico de la Iglesia novohispana.

³⁴⁰ Algunos autores interpretan esta imagen como la *Ruptura del sexto sello* o la *Dstrucción de Sodoma y Gomorra*, sin embargo el mensaje queda idéntico – luchar contra la idolatría indígena. Véase por ejemplo Estrada de Gerlero, “Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI”, 77.

³⁴¹ La Leyenda de los Soles está descrita en *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (1543–1544) y la *Leyenda de los Soles* (1558–1561). Ambos relatos se pueden leer en la siguiente edición de estas fuentes, con textos bilingües y editados, preparada por Rafael Tena: Tena, *Mitos e historias de los antiguos Nahuas*.

En breve, el *Ciclo de la Creación* debería introducir a los indígenas a la Historia de la Salvación, explicarles la naturaleza de la creación, alumbrar el problema de la teodicea, es decir, el origen y el carácter del mal y luego abordar el tema del pecado original y su impacto en el destino de toda la humanidad, poniendo énfasis sobre el acto redentor de Cristo y el papel salvífico de la Iglesia católica. La significación de estas pinturas es en primer lugar didáctica, dado que su finalidad era familiarizar a los espectadores indígenas con la cosmovisión y cosmogonía cristianas.

El ciclo iconográfico de la creación muestra a los indios los acontecimientos bíblicos en el mismo orden cronológico en el cual vienen en el libro de Génesis. Así los murales muestran el movimiento de la voluntad del Señor en el transcurso del tiempo situando la creación en un extremo de la Historia de la Salvación y el juicio final al otro y así introducen a los indios al concepto del tiempo lineal (así como al hábito occidental de leer y percibir el mundo en la dirección de izquierda a derecha). Luego, el ciclo establece una relación directa entre la conducta pecaminosa y los cataclismos y muestra a los indios, lo que ocurre cuando se comportan con malicia.

Desde la perspectiva antropológica, estas representaciones proponen a los espectadores indios no sólo el modelo *de* realidad, sino también el modelo *para* realidad proporcionándoles orientación en el mundo, que les bordeaba, así como instrucciones para entender la historia y los acontecimientos que ocurrían en aquel entonces. Sabemos que en esta época las epidemias causaron una tremenda mortandad entre los pueblos indígenas y estas imágenes ofrecían una respuesta a la pregunta, que debería seguramente acongojar a la población nativa, mostrándole que el único camino era aceptar la fe católica y conducirse en una vida cristiana ejemplar siendo miembro de la Iglesia de Cristo.

5.2.3. Tiempo e historia

Con la llegada de los españoles a México, la concepción occidental del tiempo lineal comenzó a colarse poco a poco en la vida de los indios, quienes habían vivido durante siglos en el signo de tiempo cíclico. Resulta que después de 1519 la historia de México comenzó a anotarse en crónicas escritas en alfabeto latino, primero, de acuerdo con el calendario Juliano y después de 1582 con el calendario Gregoriano que se usa en casi todo el mundo hasta hoy día. Así la escritura se convirtió en el medio principal de anotar la historia mexicana.

Mientras que el tiempo cristiano se ha desarrollado en el nivel individual desde el momento del nacimiento hasta la muerte y en el nivel universal desde la creación del mundo hasta el juicio final, entre los mexicas prevalecía el concepto cíclico del tiempo basado en su estrecha relación con el espacio y las deidades del panteón azteca. Esto significa que para las culturas mesoamericanas no era relevante la secuencia de los acontecimientos (es decir el pasado y el futuro), sino sus significados. Es decir que los eventos particulares se interpretaron en relación con el orden del mundo, que se reflejaba en el sistema calendario y lugares sagrados.³⁴²

Los mexicas conocían y utilizaban dos calendarios: el calendario ritual llamado *tonalpohualli* y el calendario solar y *xiuhpohualli*. Mientras que el calendario adivinatorio *tonalpohualli* se basaba en el ciclo lunar y como tal tenía sólo doscientos sesenta días, el calendario agrícola *xiuhpohualli* dirigía la vida agrícola, social y religiosa de las culturas nahuas, se apoyaba sobre el ciclo solar y tenía trescientos sesenta y cinco días. El momento crítico llegaba cada cincuenta y dos años cuando la conexión de ambos calendarios se agotaba. El ciclo de cincuenta y dos años se llamaba *xiuhmolpilli* y al final de cada ciclo los mexicas solían celebrar una ceremonia conocida como la ceremonia del Fuego Nuevo. El objetivo de esta festividad fue restaurar de manera simbólica el tiempo, comenzar un nuevo ciclo calendario y asegurar así la continuación y, por ende, la existencia del mundo.³⁴³

Los trabajos de los investigadores contemporáneos, por ejemplo el del historiador E. Florescano, el arqueólogo Iván Šprajc, el historiador Rafael Zimbrón³⁴⁴ o la etnóloga Johanna Broda, han demostrado, que el calendario solar, cuyo objetivo principal era sistematizar los

³⁴² Anchondo Pavón, “Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las adiciones y el apéndice a la postilla de fray Bernardino de Sahagún”, 128; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 200–204.

³⁴³ Florescano, *Memoria indígena*, 319–21; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 66–74; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 97, 117, 203–4.

³⁴⁴ Rafael Zimbrón ha estudiado numerosos alinamientos astrológicos en Xochimilco y Milpa Alta véase: Zimbrón Romero, *Paisajes tallados en piedra en Xochimilco y Milpa Alta*.

periodos agrícolas, sigue siendo utilizado por las poblaciones indígenas mexicanas y ello a pesar de que su uso fue oficialmente prohibido después de la conquista. Cabe preguntarse cómo sobrevivió este conteo precolombino del tiempo hasta hoy día, como bien anotan las investigaciones de autores que acabo de mencionar, evidenciándose que los complejos conventuales en relación con el calendario cristiano impuesto por los misioneros servían de registro para la tradición y memoria mesoamericanas, gracias a lo que han llegado hasta la presencia las festividades precolombinas vinculadas con el año agrícola y el cultivo del maíz que es esencial para la vida campesina.

Por ejemplo, según los especialistas del INAH, la iglesia del exconvento franciscano de San Bernardino de Siena de Xochimilco en D.F.³⁴⁵ no sólo fue construida sobre un antiguo *teocalli*, sino que guarda el antiguo alineamiento hacia el volcán *Iztaccihuatl* y el cercano cerro *Xochitepec*. El trabajo guiado por la historiadora y arqueóloga Araceli Peralta Flores demuestra que el templo se alinea al sol, como solía ocurrir durante la época precolombina cuando había un *teocalli* llamado *Tlillan* destinado a la mujer-serpiente *Cihuacoatl* antigua patrona del pueblo. De su trabajo resulta que aún después de la conquista en Xochimilco el año y los solsticios y equinoccios fueron medidos tomando como el marcador solar del solsticio de invierno (el 21 de febrero) el relieve prehispánico que está empotrado en uno de los contrafuertes de la iglesia y el volcán *Popocatepetl*.³⁴⁶ Además, esta investigación comprobó que los conventos mexicanos del siglo XVI se construían sobre las ruinas de antiguos centros ceremoniales que solían ser orientados hacia las montañas destacadas de Sierra Madre sobre todo en forma de dos volcanes *Popocatepetl* (del nahuatl, “monte que humea”) e *Iztaccihuatl* (del nahuatl, “mujer blanca”) que dominan gran parte de la cuenca de México. Así, se había conservado la tradición precolombina de contar el tiempo, dado que ambos calendarios se solían contar tomando como referencia el movimiento del sol y las montañas por las cuales sale (aparte de los dos volcanes mencionados, está también todo el cerro Xochicalco, el Pico de Anahuac, Sacromonte en Amecameca, Judío o Mazateptel, los volcanes Teutli y Tecomitl, etc.) y la mayoría de las iglesias patronales que habían construido

³⁴⁵ El exconvento de San Bernardino de Siena de Xochimilco en Ciudad de México fue erigido entre los años 1530–1600 con varias interrupciones dadas por varios fallos en construcción. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 107, 593; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 222, 380.

³⁴⁶ Araceli Peralta realizó un levantamiento topográfico y análisis arqueoastronómico del templo de Xochimilco utilizando el escáner láser que permitió hacer un modelo tridimensional del sitio. Véase “Confirman alineaciones arqueoastronómicas de templos de Xochimilco”, http://www.inah.gob.mx/images/boletines/2015_148/demo/#img/01.jpg (consultada el 10 de junio de 2016).

en la cuenca de México se dirigían o se orientan hacia ellas (Coyoacan, Culhuacan, Milpa Alta).³⁴⁷ (Fig. 49)

Es cierto que también los otros conventos se solían construir de acuerdo con las tradiciones mesoamericanas y las necesidades ligadas con el antiguo calendario solar y el año agrícola. Por ejemplo en el exconvento franciscano de San Martín de Huaquechula se nota el siguiente fenómeno anual – el convento forma parte de un equinoccio solar, que con su luz atraviesa uno de los pasillos del claustro iluminándolo en su totalidad. El fenómeno ocurre los días 10 y 21 de marzo de cada año y marca el comienzo de la primavera, época cuando se solía celebrar en tiempos prehispánicos la fiesta a *Xipe Totec*, antiguo dios de la vegetación, para dar la bienvenida a la primavera.³⁴⁸

De particular significación son los datos que salen del estudio de los calendarios litúrgicos que se han conservado en el Fondo Franciscano del BNAH. Del estudio del calendario litúrgico de Xochimilco³⁴⁹ resulta que las principales festividades de la época prehispánica han sobrevivido hasta hoy día y ello gracias a la arquitectura conventual y sobre todo mediante el esquema ritual de la religión católica que fue impuesto a los indígenas después de la conquista. Por ejemplo dos de las festividades más importantes de Xochimilco – en forma de peregrinaciones a la villa de Guadalupe y luego la de Chalma– se celebran el 22 de diciembre y el 7 de septiembre, mientras que la primera es la fecha del solsticio del invierno, la segunda marca el fin del antiguo calendario agrícola contado a partir del 22 de diciembre. El hecho de que el calendario solar se continuó usando aún después de la llegada de los españoles demuestra el relieve precolombino en forma de petroglifo representando a un perro que está empotrado en uno de los contrafuertes de la iglesia conventual de San Bernardino de Sienna que había servido como marcado solar. (Fig. 50)

A pesar de que el uso del antiguo calendario adivinatorio fue prohibido después de la conquista, al parecer si hubo casos de calendarios tallados o pintados dentro de los conventos. Quizás el caso más conocido lo representa el mural que se encuentra en el exconvento franciscano de San Juan Bautista de Cuautinchan en Puebla.³⁵⁰ Este mural adorna la portería de San Gabriel que se encuentra en el claustro bajo. Se trata de una pintura al temple

³⁴⁷ Barba de Piña Chán y Rivas Castro, *Las representaciones de los astros*, 99–100.

³⁴⁸ Dato obtenido en el lugar de los empleadores del museo local el día del 21 de junio de 2013.

³⁴⁹ *Directorios de los conventos de Tecamachalco, Xochimilco y Calimaya, 1720–1723*, Fondo Franciscano de la BNAH, vol. 48, 1297/A, “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 4–11v.

³⁵⁰ El exconvento de San Juan Bautista de Cuautinchan en Puebla fue construido entre 1560–1590. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 106, 560; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 307.

policromada que representa la *Anunciación a la Virgen María*³⁵¹ y además del repertorio tradicional ostenta las imágenes de un águila y un jaguar de clara inspiración prehispánica que flanquean del lado izquierdo y derecho la imagen de la *Anunciación*. (Fig. 51) Es posible que éstos fueron retomados y reinterpretados en la escena de la *Anunciación*, aunque originalmente hacían parte de la imagen del calendario adivinatorio, como lo sugieren las palabras de Jerónimo de Mendieta:

“(…),con mucha razón fué mandado que el tal calendario se extirpase del todo, (...). Aunque es verdad que algunos indios viejos y curiosos tienen aún al presente en la memoria los dichos meses y sus nombres. Y los han pintado en algunas partes; y en particular en la portería del convento de Cuautinchan tienen pintada la memoria de cuenta que ellos tenían antigua con estos caracteres ó signos llenos de abusión.”³⁵²

En todos casos, hoy en día no podemos saber cuál fue el contexto pictórico original de las imágenes del águila y el jaguar, que, además, forman parte de la iconografía cristiana.³⁵³ Por consiguiente, determinar el significado original de esta pintura es imposible. Sin embargo, en el exconvento agustino de San Juan Bautista de Yecapixtla en Morelos³⁵⁴ se ha conservado una otra representación probable del calendario indígena, que testimonia sobre el uso continuando del calendario indígena aún después de la conquista y de su prohibición. Se trata de un rosetón de estilo gótico plateresco que luce la fachada del templo conventual e ilumina al interior del templo. Aunque pareciera una obra de un artista de origen europeo, el rosetón refleja los conocimientos profundos del calendario mexicana. Al centro de éste se ubica una cruz en forma de una flor con cuatro pétalos, antiguo símbolo de la imaginería mexicana, que simbolizan los cuatro rumbos de la tierra. La cruz está ligeramente desalineada, dado que indica precisamente el rumbo por donde entra el Sol, indicando así al Oriente. Alrededor de la cruz se encuentran distribuidos seis tréboles que representan a las dieciocho veintenas de un

³⁵¹ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 28–30; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 149–50; Zuffi, *Gospel Figures in Art*, 54.

³⁵² Mendieta, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, 98. Archive.org, “historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/historiaeclesis00mendgoog#page/n330/>, (consultada el 26 de agosto de 2016).

³⁵³ Para la significación del águila véase Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 116; Impelluso, *Nature and Its Symbols*, 293; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 436. Para el significado del leopardo véase Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 211; Impelluso, *Nature and Its Symbols*, 220.

³⁵⁴ El exconvento de San Juan Bautista de Yecapixtla en Morelos fue edificado entre 1540–1550 y originalmente perteneció a la orden franciscana. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 110, 532; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 283, 487–89.

año del calendario antiguo. Y finalmente, se encuentran esculpidas veinte figuras de querubines que pueden simbolizar los veinte días del calendario mexicana.³⁵⁵ (Fig. 52)

Introducir a los indígenas a la concepción occidental del tiempo fue una de las tareas fundamentales de la arquitectura conventual y su decoración artística. Por esta razón, la mayoría de los conventos se construían en el eje orientado de Este a Oeste. En el simbolismo cristiano cada dirección principal poseía su propio significado. Mientras que el Este se refería a la llegada de Cristo al mundo y su Ascensión, el Oeste dirigía a la muerte y el juicio final. Resulta que aún en el siglo XVI el espacio eclesiástico fue visto como un espacio-tiempo sagrado, aunque algunos autores, como por ejemplo G. Kubler, el historiador del arte norteamericano y prominente especialista en el arte mexicano, sostenía en su célebre monografía *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI* (en inglés 1948, en español 1983) la opinión, según la cual la orientación de los edificios carecía en el siglo XVI de significado.³⁵⁶

En lo que refiere a la decoración artística, a la noción de tiempo e historia se dedican sobre todo las imágenes, cuyo tema son las postrimerías (muerte, juicio final, Infierno, Cielo). Dado que a la representación de la muerte me dedicaré al final de este capítulo, recurriré nuevamente a las imágenes del *Juicio Final*, en vista de que se trata de la composición del arte cristiano más extensa y compleja.

En cuanto a la posición de las escenas del *Juicio Final*, de mis investigaciones resulta lo siguiente. La escena del *Juicio Final* se encuentra: 1) sobre la fachada de la iglesia (Huaquechula); 2) sobre la fachada de una capilla posa (Calpan); 3) sobre el muro testero de una capilla abierta (Actopan); 4) hace parte del programa cristológico al interior del claustro (Acolman, Actopan, Ixmiquilpan). Mientras que en los tres primeros casos la imagen del *Juicio Final* desempeña la función de un umbral, un límite, que separa lo sagrado de lo profano y así permite superar la barrera que se extiende entre espacio-tiempo y gente de diferente estatus social, en el cuarto caso hace parte del Ciclo de la Pasión, que se usaba durante las procesiones, a las cuales prestaré atención más abajo.

La escena del *Juicio Final* suele delimitar la entrada a la iglesia (Huaquechula) y /o el presbiterio (Calpan, Actopan). En ambos casos se trata de espacio-tiempo, al cual pueden entrar solamente las personas con cierto estatus social – en el primer caso sólo los cristianos, en el segundo sólo los hombres autorizados (sacerdotes, sacristanes o monaguillos). Tomemos una vez más como ejemplo el *Juicio Final* de Actopan que decora la pared testera de la capilla abierta y delimita así el espacio, donde se solía celebrar la misa, el ritual cristiano más

³⁵⁵ Dato obtenido en el lugar el 14 de julio de 2013.

³⁵⁶ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 396.

importante, como indica el recuadro realizado en gruesa línea negra para enmarcar el mobiliario litúrgico. El marco fue pintado posteriormente y dañó las pinturas originarias del siglo XVI. Si tomamos en cuenta el número limitado de capillas abiertas que se han conservado hasta hoy día, podemos conjeturar que en el pasado las representaciones del *Juicio Final* formaron parte de un programa didáctico más amplio, utilizado por lo menos por la orden agustina, como indica la iglesia de Santa María Xoxoteco, antigua capilla abierta, que ostenta el mismo programa.

Los cristianos creen que durante la parte eucarística de la misa Jesucristo se vuelve presente en las especies de pan y vino y ellos se convierten –por medio de la consagración– en su cuerpo y sangre. Es decir, que conforman el cuerpo de Cristo, la imagen simbólica de la Iglesia católica. Durante estos momentos el área del presbiterio sirve como el centro del mundo, el ombligo a través del cual corre el *axis mundi*, donde se unen el cielo y la tierra y se restaura la eternidad. Así nace un espacio-tiempo sagrado, se detiene el transcurso del tiempo y se posibilita la comunicación con lo sagrado. Resulta que la representación del *Juicio Final* junto con la eucaristía posibilitaban a los indios, participantes de la misa, vivir la *communitas*, es decir los momentos de hermandad y unidad, durante los cuales se sentían unidos por la Sagrada Comunión. En este proceso el clero regular actuaba como mediador entre lo sagrado y lo profano, es decir entre Dios y el hombre, la sociedad *estructurada* y *anti-estructurada* y posibilitaba a los indígenas no sólo comunicarse con lo divino, sino también incorporarse en la sociedad *estructurada*, plasmada en el *Juicio Final*, volviéndose cristianos, dado que la *communitas* se puede producir solamente en un período de tiempo limitado.

Desde la perspectiva cristiana las escenas del *Juicio Final* cumplen el papel de *Porta Coeli*, es decir la puerta al cielo. Es que los cristianos distinguen entre el tiempo eterno, atributo de Dios, y tiempo terrenal, atributo del hombre, cuya existencia es mortal. Si un hombre quiere entrar en un templo cristiano, imagen del cielo y de la vida eterna, debe, al menos simbólicamente, pasar por la muerte y el juicio final. Por esta razón, las representaciones del *Juicio Final* suelen adornar las fachadas de los sagrarios cristianos; o como sucedió en la Nueva España del siglo XVI también la pared testera de las capillas abiertas, que –gracias a su único diseño arquitectónico– carecen de portada.

Un ejemplo único de la concepción occidental de tiempo e historia constituye el programa iconográfico del exconvento franciscano de San Andrés Calpán en Puebla,³⁵⁷ que

³⁵⁷ La fecha exacta del establecimiento del exconvento franciscano de San Andrés Calpán en Puebla es desconocida. Sin embargo, la mayoría de los autores están de acuerdo en que el convento fue construido entre 1540 a 1550. Localmente se reconoce como el año de la fundación del convento el año 1548. Quien mencionó

decora sus capillas posas que se han conservado en su patio hasta hoy día en un estado de conservación excepcional y así representan el ejemplo más singular del atrio novohispano. El convento de Calpán está situado sobre un solar rectangular rodeado de una pared simple, sin almenas. Al espacio del atrio dan dos puertas: la puerta principal, que se encuentra en el eje de la iglesia conventual y una lateral. En el complejo conventual se encuentra el claustro de dos plantas, al cual adhiere por su lado derecho la iglesia conventual. En las esquinas del atrio se hallan cuatro capillas posas. Desgraciadamente, la cruz atrial no se ha conservado hasta la actualidad, aunque en base de la comparación con otros conventos del siglo XVI puedo afirmar con certeza que en el pasado seguramente hacía parte del atrio. Tampoco se ha conservado la capilla abierta, a pesar de que algunos autores la identifican con la portería,³⁵⁸ Opinión, con la que discrepo, puesto que el espacio de la portería carece de mobiliario litúrgico.

Las capillas posas ostentan una decoración escultórica realizada en bajo relieve que forma un complejo programa iconográfico. Las capillas posas son consagradas a la Virgen María, San Francisco, al Arcángel Miguel y San Juan Evangelista. Cada una de estas capillas representan una etapa importante de la Historia de la Salvación cristiana: mientras que la capilla de la Virgen María simboliza el pasado sagrado (el tiempo del Antiguo Testamento), la capilla de San Francisco de Asís representa el presente, la capilla del Arcángel Miguel encarna el futuro cercano anunciando el día del juicio final, cuyo relieve ostenta y finalmente la capilla de San Juan Evangelista simboliza el Reino del Cielo, que llegará después de los acontecimientos del juicio final. (Fig. 53)

Hemos visto que en los atrios novohispanos se solían hacer las procesiones. Dado el simbolismo de las capillas posas los participantes de los desfiles se volvían parte, trasladándose de una capilla a la otra, del drama histórico. Las procesiones empezaban junto a la capilla posa dedicada a la Virgen María que representaba los tiempos del Viejo Testamento, continuaron tras las capillas posas de San Francisco de Asís, que simbolizaba el presente (y siendo consagrada al fundador de la orden también su trabajo misionero), y de San Miguel Arcángel que encarnaba los momentos decisivos para el destino del mundo y de la humanidad en forma del juicio final, para terminar en la capilla dedicada a San Juan Evangelista que

primero esta fecha fue el historiador mexicano García Granados, cuya familia poseía una hacienda en esta región. Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 180; García Granados, *Capillas abiertas*, s.p.; Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 66; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 324; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 160.

³⁵⁸ Véase la nota anterior.

escenificaba el Reino de los Cielos que llegaría al final de la historia humana. Ahora, si imaginamos a un indígena del siglo XVI, visitante regular del atrio y participante de las procesiones religiosas, éste se encontró, literalmente, físicamente rodeado por la Historia de la Salvación. El programa iconográfico de la decoración escultórica de las cuatro capillas posas hace hincapié en la naturaleza lineal de la historia cristiana que se desarrolla del pasado a través del presente hacia el futuro siendo organizada alrededor de la vida y la muerte de Cristo, que sería normalmente representada por la cruz atrial ubicada al centro del atrio. Además, muestra que la Historia de la Salvación se asocia de forma natural con la vida humana, teniendo también su comienzo, la cumbre y el fin.

El acento sobre la Pasión de Cristo tiene por el objetivo enseñar a los espectadores indígenas que el evento fundamental de la historia cristiana es el acto redentor de Cristo, que cambió el desarrollo de la historia haciendo de la salvación del alma su único y último propósito. La venida de Cristo, quien murió clavado en la cruz y así limpió a toda la gente del pecado ancestral dándole la oportunidad de salvarse, divide la historia humana en dos épocas principales –en el tiempo del Viejo Testamento y del Nuevo Testamento–, determina su desarrollo y la dota de sentido haciendo de la historia humana la Historia de la Salvación. Resulta que al participar en las procesiones los indígenas aprendían las etapas particulares de la Historia de la Salvación y se iban identificando paso a paso con la categoría occidental del tiempo lineal.

Un indígena del siglo XVI vivió al menos en cuatro diferentes planos temporales: primero, en el tiempo terrenal de la existencia humana; segundo, en el tiempo cíclico, cuyo tempo marcaba el año agrícola de Mesoamérica, en el cual se mezclaron las antiguas festividades prehispánicas con las fiestas católicas; tercero, en el tiempo de acontecimientos históricos; y, finalmente, en los momentos exclusivos de la eternidad, los cuales vivía al entrar al templo cristiano y /o durante la liturgia.

5.2.4. Religión y religiosidad

La religión que los misioneros enseñaron a los indios fue sencilla, se centraba en Cristo, en el culto a la cruz, los símbolos de la pasión, la Virgen María y los santos. Los santos dieron su nombre a pueblos, ciudades y sus barrios, nuevos templos y capillas, montañas y ríos y así poco a poco los antiguos dioses indígenas fueron perdiendo su poder empezando a ser identificados con los santos cristianos.

Antes de la llegada de los españoles, la religión fue uno de los elementos más importantes en la vida de las culturas mesoamericanas. Cada civilización tenía sus propios dioses, mitología y costumbres. Sin embargo, gracias a la nahuatlización la mayoría de las etnias subordinadas al imperio mexica fueron obligadas a aceptar el abundante panteón nahua. La deidad principal del panteón azteca era el dios supremo *Tloque Nahuaque*,³⁵⁹ el creador del mundo y de los hombres y jefe de las cinco edades llamadas “soles”. Además, había otras deidades de la creación como la pareja de dioses *Tonacatecutli* y *Tonacacihuatl*,³⁶⁰ dioses de la fertilidad, y el dios de la dualidad *Ometeotl* representado por la pareja de dioses *Ometecuhtli* y *Omecihuatl*, padres de *Tezcatlipoca* rojo (*Xipe Totec*), *Tezcatlipoca* negro (*Tezcatlipoca*) *Tezcatlipoca* blanco (*Quetzalcoatl*) y *Tezcatlipoca* azul (*Huitzilopochtli*). Estos dioses eran antiguos, no tenían templos y eran casi desconocidos entre el pueblo mexica, sin embargo se mencionaban entre las clases altas. *Quetzalcoatl*, el dios de la sabiduría y civilización, era considerado generalmente como el creador del mundo de la edad del quinto sol y de los seres humanos. Su polo dual y antagónico representó *Tezcatlipoca*, el dios de los cuatro rumbos y señor del cielo y de la tierra. *Xipe Totec*, el dios de la vegetación y primavera, se adoraba en relación con la agricultura. Su atributo era la piel humana que simbolizó la nueva vegetación. *Huitzilopochtli*, el dios de la guerra, fue el dios de la tribu azteca, el pueblo expansivo y guerrero, que veneraba también al dios del Sol *Tonatiuh*.

La primera imagen cristiana ofrecida a la veneración de los nativos –excepto la de Cristo, al cual me dediqué más arriba– fue la de la cruz y la de la Virgen María. En cuanto al culto a Santa María, hay que subrayar el hecho de que cada orden misionera propagaba una devoción diferente de la Madre de Dios. Mientras que los franciscanos difundían el culto a la *Inmaculada Concepción*, cuya representación se ha conservado en los exconventos franciscanos de los Santos Reyes de Metztlán en Hidalgo o de San Miguel Arcángel de Huejotzingo en Puebla, (Fig. 54) que habían preferido desde la Edad Media,³⁶¹ los dominicos preferían la *Virgen de Rosario* y los agustinos daban prioridad a la *Asunción* y la *Virgen del Cíngulo*. En cuanto al patronazgo de los conventos, que estudié durante mi investigación, las órdenes misioneras preferían las siguientes advocaciones a la Virgen María: la Asunción (Amecameca, Cueavaca, Pazulco, Temimilcingo, Yauhtepec, Apan Chichicaxtla, Milpa Alta, Tecamachalco, Tochmilco), la Purificación (Malinalco, Tlalnepantla), la Concepción

³⁵⁹ Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 180.

³⁶⁰ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 285–316.

³⁶¹ Los franciscanos pertenecían entre los primeros promotores y defensores de la Inmaculada, la defensa de la pureza de María fue una tarea notablemente franciscana. Entre los defensores más destacados de la orden franciscana perteneció Ramón Lull (1232–1315), el llamado “doctor iluminado”.

(Otumba, Atlatlahucan, Atlihuetzia) e Inmaculada Concepción (Zacualpan), Nuestra Señora (Molango), Nuestra Señora de las Nieves (Totolac), Natividad de Nuestra Señora (Tepotztlan).

Antes de la conquista, las culturas mesoamericanas tenían un amplio conjunto de deidades femeninas asociadas sobre todo con la tierra y la fertilidad. Entre los mexicas prevaleció finalmente el culto a la diosa *Tonantzin*,³⁶² que se representaba como una madre con su bebé y cuya estatua se encontraba casi en cada hogar. Parece que después de la conquista el culto a las antiguas deidades femeninas no desapareció, sino que cambió de forma y los nahuas empezaron a asociar a la Santa María con su antigua diosa, como demuestran, al fin y al cabo, los títulos, con los cuales los indios apodaron a la Madre de Dios, la cual solían llamar *tonantzin* (del nahuatl, “nuestra madre” o “nuestra venerada madre”) o *totlaçonatzin* (del nahuatl, “nuestra preciosa madre”) y ello a lo largo del siglo XVI.³⁶³

Este sincretismo lo demuestran los cultos marianos, que nacieron en México y sobreponiendo algún antiguo culto, entre los cuales destacan el culto a la Virgen de Guadalupe³⁶⁴ y el culto a la Virgen de Ocotlan.³⁶⁵ Por ejemplo el culto a la Virgen de Guadalupe se había desarrollado en una capilla que se ubicaba al norte de la Ciudad de México y ello exactamente en el lugar donde se había encontrado un templo dedicado a *Toci*,³⁶⁶ la diosa madre. Resulta claro que al menos la parte de la población indígena concebía a la Virgen María como la antigua diosa femenina de sus antepasados. Los indígenas se apoderaron del culto mariano de tal manera, que algunos de ellos solían identificar a la Virgen María y sus representaciones con Dios mismo – como leemos en el sermón, que había pronunciado el fray Francisco de Bustamante el 8 de septiembre de 1556 en la Ciudad de México:

³⁶² Adéla Fernández identifica a *Tonantzin* (al igual que a *Toci*) con la diosa *Coatlicue* (del nahuatl, “la de la falda de serpientes”) véase la nota 334.

³⁶³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 192; Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 365–66.

³⁶⁴ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 193–94; Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 356–64. Al culto guadalupano se dedica de manera exhaustiva la segunda parte del libro del historiador mexicano Francisco Miranda Godínez. Véase Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes*.

³⁶⁵ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 358.

³⁶⁶ Véase la nota 334.

“(…) hacía milagros aquella imagen que pintó un indio, e así que era dios y contra lo que ellos habían predicado e dadoles a entender, dende que vinieron a esta tierra, que no avían de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban que está en el cielo, (…)”³⁶⁷

En cuanto a las iglesias conventuales que estudié dentro de mi investigación destacan las siguientes consagraciones a los santos varones de la Iglesia católica: 1) a los santos fundadores de las órdenes misioneras: San Francisco (Tepotzotlan, Tlalanepantla, Tepeapulco, Tepejí del Río, Tlahuelilpa, Puebla, Totimehuacan, Tepeyanco, Tlaxcala), Santo Domingo (Cuautla, Oaxtepec, Hueyapan, Tlaquiltenango, Mixcoac), San Agustín (Acolman, Ayotzingo, Jonacatepec, Atotonilco el Grande, San Bernardino Contla); 2) a los santos caballeros: San Miguel (Coatlinchan, Zinacantepec, Tlaltizapan, Acatlan, Ixmiquilpan, Mixquihuala, Huejotzingo), San Martín (Alfajayucan, Huaquechula), Santiago Apóstol (Chalco, Ocuituco, Tlayacapan, Tecali) – Santiago (Atotonilco de Tula); 3) apóstoles: San Andrés (Jumiltepec, Epazoyuacan, Calpan), San Pedro y San Pablo (Apaxco, Calimaya, Jilotepec, Jantetelco, Zacatlan), San Pedro (Tezontepec), San Bartolomeo (Tepetitlan, Tutolopec) y los evangelistas San Juan Evangelista (Acatzingo, Culhuacan), San Marcos (Tlayecac), San Lucas (Mazatepec) y San Mateo Apóstol (Huichapan); 4) santos de la orden franciscana: San Luis Obispo (Huexotla, Tlalmanalco, Huamantla), San Diego (Cuautla, Tacubaya), San Bernardino (Xochimilco, San Bernardino Contla) y doctores de la iglesia: San Buenaventura (Cuahtitlan, San Buenaventura), San Antonio (Texcoco); 5) santos de la orden agustina: San Guillermo (Totolapan), San Nicolás (Actopan, Xochicoatlan); santos de la orden dominicana: San Vicente Ferrer (Chimalhuacan Chalco); 6) los santos del Antiguo Testamento: San José (Tula) y San Juan Bautista (Metepec, Teotihuacan, Tetela del Volcán, Tlayacapan, Yecapixtla, Tulancingo, Coyoacan, Cuautinchan, Atlangatepec, Totolac).

De la elección de los santos patronos de conventos estudiados resulta que las órdenes misioneras se percibían cómo apóstoles de la fe cristiana y miembros del ejército de los cielos, cuya misión sagrada en la Nueva España consistía en propagar la fe católica y en luchar contra las fuerzas del mal. El énfasis que los misioneros, y por ende también los otros españoles, ponían en el ejército celestial y el patrocinio de santos caballeros³⁶⁸ muestra que

³⁶⁷ La cita viene de la información que mandó hacer sobre el sermón de Bustamante el arzobispo de México Alonso de Montúfar. Fol. 2a. “Fray Francisco de Bustamante. Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe. Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet”. http://www.genealogia.org.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=489&Itemid=0 (consultada el 8 de agosto de 2016).

³⁶⁸ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 39; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 350–51.

los españoles concebían la conquista como una lucha del bien contra el mal. Es que la imagen de los misioneros y españoles como miembros del ejército de los cielos agarrando las almas de los pobres indios de las garras del diablo legitimaba en sus ojos la conquista y justificaba la violencia contra los indios, la cual fue vista como irrelevante en el contexto de la batalla cósmica entre las fuerzas sobrenaturales del bien y el mal. (Fig. 55)

Además, sobre todo los franciscanos, acentuaban los santos de su orden, quienes fundaron monasterios, se dedicaban a la predicación y a la labor misional como San Diego quien fue misionero en las Islas Canarias; y luego a los doctores de la Iglesia, estos grandes maestros de la fe católica, como fue San Buenaventura, el santo místico y figura señera de la espiritualidad franciscana o San Antonio de Padua, gran predicador. Estos santos llevaron la vida modelo y a los misioneros servían como ejemplo aconsejable a seguir en su misión evangelizadora.

Desde el punto de vista antropológico, los españoles se presentaban ante los indios refiriéndose a los santos de la Iglesia católica como una sociedad *estructurada*, en la cual gobernaba el orden y cuya organización viene de Dios. Además, la imagen del mundo dividido entre las fuerzas del bien y del mal legitimaba desde el punto de vista de los españoles a toda la gama de sus actividades aunque fueran violentas (siendo benditas por Cristo) y al mismo tiempo les daba el sentimiento de justificación y el acceso a lo divino y al poder; mientras que los indios paganos se encontraban al lado del diablo y como tales no tenían ningún derecho siendo representación del caos y del mal.

En cuanto a las mujeres santas de la Iglesia católica, del patronazgo de los conventos, que pude visitar dentro de mi investigación, resulta que las órdenes misioneras promulgaron sobre todo el culto a las siguientes santas: Santa María Magdalena (Tepetlaoxtoc, Quecholac), distinguida discípula de Jesucristo, Santa Catalina de Alejandría (Itzamtitlan), una mártir cristiana y patrona contra la muerte súbita, y Santa Ana (Chiuatempán), abuela de Jesús y patrona de las mujeres trabajadoras y de las embarazadas. El culto a los santos varones y las santas mujeres de la Iglesia católica se mostró como una herramienta útil al evangelizar la población nativa de la Nueva España, que, antes de la llegada de los españoles, había sido acostumbrada a rendir culto a decenas de dioses.

Pronto, después de la conquista, no sólo los indios empezaron a venerar a los santos cristianos, sino que se los apoderaron atribuyéndoles las capacidades de sus antiguos dioses. Así, por ejemplo, veneraban a San Juan Bautista como *Tlaloc* –antiguo dios de la lluvia, cuyo culto fue extendido especialmente en el altiplano mexicano que sufría con frecuencia cortos de agua–, y ello por su asociación con el bautismo y el agua. San José, patrono de los

carpinteros y de los indios, tomó el lugar del antiguo dios del fuego *Huehueteotl*. A las santas mujeres de la Iglesia católica se les asociaba con las antiguas deidades femeninas vinculadas con la tierra, sexualidad y fertilidad. Por ejemplo Santa Ana, la abuela de Cristo, sustituyó a *Toci*, la abuela de los antiguos dioses. De esta manera el culto a los santos de la Iglesia católica sobrepuso el culto a los dioses prehispánicos y los santos católicos tomaron las funciones dirigentes del cosmos y de las fuerzas sobrenaturales, que habían desempeñado por miles de años las deidades antiguas.

Además del culto a los santos, los misioneros sobrepusieron las antiguas festividades con las cristianas –imponiéndoles a los indios el calendario litúrgico– con el fin de fomentar la participación de las comunidades indígenas en las fiestas cristianas y ceremonias litúrgicas. Del estudio de los calendarios litúrgicos, que están depositados en el Fondo Franciscano del BNAH, resulta que los misioneros ajustaban el calendario cristiano con plena intención para que las festividades cristianas se traslaparan con las antiguas fiestas, cuyos datos variaban según regiones y poblados y ello con el fin de volver el culto cristiano parte integral de la vida de los nativos. Uno de los mejores ejemplos de esta actitud representa el famoso día de los Muertos, que permitió la adaptación del antiguo culto a los muertos y posibilitó así a los indígenas mantener la comunicación con sus antepasados; y luego la fiesta de la Santa Cruz junto con las fiestas patronales. En cuanto a las festividades rendidas a los santos y las santas cristianas que sobrepusieron alguna fiesta precortesiana, constituyen un buen ejemplo las dos siguientes festividades mencionadas en el orden cronológico. En febrero se ha celebrado la fiesta de la Virgen de las Candelas que correspondió a la antigua fiesta llamada *Atlcahualo* (del nahuatl, “detención de las aguas”) de petición de las lluvias y de un año fértil y bueno consagrada a *Chalchiuhtlicue*,³⁶⁹ diosa del agua; sucedida en octubre por la fiesta de San Francisco (asociado con los animales), que suplantó a la antigua fiesta *Quecholli* (del nahuatl, “espátula rosa”) rendida *Mixcoatl*,³⁷⁰ diosa de la caza, durante la cual se celebró una caza ritual.³⁷¹

Entre las fiestas anuales sobresalen las fiestas rendidas al santo patrono del pueblo. Las fiestas patronales se celebran hasta hoy día y se han desarrollado en una verdadera feria, una muestra y al mismo tiempo depósito de tradiciones mexicanas. En las líneas anteriores

³⁶⁹ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 118–22; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 29–50.

³⁷⁰ Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 116–27.

³⁷¹ En esta tesis trabajé con el resumen de antiguas ceremonias nahuas elaborado por el historiador mexicano E. Florescano en base de trabajos de Sahagún y Durán y luego con el calendario compuesto por el arqueólogo e historiador mexicano E. Matos Moctezuma en base de trabajos de Sahagún, Durán y Michel Graulich. Véase Florescano, *Memoria indígena*, apéndice I, 330–336; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicanos*, 69–72.

describí cómo los misioneros aprovecharon el sistema de organización social y territorial basado en la existencia de *altepetl* y de *calpulli* sustituyendo los antiguos ancestros fundadores del pueblo por un santo patrono, protector del pueblo. Así surgió una extensa red de iglesias patronales, adonde acudían los indígenas de visitas remotas para que participaran en procesiones y grandes festividades cristianas.

Además del culto a los santos y las fiestas cristianas, los misioneros introdujeron también las procesiones, tradición, que tiene raíces tanto en la cultura occidental, como en la mesoamericana. Las procesiones más famosas se solían hacer durante la Semana Santa, luego el día de *Corpus Christi* y finalmente en ocasión de las fiestas patronales. Las procesiones, a menudo solemnes acompañadas de danzas, teatro, música, tapices de flores y semillas, copal y comida comunitaria, no era preparada únicamente por los misioneros, sino que lo hacían en cooperación con las cofradías – organizaciones religiosas de origen europeo que habían introducido en el territorio mexicano las órdenes evangelizadoras. Ya insinué que las cofradías habían sustituido los antiguos *calpulli*, en los cuales se solía dividir la sociedad azteca teniendo las mismas fronteras y obligaciones. Gracias a ello las hermandades se volvieron muy populares entre los pueblos nativos de la Nueva España. Además, les permitían no sólo asociarse, sino también representar y defender públicamente sus intereses, así como sentir la convivencia, seguridad y aceptación – sentimientos que fueron tan necesarios en tiempos de desintegración social del mundo tradicional indígena. Así, las cofradías se convirtieron en una de las herramientas más propicias y útiles en fomentar la religiosidad de los indios al promover las prácticas religiosas (p.ej. visitar a los enfermos, dar de comer o beber a los hambrientos y sedientos, dar posada al peregrino, vestir al desnudo o enterrar a los muertos) y festividades cristianas.³⁷²

Las hermandades, así como sus costritos y costumbres, han sobrevivido con frecuencia hasta la actualidad. Un ejemplo apropiado lo constituye las cofradías de Huaquechula o Huejotzingo en Puebla, que han persistido desde el siglo XVI hasta la actualidad, y que suelen celebrar en los complejos conventuales no sólo las fiestas ligadas con sus patronos, sino también otras festividades con fuertes rasgos indígenas. Entre estos días festivos destacan los siguientes: el Ecinoccio de la Primavera (del 9 al 21 marzo) para dar la bienvenida a la primavera que sustituyó la fiesta a *Xipe Totec*, antiguo dios de primavera y vegetación, Sábado de Gloria (o Agua de Gloria) y Santa Cruz (3 de mayo) que sustituyeron antiguas

³⁷² Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 130–34; Luque Alcaide y Saranyana, *La Iglesia católica y América*, 234–43; Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, 92; Espinosa Spínola, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, 50–51.

festividades celebradas en petición de la lluvia y buena cosecha rendidas a varios dioses, entre otros a *Tlaloc* y *Toci*, Tapetes Monumentales de Semilla (13 de agosto) celebrado en honor de la Asunción de la Virgen María que sobrepuso la fiesta durante la cual se decoraban los dioses con flores, Día de los Cerritos (15 de agosto) en honor de las lluvias abundantes, Enflorada y Azada de Elotes (del 29 de septiembre al 9 de octubre) en ocasión de la cosecha del maíz, Día de Muertos (del 28 de octubre al 2 de noviembre) cuando se dedican ofrendas a los difuntos muertos en el último año.³⁷³ Es obvio que, a pesar del hecho de que estas festividades se corresponden con el año litúrgico cristiano, están vinculadas con el año agrícola mesoamericano y el cultivo del maíz, planta emblemática de todas las culturas mesoamericanas.

El culto a los santos no debería sólo fomentar la fe cristiana a los indios, sino también ofrecerles el modelo de conducta y de religiosidad mostrándoles las vidas ejemplares de las santas mujeres y santos varones de la Iglesia católica. Así, las imágenes de santas y santos deberían proponer a los indios en palabras de Cl. Geertz el modelo *para* realidad, es decir ofrecerles instrucciones sobre cómo vivir en el mundo de los conquistadores. El mejor ejemplo de este tipo de cuadros representan de nuevo las representaciones del *Juicio Final*, concretamente de uno de sus motivos principales – la *Deésis*,³⁷⁴ que está presente en todas las imágenes del juicio final involucrados en este trabajo. Tomemos como ejemplo la *Deésis*, que hace parte del *Juicio Final* tallado en la fachada de una de las capillas posas del exconvento franciscano de Calpan en Puebla.³⁷⁵ En ambos vemos a la Virgen María representada a la derecha de Cristo, mientras que Juan el Bautista se encuentra a su derecha. Ambos son retratados como intercesores, es decir como personas humildes de rodillas y con manos en signo de oración, cuyo papel es orar a Dios e interceder así por las almas de pecadores muertos y aumentar sus esperanzas a la vida eterna. La imagen de *Deésis* tiene muchos niveles de significación. Primero, representa una boda simbólica de Cristo con la Iglesia católica, segundo, la representación de San Juan Bautista hace hincapié en el papel salvífico del bautismo y de la predicación, y por ende subraya la importancia de la actividad misionera de las órdenes mendicantes y finalmente acentúa la sucesión apostólica junto con la función salvífica de la Iglesia católica y legitima así su posición en la Nueva España. Además, desde

³⁷³ Para las fiestas celebradas en Huaquechula véase sus páginas web oficiales. “Fiestas y tradiciones”, <http://huaquechula.gob.mx/info/fiestas-y-tradiciones/> (consultada el 10 de agosto de 2016).

³⁷⁴ Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 479; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 20–23, 96.

³⁷⁵ En todas las representaciones de este motivo aparecen en el rol de los intercesores la Virgen María y San Juan Bautista (Calpan, Acolman, Actopan, Ixmiquilpan). Sólo en el caso del exconvento de San Martín de Huaquechula en Puebla, están representados en el papel de los intercesores los reyes del Antiguo Testamento David y Sibila.

la perspectiva antropológica la imagen de la *Deésis* debería proporcionar a los espectadores indios un modelo *para* realidad mostrándoles qué actitud adoptar hacia Dios cristiano y como orar a él.

El culto a los santos patronos junto con las fiestas cristianas que sobrepusieron las antiguas festividades indígenas ligadas con el año agrícola presentan uno de los mejores ejemplos de la síntesis que se produjo entre ambas religiones y tradiciones. La población nativa de la Nueva España encontró en el culto a la Virgen María, a los santos varones y las santas mujeres de la Iglesia católica junto con el calendario litúrgico cristiano el mejor símbolo de cohesión, que le posibilitaba quedarse en contacto con el mundo de sus antepasados, así como con el mundo de los españoles, y que le servía, además, para reconstruir y mantener su mundo espiritual, memoria y tradición.

5.2.5. La moral y las normas

Antes de la llegada de los españoles, la educación de sus miembros era una de las obligaciones primordiales de la sociedad y del estado azteca. Mediante el complejo sistema de educación se le inculcaba a la juventud nahua sobre todo la religión, la moral y el arte marcial, imponiéndoles los valores fundamentales de la cultura tenochca como eran, entre otros, la importancia de la guerra y de lo militar, la devoción al panteón religioso, los gobernantes y sacerdotes, la obediencia a los mayores, la pertenencia al grupo y el trabajo por el bien común, así como la abnegación y la resistencia a la adversidad. De la significación que tenían para los nahuas las reglas de comportamiento social testifican las palabras de Bernardino de Sahagún:

“La manera de criar sus hijos que tenían los señores y gente noble es que después que las madres o sus amas los habían criado por espacio de seis años o siete (...) dávanlos uno o dos o tres pajes para que se regocijassen y borlassen con ellos, a los cuales avissavan la madre que no los consintiesen hazer ninguna fealdad o suziedad o deshonestidad quando fuessen por el camino o calle. Instruían al niño éstos que andavan con él para que hablasse palabras bien criadas y buen lenguaje, y que no hiziesse desacato a nadie y reverenciasse a todos los que

topava por el camino que eran oficiales de la república, capitanes o hidalgos, aunque no fuesen sino personas baxas, hombres y mugeres, como fuesen ancianos”³⁷⁶

En cuanto a la moral, a los jóvenes se les inculcaba un fuerte sentido moral y las normas de comportamiento rígidas, veladas por toda la sociedad azteca, ante todo por los padres, mayores y superiores. Es que, según el ideal azteca los gobernantes, sacerdotes y otros altos funcionarios del estado debían comportarse con total rectitud y de modo ejemplar. En la educación moral desempeñaron un papel importante, en primer lugar, los maestros, los sacerdotes y en particular los ancianos. Estos condicionaron la manera de conducta de los jóvenes mediante *huehuehtlahtolli*, (del nahuatl, “la antigua palabra”), es decir mediante sus palabras, los preceptos de los antiguos, en los cuales se transmitían los valores morales de la sociedad azteca:

“El hidalgo tiene padre y madre legítimos, y sale o corresponde a los suyos en gesto o en obras. (...) El buen hidalgo es obediente e imita a sus padres en costumbres, y es recto y justo, prompto y alegre a todas las cosas; figura o traslado de sus antepasados. (...) El que descende de buen linage y bien acondicionado es discreto, y curioso en saber y buscar lo que le conviene, y en todo tiene prudencia y consideración (...),”³⁷⁷

Casi inmediatamente después de la conquista se prohibieron las tradiciones y costumbres que no correspondían a la moral cristiana, como fueron los sacrificios humanos o la poligamia. Los misioneros empezaron a llenar la imaginaria de los indios con las imágenes de santos, ángeles y diablos y a familiarizarlos con la moral cristiana. Los indios descubrían las normas de conducta cristianas sobre todo mediante los sermones predicados durante las misas dominicales, luego la catequesis y las artes plásticas – las sargas, iluminaciones de los libros, los catecismos pictóricos o la decoración artística de los templos y conventos.

En lo que refiere a la moral cristiana y sus normas los misioneros se centraban en la pedagogía del pecado vinculado con el concepto de la conciencia y el libre albedrío, conceptos que eran totalmente nuevos para los indios del México Central, así como también

³⁷⁶ Sahagún se dedica a la filosofía moral junto con la retórica sobre todo en el sexto libro de los doce libros llamados *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1575–1578) llamados y conocidos como el *Códice Florentino*, dado que el original se encuentra en la Biblioteca Medicea Laurenziana de Florencia. Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España II*, 80.

³⁷⁷ *Ibid.*, 146.

lo era la idea de los mundo del más allá (sobre todo el infierno y purgatorio con sus penas) y la visión del mundo dividido entre las fuerzas del mal y del bien.

Tomemos de nuevo como ejemplo las imágenes del *Juicio Final* que servían para la evangelización de los indígenas (Actopan, Calpan, Huaquechula). En las líneas anteriores dije que estas imágenes funcionaban de modelos *para* realidad que proporcionaban a los indios las instrucciones sobre cómo vivir en el mundo de los españoles. ¿Cuál era el mensaje de estas representaciones? Notemos que estas imágenes se encuentran siempre divididas en dos mitades simétricas y ello según el eje vertical, en cuyo pico vemos a Cristo Juez. Tal expresión se refiere a la imagen cristiana del mundo dividido entre las fuerzas del bien y del mal y tiene una clara significación moralizante. Las imágenes del *Juicio Final* muestran al espectador indígena que debería elegir entre el mal y el bien, dado que su decisión afectará de modo fatal su destino postmortal. Es decir, que debería elegir entre el culto de sus antepasados – selección que llevará al infierno, y la fe cristiana, camino que le garantizará la salvación. Por consiguiente, el objetivo de estas imágenes era animar a los indios a aceptar el bautismo e identificarse con la fe de sus conquistadores. (Hay que tener en cuenta que según la doctrina católica, todos los gentiles se van al infierno después de la muerte, lo que significa que desde la perspectiva del cristianismo todos los antepasados indígenas sin excepción estaban condenados a sufrir en llamas infernales para siempre).

Una parte inseparable de las imágenes del *Juicio Final* la constituye la representación de los bienaventurados y los condenados. Aunque éstos son retratados sólo en el exconvento agustino de San Nicolás de Tolentino de Actopan en Hidalgo, en los exconventos franciscanos de San Andrés de Calpan y de San Martín de Huaquechula en Puebla están también presentes, aunque sólo en forma simbólica en el motivo de una flor de lis y una espada. Este tipo de representación hace hincapié en la sentencia definitiva e inevitable de Cristo y, además, destaca la visión cristiana del mundo dividido entre las fuerzas del bien y el mal. Mientras que la imagen de los bienaventurados debería animar a los indígenas en su camino hacia la salvación, la de los condenados debería despertar en ellos el susto de la “segunda muerte”, es decir de la estancia eterna en el infierno y llevarlos así a la vida cristiana.

Este tipo de representaciones tenía como finalidad mostrar a los indios que tenían sólo dos opciones: aceptar el bautismo, lavar la culpa hereditaria, y el día de la sentencia hallarse en el lado de los bienaventurados, o continuar adorando a los dioses de sus ancestros, encontrarse entre los condenados y terminar en las llamas infernales. La imagen de un mundo dividido entre el bien y el mal hacía hincapié en el papel salvífico del bautismo y la necesidad

de adoptar una postura ética en sus vidas. Desde la perspectiva antropológica les proporcionaban un modelo *para* realidad mostrando a los indios que deberían comportarse de acuerdo con el código moral de la cultura occidental, adoptar una postura ética en su vida, tomarla en sus propias manos y convertirse así en los co-creadores de su propio destino.

Sin embargo para los indios, quienes, antes de la llegada de los españoles, consideraban como inmoral lo que amenazaba el funcionamiento de su sociedad, la apelación sobre /en la interiorización de la moral y la necesidad de adoptar una postura creativa hacia su propia vida, era algo nuevo.

Hemos visto que sólo la capilla abierta del exconvento agustiniano de San Nicolás de Tolentino de Actopan ostenta las penas infernales, y les alumbra también los conceptos del pecado original y de libre albedrío. La idea del *peccatum originale* se encuentra plasmada en la pared testera en la segunda franja a la izquierda donde reconocemos la imagen de la *Expulsión del paraíso*, que describí en las líneas anteriores. El pecado que Adán y Eva perpetraron fue un acto contra la moral, dado que los abuelos cruzaron por su conducta el orden establecido por Dios. Así, la pintura muestra uno de los momentos cruciales de la Historia de la Salvación explicando a los indígenas que el pecado ancestral había cargado a toda la humanidad por una pena hereditaria, condenándola a la “segunda muerte”, aquí simbolizada por las fauces del leviatán.

El concepto del *peccatum originale* vinculado con la conciencia y el libre albedrío forman la base de la moral cristiana. Estos conceptos eran para los habitantes nativos de la Nueva España ajenos. Para los indios, quienes antes de la llegada de los españoles, vinculaban la idea del pecado con lo físico y no moral, el concepto cristiano del pecado como una ofensa contra Dios era nuevo. Antes de la llegada de los españoles, los indios creían que ningún comportamiento o decisión podría afectar su destino postmortal.

Además, las representaciones de Eva y Adán enseñan a los espectadores indios, que en consecuencia de que el hombre fue expulsado del paraíso, obtuvo la posibilidad de elegir entre lo bueno y lo malo, es dotado por su propia voluntad y por sus decisiones puede influir en su destino postmortal. Resulta, que el objetivo de las representaciones del *Ciclo de la Creación* tenía como propósito apercibir a los indígenas del hecho, de que todos sus antepasados estaban condenados a sufrir en las llamas infernales para la eternidad, dado que no habían recibido el bautismo, que quitara del hombre el peso del pecado ancestral. Sin ninguna duda una terrible idea, cuya finalidad era asustar a los espectadores indios y obligarlos a reflexionar sobre sus propias vidas y hacer frente a su destino póstumo.

Al mirar la capilla abierta de Actopan el espectador debe ser impresionado por la inmensidad de las escenas infernales que cubren ambas paredes laterales, cuyo significado ya expliqué en las líneas anteriores. En cuanto a la moral cristiana, el mural del *Infierno* representa a los siete pecados capitales (la lujuria, la gula, la codicia, la pereza, la ira, la envidia y la soberbia), que forman la base de la moralidad cristiana en vista de que al infierno se irán –según la doctrina católica– no sólo todas las personas no bautizadas, sino especialmente los pecadores que cometieron un pecado mortal y no se arrepintieron de éste. Entre otros pecados, se les muestra a los indígenas, por ejemplo la representación de la lujuria a través de la imagen de una joven indígena desnuda pintada con una serpiente, o la gula, que está plasmada mediante una imagen del pecador, a quien se le llena la boca con metal caliente. Los castigos están representados de manera “especular”, es decir que los pecadores están castigados por lo que habían cometido durante sus vidas.

Del amplio espacio que las pinturas infernales ocupan resulta que los monjes atribuían una gran importancia a la descripción de penas infernales poniendo acento al dolor físico a la espera de que el temor de castigos infernales desanimara a los indígenas de la conducta pecaminosa y, al contrario, les obligara a escuchar las palabras de los religiosos y comportarse de acuerdo con la moral cristiana. Resulta, que estas pinturas tienen aparte de la dimensión didáctica, sobre todo una misión moralizante teniendo por objetivo introducir a los indios a la tipología cristiana del pecado, disuadirlos del comportamiento vicioso y proteger así sus almas de la condenación eterna, es decir del infierno.

Aunque los indígenas también tenían una idea del inframundo, lugar adonde se iban los hombres después de la muerte, la idea del inframundo mesoamericano carecía de significación moral. La estancia en los mundos del más allá no tenía nada que ver con la idea cristiana de un castigo o recompensa, sino que dependía de la manera de morir como ya escribí varias veces. Así que los mexicas concebían los lugares del más allá como una simple morada de los muertos sin dimensión ética.

Parte integral del programa iconográfico que decora la capilla abierta de Actopan lo forman también seis pinturas de género que representan escenas de la vida cotidiana de la sociedad indígena de la Nueva España del siglo XVI. Estas pinturas se han conservado en estado fragmentario, sin embargo, pueden ser analizadas gracias a la pequeña iglesia de Santa María, que se encuentra en una pequeña aldea cerca de Actopan que lleva el nombre Santa

María Xoxoteco.³⁷⁸ Se trata de una antigua capilla abierta, cuyas paredes ostentan el mismo programa iconográfico, que hemos visto en la capilla abierta de Actopan, y que se han conservado en buen estado. Las paredes laterales de la iglesia ostentan cinco escenas costumbristas (*Bebedores de pulque*, *Azotes*, *Idolatría*, *Matrimonio* y *Lujuria*) enmarcadas por una gruesa línea negra y dispuesta entre las penas infernales.

El primer recuadro representa a los *Bebedores de pulque*. En el primer plano de la imagen aparecen los objetos que servían para el consumo o la fabricación de pulque.³⁷⁹ El segundo plano ostenta a una tríada de indios junto con igual número de demonios, mientras que el fondo lo conforma el paisaje mexicano. El indio plasmado a la derecha es probablemente un sirviente como sugiere su simple atuendo en forma de *tilma* y el hecho de que lleva a otros dos indios el pulque. Esta pareja –un hombre y una mujer– es retratada sentada y tomando el pulque. Se asume que el hombre tiene una posición importante en la sociedad como indica su ropaje rico y por su figura robusta y bien alimentada, y además, por el abanico que sostiene en su mano derecha. Detrás de cada indio vemos a un diablo –símbolo del mal– incitándolos a beber. (Fig. 2)

Desde el punto de vista del cristianismo el consumo del alcohol es uno de los siete pecados capitales – la gula. Y según la doctrina católica cometer un pecado mortal sin hacer una penitencia adecuada lleva directamente al infierno. Resulta que la significación de esta imagen es moralizante y el cuadro tiene como objetivo principal desanimar a los indios de caer en un comportamiento similar mostrándoles que tal conducta significa una amenaza grave de sus esperanzas de llegar a la salvación.

Después de la conquista el mundo tradicional indígena se desintegró junto con las estrictas normas de comportamiento que dominaban en el estado mexicano y los indios se encontraron en una nueva época difícil y con frecuencia también caótica. Es que antes de la llegada de los españoles el consumo del alcohol estaba subordinado a una serie de reglas, se usaba durante el ritual religioso y también como una ofrenda para dioses. La embriaguez fue un estado sagrado y el consumo libre de bebidas alcohólicas estaba permitido sólo a los

³⁷⁸ La capilla abierta fue construida en el siglo XVI. Posteriormente fue tapada y reedificada en una iglesia. Los murales policromados fueron descubiertos en 1974 al reconstruir la iglesia. La iglesia ostenta el mismo programa iconográfico, que decora las paredes de la capilla abierta de Actopan, lo que significa que las pinturas fueron realizadas después de 1580. Desgraciadamente, no se conocen más detalles ni sobre la construcción, ni la realización de las pinturas, de la iglesia dada su posición remota. Artigas, *La piel de la arquitectura*, 28–29; Sebastián, “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombia, Venezuela y Ecuador.”, 199.

³⁷⁹ Pulque es una bebida alcohólica tradicional de México con origen prehispánico, que se produce por la fermentación del jugo del agave. Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 354.

sacerdotes, gobernantes o ancianos quienes ya habían cumplido todas sus obligaciones hacia la sociedad.³⁸⁰ Sobre la actitud estricta de la sociedad mexicana ante la toma del alcohol testimonian las siguientes palabras de Sahagún:

“Tenían graves castigos para castigar a los que no eran obedientes y reverentes a sus maestros; en especial se ponían gran diligencia en que no beviessen uctli la gente que era de cincuenta años abaxo. Ocupávanlos en muchos ejercicios de noche y de día, y criávanlos en grande austeridad, de manera que los bríos y inclinaciones carnales no tenían señorío en ellos, así en los hombres como en las mugeres. Los que bivían en los templos tenían tantos trabajos de noche y de día y eran tan abstinentes, que no se les acordava de cosas sensuales.”³⁸¹

Después de la llegada de los españoles, muchos indios, obligados a sobrevivir, tratando de adaptarse a las nuevas condiciones y formas de vida de la sociedad *estructurada*, se volvían alcohólicos o se iban a las ciudades donde se convertían en pobretería viviendo en las márgenes de la sociedad como lo advierte Sonia Corcuera de Mancera en su monografía que aborda la problemática del alcoholismo entre la población indígena de la Nueva España durante el siglo XVI, intitulada *El fraile, el indio y el pulque* (1997).³⁸² Sin embargo, el problema con el alcoholismo no surgió sólo en las ciudades, sino también en el campo. A pesar del esfuerzo de los frailes, las procesiones –muy populares entre los indios– con frecuencia terminaban en verdaderas borracheras rituales. El alcoholismo fue uno de los problemas más graves de la sociedad indígena. A pesar de ello ni la Corona española, ni las autoridades virreinales, le prestaban casi atención., los únicos que dedicaron su energía para resolver este problema fueron los religiosos. Además, como sugiere S. Gruzinski la Iglesia novohispana enfrentó el alcoholismo sólo en el nivel moral mediante las póstumas penas infernales y luego la idea del pecado basada en el modo subjetivo, que eran conceptos totalmente nuevos para los indios y por ende difíciles de interiorizar.³⁸³

El segundo recuadro presenta el cuadro denominado *Los Azotes*. La imagen consiste en dos escenas. En la primera vemos a dos figuras de rodillas –un indio y un español–, que mantienen al desdichado indígena por su pelo y le está dando azotes con una maza. En la

³⁸⁰ Dodds Penneck, *Bonds of blood*, 25–26, 96, 163–66; Vaillant, *Aztecs of Mexico*, 133, 184, 229.

³⁸¹ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España II*, 184.

³⁸² Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque*.

³⁸³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 205.

segunda imagen se junta a estas dos figuras el diablo, que está luchando por el pobre indio con el español. (Fig. 56)

En breve, la pintura representa los castigos terrenales. Castigar a los indios fue una práctica común no sólo en el siglo XVI, sino a lo largo del período colonial. Entre los españoles se distribuyeron incluso los manuales llamados *Enchiridiones*, que llevaban nombres como *Camino al cielo*, que advertían a los españoles del peligro constante que amenazaba al hombre (y especialmente a los indios) por parte del diablo. Y les recordaba que su sagrada obligación es convertir a los pecadores a la fe cristiana y enseñarles las virtudes y misericordia cristianas. El uso de la violencia se daba por supuesto y se consideraba por un medio legítimo en la lucha contra las fuerzas del mal. Así que el objetivo de esta representación era legitimar el comportamiento violento de la sociedad *estructurada* compuesta de los españoles junto con los misioneros hacia la sociedad *comunitaria* formada por los indios. Por esta razón la violencia se representa como un recurso efectivo, cuyo propósito era proteger a la población indígena de los castigos infernales y orientarlos hacia el camino de la salvación.

En lo que se refiere al uso de la violencia, tengo que subrayar el hecho que esto no fue para nada nuevo para la población indígena, sino que tenía raíces fuertes prehispánicas. Es que en la época precortesiana se recurría con frecuencia a los castigos corporales como fueron por ejemplo el autocastigo, las privaciones, la oración o la humillación. Según las prácticas violentas testimonian las palabras de Sahagún:

“Si tu cuerpo cobrare brío o soberbia, castígale y humíllale. Mira que no te acuerdes de cosa carnal. ¡Oh, desventurado de ti, si por ventura admitieres dentro de ti algunos pensamientos malos o suzios! Perderás tus merecimientos y las mercedes que dios te hiziera, si admitieras tales pensamientos. Por tanto, conviénete hazer toda tu diligencia para desechar de ti los apetitos sensuales y briosos. Nota lo que has de hazer, que es cortar cada día espinas de maguey para hazer penitencia, y ramos para enramar los altares. Y también havéis de hazer sacar sangre de vuestro cuerpo con la espina de maguey, y bañaros de noche, aunque haga mucho frío (...).”³⁸⁴

En cuanto al uso de la violencia durante el proceso de la evangelización de los indígenas, hay que acentuar que los castigos físicos en forma de azotes, tortura,

³⁸⁴ Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España I*, 473.

encarcelamiento e incluso el exilio a trabajos forzosos fueron comunes, y ello no sólo por los delitos graves contra la moral cristiana como fueron la bigamia, el concubinato o la idolatría, sino también por transgresiones aparentemente inocentes como no acudir a la misa. A pesar de que el uso de la violencia y los castigos físicos fueron continuamente cuestionados y criticados por parte del clero secular y la Corona española, perduró a lo largo del siglo XVI. Finalmente, puedo resumir de acuerdo con el historiador norteamericano Charles Gibson que la mayoría de la Nueva España junto con el clero secular solían considerar el uso de la violencia contra los indios por justa, y ello especialmente en las cuestiones de la evangelización y educación de los indígenas.³⁸⁵

Desde el punto de vista antropológico puedo constatar que el uso de la violencia fue uno de los medios de la aculturación de la sociedad *anti-estructurada*, es decir la sociedad indígena, que fue aceptado por la mayoría de la sociedad *estructurada* y utilizado con el fin de modificar el comportamiento de los indios y adaptarlo a las normas de la sociedad *estructurada*.

El tema de la tercera imagen es *La Idolatría*. En el centro de la composición se encuentra un *teocalli* pintado a la manera prehispánica en cuyo pico vemos un pequeño y sencillo templo, dentro del cual se halla un ídolo pagano situado en el interior rojizo. Mientras que a la izquierda vemos a dos hombres, un indio probablemente noble según indica su traje y un español, ambos teniendo las manos en signo de oración y por encima de los cuales se retrata el monograma de Cristo IHS; a la derecha observamos a dos hombres con aspecto animal que adoran el templo pagano. (Fig. 57)

El fin de este cuadro es desacreditar el culto religioso precolombino y condenar la práctica de los sacrificios humanos, los cuales están simbolizados por el color rojo del santuario, que representa en el simbolismo occidental la sangre (entre otras representaciones).³⁸⁶ La imagen sataniza la religión mexicana proporcionando una conexión directa con el infierno y la condenación. En el tercer capítulo dedicado a la evangelización escribí que en el último tercio del siglo XVI, la Nueva España fue azotada por el número creciente e inesperado de casos de la idolatría, lo que causó pánico en las filas de la Iglesia novohispana y provocó una nueva ola de esfuerzos misioneros como testifican, al fin y al cabo, también estas pinturas nacidas en los años 1580.

³⁸⁵ Dar los azotes por no haberse presentado al catecismo o a la misa fue prohibido en 1539, sin embargo esta práctica persistió a lo largo del siglo XVI. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 119–20; Gómez Martínez, *Fortalezas mendicantes*, 1997, 36.

³⁸⁶ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 83–84, 288–89.

Desde la perspectiva de la sociedad occidental la forma de representar a los idólatras debería señalar al espectador indígena que los paganos están más cerca de los animales que los humanos, porque escuchan a sus caprichos y obedecen a las tentaciones de sus antiguas deidades que los misioneros identificaban con los demonios. Sin embargo, existe al menos una otra mirada sobre el asunto y es la de los indios mismos. Ya mencioné que los indios no habían conocido antes de la llegada de los españoles la categoría occidental de pecado, sin embargo tenían una otra categoría llamada *nepantla*,³⁸⁷ que designaba “estar en medio” o “encontrarse a la mitad del camino”.

Antes de la llegada de los españoles los indios asociaban la moral con el esfuerzo de mantener el equilibrio con las fuerzas del universo comportándose en forma moderada. Es decir que los indígenas debían cumplir sus roles socio-económicos a través del oficio o papel dentro de la familia y comunidad. En este sentido la categoría de *nepantla* designaba el comportamiento que estaba fuera de las normas de conducta de la sociedad mexicana, es decir que carecía del contenido moral, sin embargo podía tener importante impacto sobre el destino de la familia o comunidad de la sociedad mexicana. Esta categoría se solía representar en el arte precortesiano mediante las olas o pelaje simbolizando así el “estado en medio”.³⁸⁸ Sobre la existencia de esta categoría en el siglo XVI y su significado testifican las palabras de Diego Durán (1537–1588), quien describe en su *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la Tierra Firme* (1581) como un indígena le explicó haberse organizado una boda y gran fiesta del dinero que se había prestado de todo el pueblo:

“todavía estamos nepantla (...) que quiere decir ? Estar en medio? (...) Me dijo que, como no estaban aún arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aún estamos neutros, que ni bien acudían a la una ley, ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y eran neutros”³⁸⁹

Resulta que desde el punto de vista indígena, esta pintura podría ser una reinterpretación de la categoría cristiana del pecado mostrando a los indios que seguir rindiendo el culto a los dioses de sus antepasados significaba pasarse de las normas de la sociedad *estructurada*, y ello en sus propias palabras e imagería apelando a la necesidad, cuyas raíces se remontan al

³⁸⁷ Siméon, *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, 331.

³⁸⁸ Lienhard, *La voz y su huella*, 117.

³⁸⁹ Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, vol. I, 237.

profundo pasado precortesiano, de mantener el equilibrio con las fuerzas del universo. Hecho que testimonia sobre la vivacidad de la sociedad indígena y la resistencia de sus ideas y conceptos.

El tema del penúltimo recuadro presenta *El Matrimonio*. En la escena vemos a cuatro figuras, dos hombres y dos mujeres, con un paisaje al fondo. En el centro de la representación se encuentra la pareja de esposos españoles que se tienen de las manos. Detrás de los hombros de ambas mujeres, la india y la española, aparecen los diablos, quienes les señalan con el dedo a sus parejas. Por desgracia, la imagen de los dos hombres está deteriorada de manera que se pueden reconocer apenas sus siluetas y junto a la silueta del esposo indígena observamos un dedo del diablo, de lo que deduzco que también los hombres fueron tentados por los demonios. Estos agentes del mal intentaron disuadir a los esposos del matrimonio y apartarlos así del buen camino hacia la salvación. (Fig. 58)

La iglesia católica considera el matrimonio como uno de los siete sacramentos (el bautismo, el matrimonio, la comunión, la unción, la penitencia, el sacerdocio, la confirmación). El matrimonio monógamo, cuyo prototipo es la relación de Adán y Eva, es concebido como un signo de fe en Dios y una de las condiciones de la salvación. Por esta razón, la poligamia es desde la perspectiva de la Iglesia católica inaceptable. Al principio de su trabajo evangelizador en México los misioneros se centraron en romper los líos de la sociedad tradicional indígena, cuya unidad básica fue el *calpulli*. Aunque los misioneros substituyeron los *calpulli* por las cofradías, como la unidad elemental de la sociedad indígena trataron de imponer el modelo de la familia nuclear basada en el matrimonio y constituida en hombre, mujer y sus descendientes. En consecuencia de ello los indios se veían obligados a cambiar su concepto tradicional, no sólo de matrimonio y parentesco, sino también de la propiedad y herencia. Antes de la llegada de los españoles, los indios nobles vivían en concubinato. La validez de los matrimonios polígamos no se canceló en absoluto ni después de la conquista, sin embargo los hombres, quienes vivían en poligamia, tenían que elegir solamente una de sus esposas y decidir cuál de sus matrimonios contraídos antes de ser bautizados era válido.³⁹⁰ Sin embargo como sugiere la presencia de los demonios y advierte S. Gruzinski, los indios buscaban y encontraban a lo largo del siglo XVI los caminos para legalizar con ayuda de fiscales y escribanos sus relaciones ilegales e inmorales desde el punto

³⁹⁰ El matrimonio y sus funciones después de la conquista abordan los siguientes trabajos. Bernal et al., *Historia general de México*, 245–46; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 121, 198–99. A las funciones del matrimonio entre la gente noble en la época precolombina se dedica E. Florescano. Florescano, *Memoria indígena*, 192–97. Al matrimonio y otras relaciones sexuales y/o de parentesco aborda C. Dodds Pennock. Dodds Pennock, *Bonds of blood*, 79–80, 91–139, 156–59, 179–81.

de vista de la Iglesia novohispana – sea la convivencia prematrimonial, una relación incestuosa o el matrimonio contraído entre contrayentes no solteros, hasta habían hombres que contrajeron varios matrimonios en varias parroquias y legalizaron así sus relaciones polígamas.³⁹¹

El fin de esta imagen es familiarizar a los indios con el matrimonio monógamo entre hombre y mujer como una norma social de la civilización occidental, disuadirles de la vida en pecado y asegurar así la salvación de sus almas. Desde la perspectiva antropológica entrar en el matrimonio significa entrar en una de las fases cambiantes de la vida humana (nacimiento, matrimonio, muerte). Durante la boda se cambia el estatus de los contrayentes, quienes terminaban su soltería y se convertían en personas casadas, gracias a lo que adquieren un nuevo estatus social ligado con otros derechos y obligaciones hacia la comunidad. Resulta que el matrimonio representa uno de los rituales de paso *par excellence*, que servía al igual que antes de la conquista para establecer vínculos entre los miembros de la sociedad y así contribuía a su consolidación. El hecho de que la Iglesia novohispana se apoderara de la administración de esta institución muestra como la sociedad *estructurada* imponía sus estructuras a las comunidades indígenas, refiriéndose al mandato divino.

Sin embargo, según sugiere el historiador y antropólogo chileno Claudio Lomnitz-Adler³⁹² es interesante, que la presión ejercida por parte de los misioneros para que los indios entrasen al matrimonio aumentó de manera significativa después de 1578, cuando la Iglesia novohispana comenzó a ser financiada del tributo recaudado, no por cabeza como hasta aquel entonces, sino por el hogar familiar. Así que la significación de esta representación puede ser vista también como una mera consecuencia de este cambio en el sistema de recaudación de tributo que la orden agustina necesitó tomar en consideración e imponer entre las comunidades indígenas que tenía a su cargo.

El último recuadro lo constituye *La Avaricia*, que es, según la doctrina cristiana, uno de los siete pecados capitales. El motivo central de la escena representa un cofre abierto, lleno de ducados de oro, que está rodeado por un indio y tres demonios. Desgraciadamente, la imagen está deteriorada en la parte media, razón, por la cual es difícil determinar la actividad de los actores del cuadro – sin embargo, creo que se pelean por el dinero o lo están contando. (Fig. 59)

El objetivo de esta imagen es desanimar a los espectadores indígenas de acumular la riqueza en forma de bienes terrenales, ya que este comportamiento pecaminoso conduce al

³⁹¹ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 265.

³⁹² Para la literatura véase la nota 390.

infierno y condenación. Está claro que los monjes agustinos se preocuparon por la salvación de las almas de sus ovejas indígenas, sin embargo hay que ver en esta representación no sólo el afán salvífico y aculturador del clero regular, sino también su esfuerzo de desviar, al menos, una parte de los medios financieros indígenas, garantizando a los fieles indios la salvación al donar o legar sus bienes al clero regular y reservar así los recursos para su funcionamiento y actividades misioneras. Además, se debe tener en cuenta que la situación del clero regular en la Nueva España cambió en el último tercio del siglo XVI en relación con la secularización al perder el apoyo del estado.³⁹³

Estas escenas tienen un claro significado moralizante y su función –desde la perspectiva antropológica– era proporcionar a los indios los valores morales y sociales del mundo occidental, es decir aculturarlos adaptando su comportamiento al estándar occidental. Las imágenes costumbristas representan aquellos pecados, con los cuales la población indígena más luchaba, según la opinión del clero regular. El objetivo del programa era proporcionar a los indios un modelo *para* realidad mostrándoles que su comportamiento no combinaba con las normas de comportamiento occidentales y /o significaba hasta una transgresión grave del orden postulado por la sociedad de *estructura*. Tampoco podemos olvidar que una de las finalidades de estas pinturas era legitimar el comportamiento violento de los españoles.

La moral cristiana está relacionada con la institución de la confesión (o sea la penitencia o reconciliación) que representa uno de los sacramentos de la Iglesia católica mediante el cual los penitentes reciben el perdón de Dios por sus pecados. La confesión perteneció entre los instrumentos más usados y eficaces en la lucha contra las prácticas paganas de los indios y ello desde el principio de la empresa evangelizadora. La confesión de un indígena noble está representada en el exconvento de Santo Domingo de Guzmán de Tlaquiltenango³⁹⁴ en Morelos que antes de pertenecer a la orden dominicana perteneció a los franciscanos. En la pintura mural –ejecutada en blanco y negro– observamos a un noble indígena vestido a la española mientras está confesando a un monje dominico. La confesión está simbolizada mediante la imagen de una serie de sapos que salen de la boca del noble indígena y (los sapos simbolizan los pecados), mientras un demonio sostiene su cabeza intentando detener la confesión y un angelito vuela alrededor de él tratando de apoyarlo. (Fig. 60)

³⁹³ Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 108–15.

³⁹⁴ El exconvento de Santo Domingo de Guzmán de Tlaquiltenango en Morelos fue erigido entre 1540–1570. Este convento franciscano fue temporalmente cedido a la orden dominica en 1570. Sin embargo, es seguro que antes de 1586 ya estaba de nuevo en manos de los franciscanos. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 107, 587, 644.; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 122–24, 290–92, 462–63, 496–97.

El objetivo de esta pintura fue imponer a los indios la costumbre de confesarse regularmente. Para los misioneros, quienes tenían a su cargo miles de almas indígenas, la confesión auricular fue el principal instrumento para establecer relaciones individuales con los indígenas e imponer así entre las comunidades nativas, originalmente basadas sobre el fuerte sentido de responsabilidad por la comunidad y sociedad, un cierto individualismo como proponen S. Gruzinski u Ó. Martiarena.³⁹⁵

Si el concepto del individualismo era nuevo para los indios, la confesión tenía sus raíces prehispánicas. Entre las deidades mexicas se adoraba a *Tlazolteotl*,³⁹⁶ diosa de la tierra y de la sexualidad de origen huasteco, dentro de cuyo culto se desarrolló el ritual de la confesión. A pesar de que la diosa *Tlazolteotl* erradicaba los pecados, se trataba de los pecados carnales ligados con la lujuria y el objetivo principal de esta práctica era purificar los pecados de toda la comunidad (y no del individuo) para restaurar el equilibrio del universo.

En la sociedad mexicana los sacerdotes tenían gran responsabilidad y ello no sólo en cuanto a la religión y el ritual, sino también en lo que refiere a la educación y por ende también a las normas de conducta y la moral, que fueron percibidos como uno de los medios, que servían para mantener la sociedad en equilibrio con las fuerzas sobrenaturales. Después de la conquista, asumieron este papel los misioneros como muestran las pinturas de los árboles genealógicos, que se encuentran con más frecuencia en las porterías (Zinacantepec, Atlatlahuacan). Aunque estas pinturas tienen sus raíces europeas, sobre todo en forma de iluminaciones de manuscritos medievales,³⁹⁷ en Nueva España se desarrollaron en una nueva forma monumental. Tomemos como ejemplo de estas pinturas el árbol genealógico, que se encuentra en la portería del exconvento franciscano de San Arcángel Miguel de Zinacantepec en México.³⁹⁸ La pintura mural es policromática, decora la pared testera orientada hacia el

³⁹⁵ Véase Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 155. Al problema de la confesión en la Nueva España de los siglos XVI y XVII se dedica el ensayo del investigador mexicano Ó. Martiarena que se apoya sobre una abundante base de documentos escritos tomando en cuenta el amplio contexto histórico desde los tiempos de la iglesia primitiva hasta la época colonial. Martiarena, *Culpabilidad y resistencia*.

³⁹⁶ Fernández, *Dioses prehispánicos de México*, 125–26; Spranz, *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, 205–27.

³⁹⁷ Los ejemplos de los árboles genealógicos de los órdenes mendicantes se han conservado por ejemplo en Museo Condé de Chantilly de Francia, donde se puede apreciar el *Árbol genealógico de San Benito* de 1431 (ms. XIX B1, fol. 126). Este tema se relaciona con el tema iconográfico del *Árbol de Jessé*, tema frecuente en el arte medieval de los siglos XII–XV. Para su iconografía véase Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 177, 325; Zuffi, *Gospel Figures in Art*, 26–28. Sus ejemplos se han conservado tanto en la pintura (p.ej. *Árbol de Jessé*, el Salterio de Ingeborg, siglo XIII, Museo Condé de Chantilly de Francia), como escultura (p.ej. la Basílica de Saint Quentin en Francia o la Catedral de Notre-Dame de Rouen también en Francia).

³⁹⁸ El exconvento de San Arcángel Miguel de Zinacantepec en México fue construido entre 1540–1550. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 107, 595; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 46, 574.

Orinete, y representa el árbol genealógico, que brota desde el corazón del fundador de la orden franciscana, San Francisco y señala su descendencia. (Fig. 61) Los religiosos se muestran en este tipo de pinturas como una vertebración de la sociedad naciente, como verdaderos sacerdotes, en medida en que la sociedad participaba de un grupo de valores comunes que conducen a la creación de una nueva sociedad basada sobre ideas y categorías cristianas, cuya finalidad es la salvación. Desde la perspectiva antropológica, estas pinturas se encuentran en espacios liminales, sirviendo de comunicación entre el claustro y el atrio, es decir los espacios destinados a la gente de diferentes estatus sociales, mientras que el claustro estaba destinado a los monjes, el atrio estaba destinado a los indios. Tal posición destacaba la barrera, que existía entre estos dos mundos poniendo énfasis no sólo en el papel salvífico de las órdenes misioneras, sino también en su acción comunicativa, orientada hacia los valores cristianos, y por ende, aculturadora.

Las representaciones, a las cuales, me dediqué en este subcapítulo tienen, además de una clara significación decorativa, un objetivo específicamente didáctico, evangelizador y moralizante, dado que introducen a los espectadores indios a las normas del comportamiento de la sociedad occidental y la moral cristiana, poniendo acento en el libre albedrío y la responsabilidad personal, el individualismo y la familia nuclear. Al mismo tiempo demuestran la resistencia de la cultura indígena, que continúa manifestándose aún quinientos años después de la conquista.

5.2.6. Vida y muerte

La vida humana se encuentra estructurada por momentos cambiantes, cuando se entra de una fase de la vida a la otra, como son el nacimiento, el matrimonio y la muerte. En las culturas religiosas, estos momentos solían ser acompañados por rituales de paso (p.ej. bautismo, matrimonio, extremaunción, agonía y sepulcro), cuyo objetivo era ayudar al individuo a sobrepasar la frontera que separaba diferentes fases de la vida y cambiar de estatus social vinculado con nuevos derechos y obligaciones. Dado que en las líneas anteriores presté atención tanto al ritual bautismal, como al matrimonial, las líneas que siguen las dedicaré sobre todo a la muerte y sus significados.

Junto con los españoles llegó a México la teología escatológica ligada con el culto a la muerte, que hizo hincapié en la muerte y las prácticas religiosas asociadas con ella. Para los cristianos del siglo XVI la idea del fin representó un hito importante tanto en sus propias

vidas (muerte), como en la historia del mundo (juicio universal). En consecuencia de ello, la vida de los indios empezó también a girar en torno a la muerte, oscilando entre las expectativas de una vida postmortal en el cielo y el miedo a la condenación eterna en el infierno.³⁹⁹

La muerte representó para el hombre cristiano del siglo XVI un momento crucial. No obstante, la defunción no fue percibida como el final de la vida, sino como un mero *interitus*, es decir el momento de la transición de la vida cotidiana, terrenal a la vida eterna y postmortal. Resulta que los cristianos no tenían tanto miedo de la muerte, sino de que muriesen mal. Distinguían entre *bona mors* y *mala mors*, es decir entre la buena muerte y la muerte mala. En otras palabras, hacían diferencia entre la muerte bajo el signo de la salvación y la muerte en el signo de condenación. Sin embargo, la más temible era la muerte súbita llamada *mors repentina* o también *improvisa*, puesto que la gente temía que no tendría bastante tiempo para prepararse al momento de su fallecimiento y que, en consecuencia de ello, terminaría condenada a la vida eterna en el infierno.⁴⁰⁰

Hemos visto que los cristianos creían, que toda la humanidad estaba a causa del pecado original de Adán y Eva condenada al pecado y la muerte eterna y que la salvación era posible sólo dentro de la Iglesia católica. Ésta no sólo apoyaba el miedo a la muerte, insistiendo en que la gente fuera bien preparada para morir, sino que desarrolló alrededor de ella un culto asociado con fiestas religiosas, tradiciones y medios de gracia.⁴⁰¹ Éstos representaban para los fieles una garantía de la salvación y sobre todo un vínculo entre los vivos y sus difuntos, mientras que para la Iglesia católica significaban más una herramienta de poder y fuente de enormes finanzas. Entre los medios de gracia asociados con el culto a la muerte preferidos entre la gente y a la vez más propugnados por la Iglesia católica han pertenecido: los testamentos, las indulgencias o limosnas, las misas de difuntos llamadas réquiems⁴⁰² o también *missa pro defunctis* o *missa defunctorum* y luego la famosa fiesta religiosa de Día de Difuntos. Así que los hombres y mujeres en el afán de prepararse a la muerte, conservar las relaciones con sus muertos o ayudarles purgar sus pecados, acudieron a

³⁹⁹ Roselló Soberón, “Materialización del cielo y el infierno en Nueva España, siglo XVI: construcción y reconstrucción de un imaginario occidental”, 225; Sánchez del Olmo, “‘Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”, 77.

⁴⁰⁰ Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 97–98; Zaragoza, *Arte de bien morir y Breve confesionario*, 30.

⁴⁰¹ Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 100.

⁴⁰² El réquiem es la misa por la salvación de las almas de los muertos que se celebra desde el siglo IX cuando fue introducida por el papa Gregorio I Magno. *Ibid.*, 282.

la misa, oraron a Dios y a los santos solicitando su intervención, participaron en procesiones religiosas, ayunaron, hicieron obras buenas y entraron en las cofradías.⁴⁰³

En relación con el culto a la muerte, la Iglesia impuso el culto a los santos patronos contra la muerte súbita y otras. De mi investigación resulta que en la Nueva España del siglo XVI se veneraba a los santos patronos contra la muerte súbita, entre los cuales se destacó San Cristóbal (Tlatelolco, Xochimilco, Tlaxcala y Oxtotipac). El mejor ejemplo de este culto lo representan las imágenes de San Cristóbal, que se han conservado en la capital, concretamente en las iglesias conventuales de los exconventos franciscanos. La primera imagen está plasmada en el ex-convento de Santiago de Tlatelolco,⁴⁰⁴ la segunda en el exconvento de San Bernardino de Siena de Xochimilco. En ambos casos la pintura mural representando al santo patrón se encuentra por encima de la puerta porciúncula usada durante las procesiones religiosas. Tomemos como ejemplo la pintura mural que se encuentra en el templo de Xochimilco. La pintura policromada representa a San Cristóbal de enorme tamaño cargando al niño Jesús sobre sus hombros y ayudándolo a atravesar un peligroso río. (Fig. 62)

San Cristóbal es representado según lo retrata la célebre *Leyenda Dorada* del dominico Santiago de la Vorágine (1230–1298) procedente del siglo XIII y ello como un gigante que mide doce codos, es decir cinco metros. En Europa las imágenes de San Cristóbal⁴⁰⁵ de gran tamaño solían decorar la salida de la iglesia, por el motivo de que la gente creía, que San Cristóbal proporcionaba protección contra la muerte repentina, es decir la muerte que no daba tiempo a la confesión. Es que, según las creencias medievales, este patrono de los viajeros cargaba sobre sus hombros los pecados del mundo y ayudaba a la gente a enfrentar las trampas de la vida, simbolizadas por el peligroso río y sus saltos. La gente creía que bastaba ver la imagen de este santo al salir del templo para ser protegido contra la muerte súbita y asegurarse la vida durante una jornada.

La muerte es un paradigma universal, una constante antropológica, que antes de la conquista desempeñaba un papel estructurante en la vida de las sociedades indígenas. Los mexicas percibían la muerte de dos diferentes maneras, primero como la muerte existencial y

⁴⁰³ Alejos Grau, “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771”, 126–27; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 95–101; Lugo Olín, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”, 249–54.

⁴⁰⁴ El exconvento franciscano de Santiago de Tlatelolco en Ciudad de México, sede del famoso Colegio de la Santa Cruz, se encuentra en la capital mexicana y fue fundado en lugar del antiguo *teocalli* como demuestran los vestigios arqueológicos que se pueden observar hasta hoy día. El establecimiento fue construido entre 1520–1540. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 107, 277–78, 587–88; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 131–32, 173.

⁴⁰⁵ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 79–80; Giorgi, *Saints in Art*, 89–93; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 237–38.

segundo como la muerte sacrificial. Mientras que la muerte existencial representaba un acontecimiento triste en la vida individual y para su entorno, la muerte sacrificial significaba la reintegración del ser humano al mundo de la plenitud originaria y suprema. Los aztecas concebían el sacrificio humano como un ritual de reintegración a la totalidad primordial y por ende como un instrumento conservador de la vida.⁴⁰⁶ Este carácter vital de la sacrificación se escapaba a los españoles aterrorizados por el aspecto exterior de los rituales cruentes mexicas, mientras que algunos indígenas percibían la fe católica como una religión de muerte y a los misioneros como sus apóstoles.

En cuanto a los sepulcros, antes de la llegada de los españoles, los mexicas solían cremar a sus difuntos, sus cenizas se depositaban en urnas funerarias y de sus huesos se hacían bultos o también envoltorios sagrados llamados *tlaquimilolli*, que se solían enterrar bajo las viviendas o templos. Los nahuas creían que mientras que los huesos de los cadáveres moraban en Mictlan, la especie de alma llamada *teyolía*⁴⁰⁷ se iría a uno de los diferentes lugares del más allá y ello según la manera de morir.⁴⁰⁸ Resulta que la idea cristiana de la resurrección de la carne era nueva para ellos.

La idea de la resurrección de la carne se representa en el arte cristiano mediante el motivo de la *Resurrección de los muertos* (Calpan, Acolman, Actopan), que suele hacer parte de las representaciones del *Juicio Final* y luego mediante la *Resurrección de Cristo*, que hace parte del ciclo de su pasión. Tomaremos como ejemplo la *Resurrección de los muertos*, que hace parte del *Juicio Final*, que adorna la capilla abierta en Actopan. La *Resurrección de los muertos* aparece en la parte inferior del *Juicio Final*. Los resucitados son retratados como cuerpos desnudos con atributos de su condición social, gracias a los que el espectador atento reconoce entre ellos al papa, obispo, cardenal –que lleva el típico sombrero rojo– monjes, y también al rey y la reina. Entre los resucitados se mezclan los ángeles con demonios; mientras que los primeros levantan a los renacidos que están rezando al cielo, los segundos toman a los otros al infierno. Además, aparecen dos desgraciados, a quienes, a pesar de que alargan sus manos a Cristo, se los lleva el diablo. (Fig. 44)

Las representaciones de la *Resurrección de los muertos* tenían que apaciguar el miedo de los espectadores indígenas de la muerte y darles esperanzas mostrándoles, que la muerte, es decir la destrucción del cuerpo humano, no significaba el fin, dado que los cristianos creían

⁴⁰⁶ Florescano, *Memoria indígena*, 89; Johansson, *La palabra de los aztecas*, 177–80.

⁴⁰⁷ Los mexicas distinguían entre tres entidades o esencias anímicas: la *teyolia*, el *tonalli* y el *ihiyotl*. Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 137–38.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 137–51.

que los cuerpos de los muertos serían resucitados el día del juicio. La finalidad de estas imágenes era familiarizar a los indígenas con la resurrección del cuerpo, que formaba uno de los artículos de la fe cristiana y a la vez es una de las condiciones de la salvación. Este concepto era para los indios, quienes antes de la llegada de los españoles creían que el hombre moría sólo una sola vez, y después de la muerte iría a uno de los lugares del más allá, nuevo. A diferencia de ellos, los cristianos creen que los hombres mueren dos veces, primero, por la primera muerte, es decir en el momento de la muerte, segundo, por la segunda muerte, es decir en el momento de la condenación. Resulta que las representaciones similares tenían por objetivo dar miedo a la segunda muerte y a la vez la esperanza de la salvación y motivar así a los espectadores indígenas a llevar una vida cristiana ejemplar.

Sobre la cuestión candente de lo que ocurre entre la muerte y el juicio final y que sucede con el alma después de la muerte, respondía la enseñanza del purgatorio,⁴⁰⁹ cuya representación hace igualmente parte del *Juicio Final* de Actopan. La representación del *Purgatorio*,⁴¹⁰ se encuentra plasmada en la tercera banda en el último recuadro al lado izquierdo. A diferencia del infierno, el purgatorio se reconoce por varios hechos: la ausencia de diablos, la presencia de ángeles y por las llamas, dado que el fuego purificador no arde ni quema, sólo limpia, al contrario del fuego infernal que es eterno y mortífero como se reconoce por las caras de los pecadores que no muestran los signos de terror (lo que no se puede decir de los condenados). A diferencia del cielo e infierno, el purgatorio está presentado como un lugar de tránsito temporal, donde las almas de los difuntos se limpian de sus pecados mediante las llamas purgativas para poder entrar después en el cielo. Los ángeles se trasladan entre el purgatorio y el cielo mediante la escalera de Jacob.⁴¹¹ La representación de la escalera de Jacob demuestra la creencia de época en la comunicación permanente entre las diversas esferas del cosmos. En el *Purgatorio* están figuradas las almas, masculinas y femeninas, que

⁴⁰⁹El purgatorio se incorporó a la cosmovisión cristiana relativamente tarde en la Baja Edad Media. Sin embargo, con sus diversas formas nos encontramos en la historia de Europa ya desde los tiempos de la Iglesia primitiva. La doctrina del purgatorio fue dogmatizada en 1274 en el Segundo Concilio de Lyon y se convirtió en uno de los artículos de la fe en el siglo XVI después del Concilio de Trento, cuando la estancia en él comenzara a considerarse como obligatoria para todos los cristianos, sin excepción. Resulta que la existencia del purgatorio ha tenido siempre sus adversarios, ya que, al contrario del cielo o infierno, su existencia no se basa en la Biblia. En cuanto a los historiadores existen varias opiniones, por ejemplo el historiador francés J. Le Goff cree que la idea del purgatorio se desarrolló en relación con el nacimiento de la clase media. Le Goff, *The Birth of Purgatory*; Lugo Olín, “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”, 250–54; Wobesser, “El más allá en la pintura novohispana siglos XVI al XVIII”, 143; Zlatohlávek, *Le Jugement dernier*, 123.

⁴¹⁰ Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 51–53, 224–25.

⁴¹¹ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 171; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 139–40; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 75.

ostentan los atributos de su condición terrenal y entre las cuales distinguimos, por ende, los monjes o ciudadanos. Los ángeles llevan a las almas diversas indulgencias, es decir, por ejemplo las oraciones, simbolizadas por el rosario, y levantan a las almas de las que están purgadas. Las almas purificadas están representadas como los hombres bienaventurados – arrodillados y rezando. (Fig. 47)

Las imágenes del purgatorio tienen por motivo enseñar a los indígenas que las almas en el purgatorio pueden aceptar regalos de los vivos, quienes pueden acortar así la estancia de sus difuntos en el purgatorio, y ello mediante las oraciones, limosnas y misas de difuntos. Al mismo tiempo tienen que fortalecer el vínculo entre los vivos y los muertos y destacar la importancia y valor de los medios de gracia como son la oración, réquiems o las indulgencias. La Iglesia Católica comenzó a difundir la enseñanza del purgatorio de manera sistemática hasta la hora de la Reforma después del Concilio de Trento, con el fin de consolidar la posición de la Iglesia y fortalecer la ortodoxia católica acentuando el poder salvífico de los medios de gracia.

Desde la perspectiva antropológica estas imágenes ofrecen un modelo *para* realidad mostrando a los espectadores indios que para la salvación no se puede sólo confiar en la gracia de Dios, sino que hay que llevar una vida ejemplar durante toda su vida y no dirigirse a Cristo a la hora de su muerte, o incluso hasta en el momento del juicio universal. Además, entre los personajes en tales representaciones como son *Resurrección*, *Infierno* o *Purgatorio* se solían representar también a los hombres ricos y de alta posición. Así, entre los resucitados en el *Juicio Final* de Actopan aparece un mercader, figura interesante, que se puede identificar por el típico gorro y el bolso, que lleva a la espalda. La Iglesia católica concebía la mercadería como uno de los pecados capitales – la codicia, y creía que el satisfacer el deseo de obtener las mayores ganancias desviaba al hombre del camino de la salvación. La costumbre de representar entre los resucitados a los nobles y comerciantes e incluso los clérigos, es ambigua. Por un lado, es cierto que las órdenes misioneras, en este caso concreto, los agustinos, se ocuparon realmente de la salvación de sus ovejas, por el otro, fueron precisamente los mercaderes, quienes aportaron a la Iglesia novohispana las mayores sumas de dinero en forma de limosnas y réquiems. Por ejemplo los autores E. L. Vila Vilar y Kuethe mostraron, que durante el siglo XVI en Nueva España un mercader compró en promedio cuatro mil réquiems.⁴¹²

⁴¹² Kuethe y Vila Vilar, “La idea nobleza y el más allá, advocaciones religiosas en los testamentos”, 47–61.

Finalmente, la representación del *Purgatorio* refleja también la evolución histórica de la Nueva España, ya que en 1565 tuvo lugar el II. Concilio Provincial Mexicano cuyo objetivo era poner en práctica en la colonia los ingresos tridentinos, es decir también la doctrina del purgatorio (entre otras cosas). Además, en el último tercio del siglo XVI la situación en el virreinato se cambió y la Corona española comenzó a preferir el clero secular. A consecuencia de ello la iglesia regular se convirtió dependiente de la financiación y las donaciones de sus ovejas, es decir sobre todo de indios y las indulgencias representaban uno de los medios tradicionales de la Iglesia católica de conseguir las finanzas.

Los testamentos pertenecían entre otras herramientas importantes, que deberían ayudar a la gente a prepararse para la muerte, así como aumentar la esperanza de su salvación – mediante el legado el creyente podría liquidar sus cuentas con la vida y sus vecinos, e incluso aumentar el prestigio de su familia o linaje, por ejemplo a través de un funeral caro. Los indios se familiarizaron con este acto administrativo y espiritual pronto después de la conquista, incluso de tal manera, que los testamentos pertenecen en la actualidad entre las fuentes escritas en nahuatl más abundantes de la época colonial. Los testamentos eran escritos por los escribanos hispanizados según los modelos españoles. Un testamento modelo escrito en nahuatl se puede leer en el excelente trabajo del historiador norteamericano, que se dedica al estudio de los mexicas, J. Lockhart *Los nahuas después de la conquista* (en inglés 1992, en español, 1999), y proveniente del *Confessionario mayor* de A. Molina.⁴¹³ Según Lockhart el sorprendente éxito del género testamentario entre los indígenas se debe al hecho, de que antes de la conquista debería existir una forma similar, aunque oral, dado que no se ha conservado ningún ejemplo del lenguaje testamentario anterior a la llegada de los españoles.⁴¹⁴ En el afán de asegurarse la salvación, la gente compraba incluso lugares de enterramiento (hemos visto, que los indígenas solían utilizar los atrios conventuales para sus sepulcros), a lo mejor directamente dentro de las iglesias, y legaba todos sus bienes a la Iglesia (en esperanza de que éstos terminasen en los réquiems, cuyo número seguía creciendo a lo largo de la Edad Moderna).⁴¹⁵

Con el culto a los muertos se relacionaban también las hermandades, que ayudaban a sus miembros a integrarse en la sociedad y superar difíciles períodos en la vida como fue la muerte. Las cofradías solían financiar los réquiems, comprar indulgencias, orar por los

⁴¹³ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, apéndice B, 653-659.

⁴¹⁴ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 108; Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 363-69, 521-30.

⁴¹⁵ Kuethe y Vila Vilar, “La idea nobleza y el más allá, advocaciones religiosas en los testamentos”, 47-61; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 98-99.

mueritos y así ayudaban a reducir la estancia de las ánimas en el purgatorio. Así que quienes entraron en una fraternidad, tenían seguridad de que conseguirían, no sólo un funeral decente, sino que sus hermanos orarían por ellos y cuidarían a sus supervivientes.⁴¹⁶

Las cofradías han organizado también las procesiones presididas por los monjes y los mayordomos de las hermandades con la cruz en cabeza. Una de estas procesiones está representada en el claustro alto de los exconventos franciscanos de San Martín de Huaquechula y luego en las paredes laterales de la iglesia conventual de San Miguel Arcángel de Huejotzingo – ambas en Puebla. En la representación de Huaquechula vemos la procesión de los penitentes en el transcurso de una de las procesiones nocturnas celebradas durante la Semana Santa en ocasión de conmemorar la muerte de Cristo. Los penitentes sostienen las velas e instrumentos usados durante la Pasión de Jesucristo, en este caso los azotes, es decir flagelos, con los cuales los penitentes se maltrataban la espalda en recuerdo, de que Cristo fue atado a la cruz y flagelado, y, también, en petición del perdón por sus pecados. (Fig. 63) Los instrumentos pasioneros aparecen en el mural de Huejotzingo, en el cual aparecen dos filas de penitentes – el primer penitente lleva la caña, el segundo los clavos de la crucifixión, el tercero la túnica, el siguiente el paño de Verónica, el quinto los dados, el instrumento del próximo penitente no se ha conservado, y el séptimo lleva las trece monedas pagadas por la entrega de Jesús a Sanedrín. Abajo son retratados los flagelantes avanzando y azotándose al estar jalado por los niños. (Fig. 64)

En cuanto a la tradición de hacer las procesiones – en algunos claustros se han conservado hasta hoy día las imágenes situados en los nichos de las testeras de los claustros (Epazoyuacan, Atotonilco, Yecapixtla Acolman, Oaxtepec, Tepoztlan, Huejotzingo, Atlatlauhcan, Azcapotzalco, Ixmiquilpan, Actopan, Xochimilco, Metztitlan, Metepec, Alfayucan, Ixmiquilpan, Calpulalpan, Coyoacan, Culhuacan, etc.) representando las escenas del ciclo de la pasión de Jesucristo. En lo que refiere a la significación de estas representaciones, junto con los especialistas en la arquitectura conventual de México con el destacado G. Kubler⁴¹⁷ a la cabeza, consideré durante mucho tiempo que los claustros mexicanos estaban destinados a la vida y meditación privadas de los monjes, sin embargo mi

⁴¹⁶ Concuera de Mancera, “Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI”, 346; Jiménez Hernández, “Hechos prodigiosos acaecidos a indios devotos según las crónicas religiosas del siglo XVI”, 371; Kuethe y Vila Vilar, “La idea nobleza y el más allá, advocaciones religiosas en los testamentos”, 50; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 150, 231–34; Sánchez del Olmo, “‘Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”, 78.

⁴¹⁷ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 385, 430–40, 469–70.

investigación, junto con los conocimientos de R. E Phillips⁴¹⁸ me han convencido, de que estas pinturas proporcionaban funciones litúrgicas y sacramentales durante las procesiones religiosas asociadas con el culto a los muertos. Resulta que los claustros no estaban destinados sólo a los religiosos, sino también a los laicos, tanto españoles, como indígenas.

R. E Phillips afirma con base en el estudio de libros procesionales de la época tardío-medieval y renacentista de España y México, así como las constituciones de las órdenes misioneras, que había relación entre los responsos y las estaciones practicadas tanto en las capillas procesionales, como en las esquinas de los claustros. Cree que “(...) el nexo entre la cofradía de ánimas y las estaciones subordinadas al desplazamiento cuadrangular de las procesiones claustrales y sus paredes frente a los nichos-altares es indisoluble.”⁴¹⁹ Las procesiones en favor de los muertos se solían realizar los lunes después de la misa, una o dos veces al mes, bajo el patrocinio de la cofradía de ánimas. Podían incluir a ambos pisos o prolongarse hasta el atrio. Finalmente hay que notar, que en los claustros se solían celebrar también otras procesiones, sobre todo las de *Corpus Christi* o Semana Santa. De acuerdo con estos argumentos creo, que tanto los atrios, como los claustros servían como teatro de las procesiones. Lo que implica que las capillas posas serían más una extensión del claustro, que un fruto de la tradición prehispánica.

Como ejemplo tomaremos el caso del exconvento de Epazoyuacan, donde aparece un ciclo pasional de escenas distribuidas por pares en los ángulos del claustro. Los pares de pinturas establecían un paralelo tipológico entre la *Pasión de Cristo* y otros pasajes del Antiguo Testamento. Las procesiones se paraban en cada una de las cuatro esquinas del claustro y mientras la hostia se depositaba sobre el altar-nicho, se cantaban responsos. (En este lugar hay que destacar, que las imágenes del claustro alto carecían de nichos, que servían de altares para colocar la hostia consagrada.) Sobre la práctica de hacer las procesiones en memoria de difuntos testimonian los libros directorio que se hallan en el Fondo Franciscano de la BNAH. Por ejemplo en el libro de Calimaya se escribe:

“Tiene este Conuento quatro Cofradías, (...). El Lunes siguiente se les canta La Missa de Animas y acabada se anda La Procession por los claustros cantando los responsos acostumbrados.”⁴²⁰

⁴¹⁸ Phillips, “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”.

⁴¹⁹ Ibid., 234.

⁴²⁰ *Directorios de los conventos de Tecamachalco, Xochimilco y Calimaya, 1720–1723*, BNAH–FF, vol. 48, 1299/A, “Tercera Orden, cofradías de la cabecera, cofradías de los pueblos y Ermitas de Guadalupe y del Calvario” fol. 22v.

Las procesiones celebradas en memoria de los fallecidos pasaban por el deambulatorio del claustro y salían por el portal lateral de la iglesia conventual orientado hacia el Norte llamado la puerta porciúncula (Atlixco, Calpan, Huejotzingo, Tecamachalco, Tehuacan, Tochimilco, Puebla, Xochimilco, Cuautinchan, Tepejí del Río, Tula de Allende, Tlaquiltenango, Oaxtepec, Atlihuetzia, Yecapixtla, Jiutepec, Cholula, etc.).⁴²¹ (Fig. 65) Esta puerta es característica sobre todo para los conventos franciscanos y se asocia con el día de Nuestra Señora de los Ángeles que se celebra el 2 de agosto. Durante este día se hacían procesiones solemnes, durante cuales los frailes otorgaban las indulgencias⁴²² plenarias llamadas “indulgencias de Porciúncula”. Antes de que un penitente pudiera obtenerlas, debía rezar, recibir la comunión, hacer la penitencia y confesarse. Práctica, que era para los indios más bien ajena, aunque en el culto precortesiano también había un ritual de confesión, sin embargo ligado más con el cuerpo y la sexualidad careciendo del sentido moral visto desde la mirada occidental. Tal vez por esta razón el sacramento de penitencia causaba problemas a algunos indígenas, quienes tenían problemas de recordar sus pecados.⁴²³

En relación con el culto a la muerte, se extendieron por toda Europa los libros sobre la buena muerte y cómo morir bien llamados *Ars moriendi* (del latín, “Arte de morir”). El propósito de estos textos era prepararse para el fallecimiento, y acompañar al moribundo y su entorno en esta prueba de vida difícil. Estos textos –destinados tanto a los sacerdotes, como a los laicos–, iban, por lo general, acompañados de grabados y tenían que servir a sus lectores como un “espejo”, es decir, que debían hacerlos reflexionar sobre su propia vida y la muerte. A pesar de que sus ejemplares fueron distribuidos también en Nueva España,⁴²⁴ según Robert Ricard estaban destinados únicamente a los españoles, dado que, de los libros escritos en lenguas indígenas, hay solamente uno que se dedica al tema de la buena muerte. De lo que este historiador eminente y especialista en la evangelización de la Nueva España dedujo, que el culto a los muertos era una cuestión de españoles, de la cual los indios fueron excluidos. Sin embargo, la existencia de cofradías de ánimas, las procesiones celebradas en memoria de los fallecidos, los testamentos, las indulgencias y la decoración artística de los conventos mexicanos demuestran, que el culto a la muerte rezaba tanto a los españoles, como a los indios.

⁴²¹ *Vocabulario arquitectónico ilustrado*, 350.

⁴²² Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 172–73.

⁴²³ Borges, *Religiosos en Hispanoamérica*, 87; Ricard, *La conquista espiritual de México*, 227–54.

⁴²⁴ Alejos Grau, “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771”, 129–30; Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 120; Zaragoza, *Arte de bien morir y Breve confesionario*, 12–48.

En las líneas anteriores hablé del culto a la muerte y las costumbres vinculadas con éste. Cabe preguntar cómo se solía figurar la muerte misma. En cuanto a las representaciones de la muerte, hasta hoy día llegaron sólo dos de sus imágenes – una se encuentra en el exconvento agustino del Divino Salvador de Malinalco en México, la otra en el pequeño exconvento franciscano de Santa María de los Reyes en Huatlatlauca⁴²⁵ en Puebla, que fue, sin embargo, terminado por la orden agustina. La primera es *La Danza macabra*,⁴²⁶ que adorna el confesionario del claustro bajo. El confesionario está empotrado en la pared septentrional y se encuentra cerca de la entrada a la iglesia conventual, con la cual colinda. Las pinturas murales son monocromáticas, ejecutadas en tonos de gris con toques de siena. La imagen está enmarcada por la pintura *a lo romano*, es decir por una franja decorativa en la que se mezclan motivos animales y vegetales. En cuanto a la composición, la escena está a lo largo del eje central dividida en dos mitades, cada campo siendo reservado a una figura. Mientras que en el campo izquierdo aparece la figura del monje agustino reconocible gracias a su hábito de color negro y la tonsura, el campo derecho ostenta la figura de la muerte, que es retratada como un esqueleto, que sostiene en su brazo izquierdo una guadaña. La pintura no se aparta de la tradición macabra Europea, ni en cuanto a su realización, ni el tema. En cuanto a su significado, debería servir como *memento mori*, es decir el recuerdo de la muerte, tanto para los confesados, como para el confesor.⁴²⁷ (Fig. 66)

La segunda representación de la muerte es un mural con el motivo del *Triunfo de la muerte*.⁴²⁸ La pintura se encuentra en el claustro alto por encima de la puerta, que da al pasillo con escalera, por la cual se baja a la iglesia conventual. La pintura es policromática, hecha en tonos de color azul, marrón y gris. La imagen está enmarcada por una gruesa línea negra. En cuanto a su composición, la pintura tiene forma de una “L” invertida y se compone en dos rectángulos de comparable tamaño. Mientras que el rectángulo horizontal retrata a la sociedad colonial del siglo XVI, el rectángulo vertical ostenta la figura de la muerte representada como un esqueleto-arquero llevando un carcaj con flechas con arco en tensión y preparado para lanzar la flecha. Desde la izquierda a la derecha apreciamos a un grupo de indios e indias en *tilmas* de color blanco brillante, seguido de un grupo que representa al clero regular con las

⁴²⁵ El exconvento de Santa María de los Reyes en Huatlatlauca fue construido entre 1550–1570 por la orden franciscana. Sin embargo no tenemos más información sobre el constructor del edificio. Entre 1566–1569 el convento pasó a las manos de la orden de los agustinos, bajo cuyo mando fueron realizadas las pinturas murales entre 1570 y 1580. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 109, 619; McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, 147, 468.

⁴²⁶ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 96; Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 182.

⁴²⁷ Apostolos-Cappadona, *Dictionary of Christian Art*, 239; Monreal y Tejada, *Iconografía del cristianismo*, 456.

⁴²⁸ Giorgi, *Angels and Demons in Art*, 183–88.

órdenes misioneras a la cabeza y acabado por un grupo de representantes del clero secular y del virreinato. (Fig. 67)

Esta imagen es interesante no sólo porque representa a la muerte, sino también porque retrata la república de indios junto con la república de españoles y sobre todo cómo los miembros mismos de la república de indios percibieron el mundo y los acontecimientos circundantes. Mientras que los miembros de la república de indios son anónimos, retratados de manera estandarizada, los personajes, que conforman la república de españoles, son plasmados con los atributos de su condición social, gracias a lo que el espectador atento puede identificarlos. Este detalle es muy interesante, dado que destaca el carácter comunitario de la república de indios basada en igualdad. Por lo contrario, la república de españoles se muestra como una sociedad *estructurada*, es decir jerarquizada, con los representantes del poder estatal y eclesiástico en el colmo. Entre sus miembros aparece el virrey Martín Enríquez (1510–1583) y el papa Pío V (1565–1572), quien trató de limitar los derechos y privilegios apostólicos cedidos a las órdenes misioneras en relación con su misión evangelizadora entre los indios de América.⁴²⁹ Es probable que la pintura fuera una reacción a las epidemias de 1575, que tuvo un impacto devastador en la sociedad colonial criticando la situación política en el virreinato. Es que la corona española empezó desde el último tercio del siglo XVI bajo la presión de la autoridad papal a favorecer la iglesia secular. En consecuencia de ello las órdenes misioneras se vieron obligadas a abandonar sus misiones y dejarlas en manos del clero secular. Por estas razones podían percibir la epidemia de peste como un castigo justo, que se caía en los representantes del virreinato incluyendo a sus habitantes.

Es significativo, que desde la perspectiva antropológica, todas las pinturas, que tienen una relación con la muerte, las une el concepto de la liminalidad. El significado de las representaciones del *Juicio Final* ya las expliqué más arriba, por lo que pasaré a las representaciones de San Cristóbal, patrono contra la muerte súbita, y las pinturas macabras. Ambas ostentan las paredes septentrionales. Mientras que las primeras decoran la puerta porciúncula empotrada en la pared septentrional de la iglesia conventual, las imágenes macabras decoran la pared septentrional, que separa el claustro de la iglesia conventual donde se solían encontrar los confesionarios y pasillos de comunicación entre el claustro y la iglesia conventual o incluso el púlpito mismo. Cabe preguntar ¿qué significado tienen estas representaciones? Tanto los espacios, como los temas liminales, cumplen la función de una frontera, que separa los lugares de diferente estatus, y a la vez de un puente, que posibilita la

⁴²⁹ Bernal et al., *Historia general de México*, 299–300.

comunicación entre ellos. Para que un hombre mortal pudiera entrar, en el espacio sagrado, morada simbólica de Dios eterno, debe pasar por un ritual de pasaje durante el cual una persona muere simbólicamente para renacer a la nueva vida – experiencia, que autoriza al participante del ritual entrar en el espacio sagrado e incluso entrar en contacto con ello (p.ej. el sacerdote). Dado el carácter transitable de estos espacios, los visitantes no pasan por un ritual de transición complejo (p.ej. bautismo, matrimonio, consagración, etc.), sin embargo estas representaciones conforman un espacio-tiempo, que permite al hombre mortal pasar por su fallecimiento aunque simbólico y reintegrarse así en la totalidad originaria, que caracteriza al Dios. No pasar al menos simbólicamente por un ritual de pasaje, equivaldría a un comportamiento anti-social, esto explica la posición y el tema liminal de las pinturas.

Es curioso, que la posición septentrional de estas representaciones liminales se encaja también en la cosmovisión indígena, puesto que los indios solían vincular el Norte no sólo con lo seco y lo árido, sino sobre todo con el inframundo *Mictlan*, la morada de los muertos, y la pareja de dioses *Mictlantecuhтли* y *Mictlancihuatl*, los antiguos dioses de la muerte. Vemos, que la arquitectura conventual es un lugar único, en el cual se amalgaman ambas tradiciones en un conjunto sincrético, que abarca ideas y categorías tanto del viejo continente, como las del continente nuevo.

Uno de los mejores ejemplos de este proceso sincrético lo representa la famosa festividad mexicana del Día de Muertos, fiesta católica de recordar a los difuntos, que sobrepuso el antiguo culto a los antepasados y como tal tiene raíces en ambas tradiciones. Esta festividad católica posibilitó a los nativos mantener los vínculos con sus ancestros y como tal se encontró con gran entusiasmo por parte de los indios, dado que el culto a los antepasados había formado antes de la llegada de los españoles uno de los fundamentos de la religión mexicana. Las festividades celebradas en memoria de los fallecidos duraban dos meses, mientras que la Iglesia católica dedica a los muertos un sólo día en forma de la festividad de los Fieles Difuntos (también Día de los Difuntos o Día de las Ánimas).⁴³⁰ Reducir 40 días a un sólo resultó problemático, no obstante, con el transcurso del tiempo los indígenas lograron que se dedicara al culto de los muertos varios días (generalmente del 29 de octubre hasta el 1 de noviembre) y que se conservasen algunas tradiciones prehispánicas vinculadas con el culto a los muertos como son las ofrendas alimentarias sobre las tumbas, el depósito de los

⁴³⁰ El Día de Difuntos es una festividad católica, que se realiza el 2 de noviembre y sirve para recordar a todos los fieles difuntos, especialmente las almas en purgatorio. La celebración fue instituida por el monje benedictino San Odilón en 998, la instauró el papa Gregorio IV y al todo Occidente se extendió hasta en el siglo XIII. Lomnitz-Adler, *Idea de la muerte en México*, 100.

instrumentos de trabajo o juguetes en la sepultura del difunto y flores –en especial *cempasúchil*⁴³¹ (del nahuatl, “flor de veinte pétalos”) o flor de muertos.⁴³² Sobre las fiestas grandes y solemnes rendidas a los muertos de tiempos precortesianos nos habla por ejemplo Motolinía en sus *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*:

“(…) tenían otros días de sus difuntos, de llanto, con comer y embriagarse y llamar al demonio, y éstos tenían de esta manera : que enterraban y lloraban al difunto, y despues otro tanto á los veinte dias tornaban a ofrecer comida en su sepultura, donde ponian muchas rosas, y despues á los ochenta dias, (...), y cada año en el dia que murió, hasta el cuarto año.”⁴³³

Después de la conquista la Iglesia católica se apoderó de la vida indígena acompañándole en todas las fases cambiantes de la vida (nacimiento, matrimonio, muerte) y así empezó a estructurar las vidas indígenas, que se encontraron después de la prohibición del culto y ritual mexicas en el umbral del caos indiscernible. Además, el culto a la muerte le dotó a la Iglesia de una importancia crucial, que se volvió una garantía única de la salvación. No obstante, tanto la arquitectura conventual, como las festividades mexicanas muestran, que la tradición prehipánica logró no sólo sobrevivir, sino también marcar el tempo del calendario, fiestas e ideas originalmente cristianas, que se compenetraron con las indígenas para dar a luz a la tradición nueva, la tradición mexicana.

⁴³¹ En latín *Tagetes erecta*.

⁴³² Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, 233–34; Matos Moctezuma, *La muerte entre los Mexicas*, 211–12. Acerca del culto mexica rendido a los antepasados y sus significados véase Florescano, *Memoria indígena*, 180–92.

⁴³³ Motolinía, *Memoriales de Fray Toribio de Motolinía*, 30–31. Véase Archive.org, “Memoriales de Fray Toribio de Motolinía: Manuscrito”, <https://archive.org/stream/memorialesdefra00sngoog#page/n9/mode/2up>, (consultada el 25 agosto de 2016).

Conclusión

El presente trabajo partió del material obtenido dentro de mis investigaciones realizadas en México en 2013 y 2015 y tuvo como objetivo – describir los conjuntos conventuales –tanto su organización arquitectónica, como su decoración artística– que habían sido fundados en el territorio del México Central en el siglo XVI. Los resultados mostraron con toda claridad que, aparte de la iglesia conventual y el claustro, los monasterios mexicanos se apartan de la tradición occidental, sobre todo en lo concerniente al atrio que surge de ambas culturas involucradas y forma parte integral con las siguientes estructuras religiosas: una capilla abierta, cuatro capillas posas y una cruz atrial. Aunque los atrios no se han conservado en todos los casos –sin tener en cuenta aquí a la orden misionera, la importancia y tamaño del convento y /o su localización–, la presencia estocástica tanto del atrio, como de sus partes integrales (capilla abierta, cuatro capillas posas y cruz atrial) demuestra que el atrio se constituyó como una parte inseparable de los conventos mexicanos y que su disposición fue adoptada por t las tres órdenes misioneras.

En cuanto al análisis y la interpretación de la arquitectura conventual y su programa iconográfico bajo la perspectiva antropológica, demostré, que tanto la arquitectura conventual, como su decoración artística servían de espacio liminal que tenía varias funciones. Los atrios fueron destinados a los indios en el estado de catecumenado o neofitismo y como tales servían para una amplia gama de actividades vinculadas con la actividad misionera del clero regular. Además, separaban los espacios-tiempo (p.ej. el espacio-tiempo profano del pueblo nativo del espacio sagrado de la iglesia conventual y del claustro) y personas de diferentes estatus sociales (p.ej. los indios paganos, catecúmenos y neófitos de los cristianos, los bárbaros de los civilizados, etc.) y como tales cumplían la función de un límite, una frontera, que no sólo separaba, sino, a la vez, posibilitaba la comunicación entre ellos e impedía así que se cometiera una transgresión contra el orden y la moral de la sociedad occidental.

Llegué a la conclusión que la principal finalidad de los atrios novohispanos consistía en posibilitar a los indios pasar por los *ritos de paso*, cuya finalidad era posibilitar que los habitantes nativos de la Nueva España renunciaran a una condición social junto con sus símbolos, derechos y obligaciones para poder adquirir una nueva; y luego propiciar a los indios, en la condición de pagano, catecúmeno y /o neófito un espacio-tiempo liminal que correspondiera en el nivel material a su condición de transición. El ritual de pasaje más importante que se desarrolló dentro de las bardas atriales fue el bautismo, que junto con el proceso de catequesis permitió a los indígenas convertirse en cristianos de pleno derecho

familiarizados con la doctrina y la moral cristianas e integrarse así en la sociedad novohispana.

La decoración artística en forma de relieves escultóricos y las pinturas murales de los conventos mexicanos formó desde la perspectiva cristiana una imagen viva de la Historia de la Salvación, cuyo objetivo era introducir a los nativos en la doctrina cristiana, mientras que desde el punto de vista antropológico representó lo –dicho en palabras de Cl. Geertz– un modelo *de* realidad que presentaba a los espectadores indígenas la cosmovisión y la cosmogonía cristiana junto con otras categorías fundamentales de la cultura occidental (tiempo e historia, religión y religiosidad, moral y las normas, vida y muerte) y a la vez un modelo *para* realidad que les propiciaba las instrucciones como vivir en el mundo de los conquistadores ofreciéndoles los modelos de conducta apropiada desde el punto de vista de la cultura occidental.

Resulta que los conventos novohispanos servían de límite entre la sociedad *estructurada*: la república de españoles, y la *comunitaria*, es decir la república de indios. Aunque soy consciente de que se trata sólo de un concepto teórico, estoy convencida de que este modelo ha servido de una herramienta útil al interpretar los significados de la arquitectura monástica y su decoración artística, dado que me ha posibilitado destacar y al mismo tiempo dilucidar los procesos de transmisiones de significados entre la cultura mexicana y la occidental. En vista de que los encargantes de la construcción y decoración de los conventos mexicanos fueron las autoridades tanto regulares, como seculares, considero que el objetivo primordial de esta comunicación simbólica realizada mediante el arte y el ritual era conseguir la cristianización y a la vez la aculturación de la población nativa de la Nueva España del siglo XVI. No obstante, en este lugar cabe destacar que, a pesar del hecho que el proceso de evangelización de los habitantes nativos fue exitoso (como lo demuestra la situación actual en México, cuya población es, en su mayoría, católica), los conventos mexicanos junto con su decoración artística servían al mismo tiempo de registro de la tradición y memoria indígena, cuyos fundamentos reposan sobre el calendario solar vinculado con el año agrícola y su división crítica en dos estaciones –estación de lluvia y estación de sequía– y antiguas festividades vinculadas con el culto a los ancestros y sobre todo con el cultivo del maíz, petición de lluvia y abundante cosecha.

Esta dualidad o mejor dicho la coexistencia de varias realidades que se entrecruzan y sobreponen, y que se pueden observar en la sociedad mexicana hasta hoy en día, tiene sus raíces, en mi opinión, en la división de la sociedad novohispana del siglo XVI en la república de españoles e indios. Esta separación de la población indígena de la española ha marcado la

historia mexicana de manera significativa y ello a pesar de fuertes esfuerzos evangelizadores y de aculturación que se nota en la existencia de ciertos fenómenos típicos para la historia mexicana, entre los cuales destaca la hacienda de los siglos XVII y XVIII, el latifundismo del siglo XIX y /o la actual marginalización de las lenguas indígenas. Estos fenómenos advierten de una otra realidad que se esconde bajo la tapa del catolicismo de la población mexicana y aluden a la realidad de que no sólo los conventos mexicanos –junto con su decoración plástica– sino también otros fenómenos de la cultura mexicana, pueden ser leídos desde diferentes puntos de vista sin que uno sea más veraz que el otro.

En lo que refiere al último objetivo del presente trabajo, que consistía en evaluar el impacto que tenía dicha arquitectura junto con su decoración plástica sobre el proceso de evangelización y aculturación de la población nativa de la Nueva España, así como la conquista y colonización del territorio mexicano, mi tesis mostró, refiriéndose a la extensidad de actividades de evangelización (p.ej. catequesis, educación, ritual cristiano, procesiones, etc.), así como a la abundancia de contenido simbólico involucrado tanto en el arte, como en el ritual cristiano, que la arquitectura conventual junto con su decoración artística desempeñó un papel fundamental en ambos procesos, cumpliendo el papel transitorio entre la sociedad prehispánica y la sociedad virreinal. Así, se comprobó la hipótesis que afirmaba que los monasterios novohispanos funcionaban como instrumento de la evangelización y occidentalización de la población indígena, y al mismo tiempo, de la expansión de la dominación española; herramienta que fue intencionalmente elegida por la Corona española en colaboración con la Iglesia católica. Por otro lado, la investigación advirtió al mismo tiempo que éstos contribuían a mantener la tradición y memoria de los pueblos indígenas como acabo de mencionar más arriba.

Finalmente, me gustaría acentuar que las posibilidades de futuras investigaciones y estudios en cuanto a la problemática tratada en esta tesis no se han agotado con el presente trabajo. Al contrario, me entusiasma la idea de profundizar en el futuro el texto aquí presentado y explorar otras categorías que no he involucrado. en esta investigación. , Atención especial merecerían por ejemplo, las categorías como la barbarie y la civilización o el género y el cuerpo. De gran interés, así como importancia, sería también la cuestión de procedencia de algunos misioneros, sobre todo del flamenco Pedro de Gante que estableció la enseñanza del arte occidental y sus técnicas en la Nueva España, y su impacto sobre el arte novohispano. Otro tema de interés es indagar sobre el origen de los diferentes elementos de la arquitectura conventual mexicana y la arquitectura prehispánica y occidental, los posibles modelos artísticos de la decoración artística de los monasterios novohispanos, que aunque

sean parcialmente trabajados por los investigadores de todo el mundo, siempre representan una reserva inagotable de investigaciones futuras. Sin embargo, la apelación más interesante para mí sería la realización de un estudio comparativo entre la arquitectura misional novohispana con la de Europa del Este, que fue construida solamente unos siglos antes de la arquitectura de la conversión de la Nueva España del siglo XVI y ello por los mismos motivos – para evangelizar, aculturar, y por ende, someter una civilización pagana.

Abreviaturas

AGN	Archivo General de la Nación
AHBG	Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe
BNAH	Biblioteca Nacional de Antropología e Historia
etc.	etcétera
exp.	expediente
FF	Fondo Franciscano
p.ej.	por ejemplo
SIAS	Centro de Estudios Ibero Americanos (en checo, “Středisko iberoamerických studií”)
s.p.	sin paginar
SRE	Secretaría de Relaciones Exteriores

Índice de ilustraciones

1. Marco teórico y metodología

Lámina 1. Descripción arquitectónica del exconvento de San Martín Huaquechula. Tabla.

Lámina 2. Iglesia de Santa María Xoxoteco. Fotografía.

3. Evangelización del México central en el siglo XVI

Lámina 3. Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.

Lámina 4. Bula de Leon X, *Alias Felicis*. Fotografía.

Lámina 5. Diego de Valadés, *Rhetorica christiana*. Grabado.

5. Significados de la arquitectura conventual de la Nueva España del siglo XVI y su arte. Problemas y respuestas

Lámina 6. René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI*. Mapa.

Lámina 7. ¿Hernán Cortés?, *Mapa de Nuremberg*. Mapa.

Lámina 8. Exconvento de San Martín de Huaquechula. Fotografía.

Lámina 9. Exconvento de San Francisco de Tepeapulco. Fotografía.

Lámina 10. Exconvento de San Juan Bautista Cuautinchan. Fotografía.

Lámina 11. Exconvento de los Santos Reyes de Metztitlan. Fotografía.

Lámina 12. Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.

Lámina 13. Exconvento de San Juan Bautista de Teotihuacan. Fotografía.

Lámina 14. Exconvento de San Juan Evangelista de Acatzingo. Fotografía.

Lámina 15. Exconvento de Nuestra Señora de Asunción de Tlaxcala. Fotografía.

Lámina 16. Exconvento de San Andrés Apóstol de Epazoyucan. Fotografía.

Lámina 17. *Códice Fejerváry-Mayer*.

Lámina 18. F. Báez-Jorge y A. Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo*. Esquema.

Lámina 19. Exconvento de San Juan Bautista de Tetela del Volcán. Fotografía. Fotografía.

Lámina 20. Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.

Lámina 21. D. Friedel, Linda Schele y Joy Parker, *Maya Cosmos. Three Thousand Years on the Shaman's Path*. Esquema.

Lámina 22. *Códice Florentino*.

Lámina 23. *Calendario de fiestas durante el año*. Fotografía.

Lámina 24. Catedral de Corpus Christi de Tlalnepantla de Baz. Fotografía.

Lámina 25. Exconvento de San Francisco de Tepeapulco. Fotografía.

Lámina 26. Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.

Lámina 27. Exconvento de San Andrés Apóstol de Epazoyuacan. Fotografía.

Lámina 28. Exconvento de la Asunción de Amecameca. Fotografía.

Lámina 29. Exconvento de la Natividad de María de Tepoztlan. Fotografía.

Lámina 30. Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.

Lámina 31. Catedral de la Asunción de Cuernavaca. Fotografía.?

Lámina 32. Exconvento de San Andrés Apóstol de Epazoyuacan. Fotografía.

Lámina 33. Exconvento de San Andrés Apóstol Epazoyuacan. Fotografía.

Lámina 34. Exconvento de San Juan Bautista de Tetela del Volcán. Fotografía.

Lámina 35. Exconvento de San Pedro y San Pablo de Apaxco. Fotografía.

- Lámina 36.** Exconvento de Nativitas de Tepoztlan. Fotografía.
- Lámina 37.** Exconvento de San Mateo de Atlatlahucan. Fotografía.
- Lámina 38.** Exconvento de Santo Domingo Guzmán de Oaxtepec. Fotografía.
- Lámina 39.** Exconvento de Santo Domingo de Guzmán de Oaxtepec. Fotografía.
- Lámina 40.** Exconvento de San Agustín de Acolman. Fotografía.
- Lámina 41.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 42.** Exconvento de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpan. Fotografía.
- Lámina 43.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 44.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 45.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 46.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 47.** Exconvento de San Nicolás Tolentino de Actopan. Fotografía.
- Lámina 48.** Exconvento del Divino Salvador de Malinalco. Fotografía.
- Lámina 49.** Exconvento de San Bernardino de Sienna de Xochimilco. Modelo tridimensional.
- Lámina 50.** Exconvento de San Bernardino de Sienna de Xochimilco. Fotografía.
- Lámina 51.** Exconvento de San Juan Bautista de Cuautinchan. Fotografía.
- Lámina 52.** Exconvento de San Juan Bautista de Yecapixtla. Fotografía.
- Lámina 53.** Exconvento de San Andrés de Calpan. Fotografía.
- Lámina 54.** Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo. Fotografía.
- Lámina 55.** Exconvento de San Martín de Huaquechula. Fotografía.
- Lámina 56.** Iglesia de Santa María Xoxoteco. Fotografía.
- Lámina 57.** Iglesia de Santa María Xoxoteco. Fotografía.
- Lámina 58.** Iglesia de Santa María Xoxoteco. Fotografía.
- Lámina 59.** Iglesia de Santa María Xoxoteco. Fotografía.
- Lámina 60.** Exconvento de Santo Domingo de Guzmán de Tlaquiltenango.
- Lámina 61.** Exconvento de San Arcángel Miguel de Zinacantepec.
- Lámina 62.** Exconvento de San Bernardino de Siena de Xochimilco.
- Lámina 63.** Exconvento de San Martín de Huaquechula.
- Lámina 64.** Exconvento de San Miguel Arcángel de Huejotzingo.
- Lámina 65.** Exconvento de San Martín Huaquechula. Fotografía.
- Lámina 66.** Exconvento del Divino Slavador de Malinalco.
- Lámina 67.** Exconvento de Santa María de los Reyes de Huatlatlauca.

Bibliografía

Fuentes primarias

Diarios de campo

Brenišínová M. *Diario de campo I*. México, 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. *Diario de campo II*. México, 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Materiales audiovisuales

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatlan* [fotografías y video], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatzingo* [fotografías y video], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acolman* [fotografías y video], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Actopan* [fotografías y video], 05. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ajacuba* [fotografías y video], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Alfajayucan* [fotografías y video], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Amecameca* [fotografías y video], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apan* [fotografías y video], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apaxco* [fotografías y video], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlatlahucan* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlangatepec* [fotografías y video], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlihuetzia* [fotografías y video], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlixco* [fotografías y video], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco de Tula* [fotografías y video], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco el Grande* [fotografías y video], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ayotzingo* [fotografías y video], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Azcapotzalco* [fotografías y video], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calimaya* [fotografías y video], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpan* [fotografías y video], 20. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpulalpan* [fotografías y video], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coatlinchan* [fotografías y video], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Contla* [fotografías y video], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coyoacan* [fotografías y video], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautinchan* [fotografías y video], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautitlan* [fotografías y video], 30. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautla* [fotografías y video], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuahuixmatla* [fotografías y video], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuernavaca* [fotografías y video], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Culhuacan* [fotografías y video], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Epazoyucan* [fotografías y video], 28. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chalco* [fotografías y video], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chiautempan* [fotografías y video], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Atenco* [fotografías y video], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Chalco* [fotografías y video], 20. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cholula* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huatatlauca* [fotografías y video], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huaquechula* [fotografías y video], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huejotzingo* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huexotla* [fotografías y video], 22. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyapan* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyotlipan* [fotografías y video], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixmiquilpan* [fotografías y video], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixtacuixtla* [fotografías y video], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Izucar* [fotografías y video], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jantetelco* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jilotepec* [fotografías y video], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jiutepec* [fotografías y video], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jonacatepec* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jumiltepec* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metepec* [fotografías y video], 01. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Milpa Alta* [fotografías y video], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixcoac* [fotografías y video], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquic* [fotografías y video], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquihala* [fotografías y video], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metzitlan* [fotografías y video], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oaxtepec* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ocuituco* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Otumba* [fotografías y video], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oxtotipac* [fotografías y video], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ozumba* [fotografías y video], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Pazolco* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Puebla* [fotografías y video], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Quecholac* [fotografías y video], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *San Juan Teotihuacan* [fotografías y video], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Santa María Nativitas* [fotografías y video], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Singuilucan* [fotografías y video], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tacubaya* [fotografías y video], 03. 08. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecali* [fotografías y video], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecamachalco* [fotografías y video], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecomitl* [fotografías y video], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tehuacan* [fotografías y video], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Temimilcingo* [fotografías y video], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeaca* [fotografías y video], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeapulco* [fotografías y video], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeji del Río* [fotografías y video], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepepan* [fotografías y video], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepetlaoxtoc* [fotografías y video], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeyanco* [fotografías y video], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepotzotlan* [fotografías y video], 25. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepoztlan* [fotografías y video], 18. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tetela del Volcán* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcaloc* [fotografías y video], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcoco* [fotografías y video], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tezontepec* [fotografías y video], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tizatlan* [fotografías y video], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlahuelilpan* [fotografías y video], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalmanalco* [fotografías y video], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla* [fotografías y video], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla de Baz* [fotografías y video], 12. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaltizapan* [fotografías y video], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlanalapan* [fotografías y video], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaquiltenango* [fotografías y video], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayacapan* [fotografías y video], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayecac* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaxcala* [fotografías y video], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tochimilco* [fotografías y video], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totimehuacan* [fotografías y video], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : Nuestra Señora de las Nieves* [fotografías y video], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : San Juan* [fotografías y video], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolapan* [fotografías y video], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tula de Allende* [fotografías y video], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tulancingo* [fotografías y video], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochimilco* [fotografías y video], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochitepec* [fotografías y video], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yautepec* [fotografías y video], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yecapixtla* [fotografías y video], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zacualpan* [fotografías y video], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zempoala* [fotografías y video], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zinacantepec* [fotografías y video], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Tablas

Tabla nº 1 : La descripción arquitectónica

- Brenišínová M. y Pajas D. *Acatlan* [tabla nº 2, *La descripción arquitectónica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Acatzingo* [tabla nº 2, *La descripción arquitectónica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Acolman* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Actopan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 05. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Ajacuba* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Alfajayucan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Amecameca* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Apan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Apaxco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atlatlahucan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atlangatepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atlihuetzia* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atlixco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco de Tula* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco el Grande* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Ayotzingo* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Azcapotzalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Calimaya* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Calpan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 20. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.
- Brenišínová M. y Pajas D. *Calpulalpan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coatlinchan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Contla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coyoacan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautinchan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautitlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 30. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuahuixmatla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuernavaca* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Culhuacan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Epazoyucan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 28. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chiautempan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Atenco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Chalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 20. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cholula* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huatatlauca* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huaquechula* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huejotzingo* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huexotla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 22. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyapan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyotlipan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixmiquilpan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixtacuixtla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Izucar* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jantetelco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jilotepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jiutepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jonacatepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jumiltepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ltzamatitlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Malinalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 01. 11. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mazatepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 11.07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 01. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Milpa Alta* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixcoac* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquic* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquihala* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metzitlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oaxtepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ocuituco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Otumba* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oxtotipac* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ozumba* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Pazulco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Puebla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Quecholac* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *San Juan Teotihuacan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Santa María Nativitas* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Singuilucan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tacubaya* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 03. 08. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecali* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecamachalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecomitl* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tehuacan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Temimilcingo* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeaca* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeapulco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeji del Río* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepepan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepetlaoxtoc* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeyanco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepotzotlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 25. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepoztlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 18. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tetela del Volcán* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcaloc* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcoco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tezontepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tizatlan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlahuelilpan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalmanalco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla de Baz* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaltizapan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlanalapan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaquiltenango* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayacapan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayecac* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaxcala* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tochimilco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totimehuacan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : Nuestra Señora de las Nieves* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : San Juan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolapan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tula de Allende* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tulancingo* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochimilco* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochitepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yautepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yecapixtla* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zacualpan* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zempoala* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zinacantepec* [tabla nº 1, *La descripción arquitectónica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Tabla nº 2 : La descripción de la decoración pictórica

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatzingo* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acolman* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Actopan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 05. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ajacuba* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Alfajayucan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Amecameca* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apaxco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlatlahucan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlangatepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlihuetzia* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlixco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco de Tula* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco el Grande* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ayotzingo* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Azcapotzalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calimaya* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 20. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpulalpan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coatlinchan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Contla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coyoacan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautinchan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautitlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 30. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuahuixmatla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuernavaca* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Culhuacan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Epazoyucan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 28. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chiautempan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Atenco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Chalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 20. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cholula* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huatatlauca* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huaquechula* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huejotzingo* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huexotla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 22. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyapan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyotlipan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixmiquilpan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixtacuixtla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Izucar* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jantetelco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jilotepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jiutepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jonacatepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jumiltepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ltzamatitlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Malinalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 01. 11. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mazatepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 11.07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metepc* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 01. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Milpa Alta* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixcoac* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquic* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquihala* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metzitlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oaxtepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ocuituco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Otumba* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oxtotipac* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ozumba* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Pazulco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Puebla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Quecholac* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *San Juan Teotihuacan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Santa María Nativitas* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Singuilucan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tacubaya* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 03. 08. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecali* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecamachalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecomitl* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tehuacan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Temimilcingo* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeaca* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeapulco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeji del Río* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepepan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepetlaoxtoc* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeyanco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepotzotlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 25. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepoztlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 18. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tetela del Volcán* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcaloc* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcoco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tezontepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tizatlan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlahuelilpan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalmanalco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla de Baz* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaltizapan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlanalapan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaquiltenango* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayacapan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayecac* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaxcala* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tochimilco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totimehuacan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : Nuestra Señora de las Nieves* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : San Juan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolapan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tula de Allende* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tulancingo* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochimilco* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochitepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yautepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yecapixtla* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zacualpan* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zempoala* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zinacantepec* [tabla nº 2, *La descripción de la decoración pictórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Tabla nº 3, La descripción de la decoración escultórica

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acatzingo* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Acolman* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Actopan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 05. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ajacuba* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Alfajayucan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Amecameca* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Apaxco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlatlahucan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlangatepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlihuetzia* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atlixco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco de Tula* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Atotonilco el Grande* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ayotzingo* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Azcapotzalco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calimaya* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 20. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Calpulalpan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coatlinchan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Contla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Coyoacan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautinchan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautitlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 30. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuautla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuahuixmatala* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cuernavaca* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Culhuacan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 06. 09. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Epazoyucan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 28. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chalco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chiautempan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Chimalhuacan Atenco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Cholula* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huatatlauca* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huaquechula* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huejotzingo* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Huexotla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 22. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyapan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Hueyotlipan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 02. 10. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixmiquilpan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 01. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ixtacuixtla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Izucar* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 21. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jantetelco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jilotepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jiutepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jonacatepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Jumiltepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ltzamatitlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Malinalco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 01. 11. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mazatepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 01. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Milpa Alta* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixcoac* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 08. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquic* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Mixquihala* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Metzitlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oaxtepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ocuituco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Otumba* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Oxtotipac* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Ozumba* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Pazulco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Puebla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Quecholac* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *San Juan Teotihuacan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 17. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Santa María Nativitas* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Singuilucan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tacubaya* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 03. 08. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecali* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecamachalco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tecomitl* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 27. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tehuacan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 24. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Temimilcingo* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeaca* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 23. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeapulco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeji del Río* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepepan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepetlaoxtoc* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepeyanco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepozotlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 25. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tepoztlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 18. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tetela del Volcán* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcaloc* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 13. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Texcoco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 18. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tezontepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tizatlan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlahuelilpan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 03. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalmanalco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 24. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlalnepantla de Baz* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaltizapan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlanalapan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 10. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaquiltenango* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayacapan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlayecac* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tlaxcala* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tochimilco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totimehuacan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 22. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : Nuestra Señora de las Nieves* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolac : San Juan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Totolapan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tula de Allende* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 09. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Tulancingo* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 30. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochimilco* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 05. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Xochitepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 11. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yautepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 15. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Yecapixtla* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 14. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zacualpan* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 12. 07. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zempoala* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 29. 06. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Brenišínová M. y Pajas D. *Zinacantepec* [tabla nº 3, *La descripción de la decoración escultórica*], 31. 05. 2013. Accesible en el archivo de M. Brenišínová.

Documentos históricos

Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe

Anales de Juan Bautista, AHBG, Caja 378, exp. 1, Sección: Santuario de Guadalupe/diarios, año 1563–1574, fol. 20. r.

Archivo General de la Nación

AGN, *Indiferente Virreinal, Indios*, Caja 6609, exp. 114, año 1590, fs. 1.

Fondo Franciscano de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia

Decretos pontíficos, 1521-1760, BNAH–FF, vol. 125, f. 1-124.

Memorias, inventarios y directorios de conventos, BNAH–FF, vol. 47.

———1282 *Directorio nuevo de Tecozautla* [anónimo] *mandado hacer por fray Alonso de León, ministro provincial de Santo Evangelio, 1697*, B. “Calendario de fiestas durante el año y fiestas de ‘tlapalole’”, fols. 13–15v.

———1284 *Directorio anónimo del convento de Huichiapan, mandado hacer por fray Antonio Mancilla, ministro provincial, 26 septiembre 1720*, C. “Calendario de fiestas

- durante el año”, fols. 80v–90v.
- 1289 *Directorio anónimo de la vicaría de Atzompan [Ozumba], 1720*, C. “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 151–153.
- 1290 *Directorio del convento de Cuernavaca hecho por fray Buenaventura de Calera [1720]*, G. “Calendario de fiestas del convento”, fols. 163v–168.
- 1291 *Directorio del convento de Tepejí del Río hecho por fray Pedro de Reina [1720]*, F. “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 180v–184.
- 1293 *Directorio anónimo del convento de San Jerónimo Aculco, 20 enero 1759*, C. “Fiestas de los barrios de la cabecera y pueblos circunvecinos”, f. 225v–226.
- Directorios de los conventos de Tecamachalco, Xochimilco y Calimaya, 1720–1723*, BNAH–FF, vol. 48.
- 1297 *Directorio del convento de Tecamachalco hecho por fray Gabriel de Alca?, 1721*, A. “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 4–11v.
- 1299 *Directorio del convento de Calimaya hecho por fray Matiza de Mendoza, 28 diciembre 1721*, C. “Tercera Orden, cofradías de la cabecera, cofradías de los pueblos y Ermitas de Guadalupe y del Calvario ” fol. 22v.
- E. “Calendario de fiestas en la cabecera y en los pueblos”, fols. 25–30.
- Directorio del convento de Xiutepec [Jiutepec]*, BNAH–FF, vol. 50.
- 1301 *Directorio del convento de Jiutepec hecho por fray Manuel Francisco Olivos, 12 noviembre 1721*, B. “Fiestas en los pueblos de [Santa María] Tejalpa, Santa Ana Tezoyuca, San Luis Amatitlán, San Bartolomé Atlacholoaya, Asunción de Temimilcingo, San Mateo Tetecala, y San Francisco Zacualpan” fols. 2v–4v.
- 1302 *Directorio del convento de San Mateo Atenco hecho por fray Felipe Daza, 1721, por orden de fray Antonio Mancilla, ministro provincial*, D. “Calendario de fiestas del pueblo de San Gaspar y de la hacienda de Santa Rosa”, folx. 4v–9v.
- Directorio del convento de Santa María de Nativitas de Tlaxcala, 1721*, BNAH–FF, vol. 52, “Las fiestas del pueblo durante el año”, fol. 3.
- Directorio del convento de Atlixco, 1721*, BNAH–FF, vol. 53.
- 1304 *Directorio del convento de Atlixco hecho por fray Manuel Robles, 1721*, A. “Fiestas de los pueblos: San Pablo Quacos [Cuachco], San Pedro, Magdalena Axocopan, la Trinidad San Juan Quacos [Cuachco], San Martín, San Diego Acapulco y San Jerónimo Coyula”, fols. 4–4v.
- D. “Fiesta titular de la cabecera, obligaciones del convento con el pueblo, recaudamiento de maíz y limosnas, calendario de fiestas del convento durante el año”, f. 6v–9v.
- Directorio del convento de Tlalmanalco, 1722*, BNAH–FF, vol. 54.
- 1305 *Directorio del convento de Tlalmanalco hecho por fray Juan de Torres, 2 noviembre 1722*, H. “Calendario de fiestas del año”, folx. 46–60.
- Directorio del convento de Tlalmanalco, 1723*, BNAH–FF, vol. 55,
- 1306 *Directorio del convento de Tlalmanalco hecho por fray Juan de Torres, 2 abril 1723* F. “Calendario de fiestas del año”, folx. 28–32.
- Directorio del convento de Acatlan, 1723*, BNAH–FF, vol. 56,
- 1307 *Directorio del convento de Santa Cruz de Acatlán hecho por fray Antonio José Pérez, 1723, por orden de fray Antonio Mancilla, ministro provincial*, fols. 1–4.

Directorios de convento de Huichapan 1720 y 1748, BNAH–FF, vol. 57.

———1308 *Directorios de convento de Huichapan hecho por fray ¿? de la Cerda, 6 agosto 1748*, H. “Calendario de fiestas durante el año”, fols. 36–58.

Directorio del convento de Tulancingo, BNAH–FF, vol. 58.

———1309 *Directorio del convento de Tulancingo* hecho por fray Manuel Pérez Florencia por orden de fray Diego Suárez, ministro provincial, D. “Fiestas, celebraciones y estipendios de las parcialidades de Santa Ana, San Antonio y [San Francisco] Jaltepec”, fols. 11–12.

Directorios de conventos, sermones, correspondencia con el comisario general, 1588–1793, BNAH–FF, vol. 144.

———4335 *Directorio del convento de Tacuba, hecho por fray Miguel Muncharte, 31 octubre 1721*, C. “Calendario de fiestas celebraciones durante el año, (...)”, fols. 6–15.

———4337 *Directorio del convento de Zinacantepec, hecho por fray Salvador de Valencia, 5 julio 1721*, C. “Calendario de fiestas durante el año y sus estipendios”, fols. 39–42.

Archive.org

Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino*, 92. Véase Archive.org, “Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino: de Michoacan, del orden de N.P.S. Augustin”, <https://archive.org/stream/historiadelaapro03basagoog>, (consultada el 10 del agosto de 2016).

Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, 216. Archive.org, “Historia de los indios de la Nueva España : escrita a mediados del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/b24856903#page/216/>, (consultada el 10 de agosto de 2016).

Cervantes de Salazar, *México en 1554. Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió é imprimió en México en dicho año*, 123. Véase Archive.org, “México en 1554. Diálogos”, <https://archive.org/stream/mxicoen1554tre00cerv#page/122/>, (consultada el 16 de julio de 2016).

Cortés, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*, 103. Archive.org, “Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V”, <https://archive.org/details/cartasyrelacion00cortgoog>, (consultada el 27 de enero de 2016).

———, 320. Archive.org, “Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V”, <https://archive.org/stream/cartasyrelacion00gayagoog#page/n381/>, (consultada el 8 de agosto de 2016).

Mendieta, *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*, 249–50. Archive.org, “historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/historiaeclesis00mendgoog#page/n330/>, (consultada el 9 de agosto de 2016).

———, 98. Archive.org, “historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI”, <https://archive.org/stream/historiaeclesis00mendgoog#page/n330/>, (consultada el 26 de agosto de 2016).

Motolinía, *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*, 30–31. Véase Archive.org, “Memoriales de Fray Toribio de Motolinia: Manuscrito”, <https://archive.org/stream/memorialesdefra00sngoog#page/n9/mode/2up>, (consultada el 25 agosto de 2016).

Sitios web

“Fray Francisco de Bustamante. Información que el señor Arzobispo de México D. Fray Alonso de Montúfar mandó practicar sobre un sermón que el 8 de septiembre de 1556 predicó fray Francisco de Bustamante acerca del culto de nuestra señora de Guadalupe. Versión paleográfica de Fray Fidel de Jesús Chauvet”, fol. 2^a, http://www.genealogia.org.mx/index.php?option=com_content&task=view&id=489&Itemid=0 (consultada el 8 de agosto de 2016).

Fuentes secundarias

- Alcina Franch, José. *Bartolomé de las Casas*. Madrid: Historia 16 : Ediciones Quorum, 1986.
- Alejos Grau, Carmen José. “El más allá en los concilios mexicanos del ciclo colonial, 1555-1771”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar. Mexico, D.F., 2009.
- Anchondo Pavón, Sandra. “Ilhuicáyotl iuan mitlancáyotl. El cielo y el infierno, transculturaciones teológicas en las addiciones y el apéndiz a la postilla de fray Bernardino de Sahagún”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar. Mexico, D.F., 2009.
- Apostolos-Cappadona, Diane. *Dictionary of Christian Art*. New York: Continuum, 1994.
- Aracil Varón, Beatriz. “Teatro de evangelización en la Nueva España : la puesta en escena”. *Tramoya*, 2001, 46–76.
- Aracil Varón, María Beatriz. *El teatro evangelizador: sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. [Studi di letteratura ispano-americana / Biblioteca della ricerca] Studi di letteratura ispano-americana. - Roma : Bulzoni, 1996- 9. Roma: Bulzoni, 1999.
- Arróniz Báez, Othón. *Teatro de evangelización en Nueva España*. Letras mexicanas del XVI al XVIII. Textos y estudios. México: Univ. Nacional Autónoma de México, 1979.
- Artigas, Juan Benito. *La piel de la arquitectura: murales de Santa María Xoxoteco*. México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Arquitectura, 1979.
- Báez-Jorge, Félix, y Arturo Gómez Martínez. *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec.*, s/f.
- Barba de Piña Chán, Beatriz, y Francisco Rivas Castro. *Las representaciones de los astros*. 1a ed. Colección científica / Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública / Instituto Nacional de Antropología e Historia. - México, 1973-442. México, D.F: Inst. Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Basalenque, Diego. *Historia de la provincia de San Nicolas de Tolentino: De Michoacan, del orden de N. P. S. Augustin*. Tip. Barbedillo y comp., 1886. <http://archive.org/details/historiadelapro03basagoog>.
- Baudot, Georges. *Utopie et histoire au Mexique: Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine (1520-1569)*. Toulouse: Privat, 1976.
- Bazarte Martínez, Alicia, y Clara García Ayluardo. *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México ; (siglos XVI al XIX)*. 1a ed. México, D.F.: CIDE, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2001.
- Benavente, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España : escrita a mediados del siglo XVI*. Editado por Daniel no2006114208 Sánchez García. Barcelona : Herederos de J. Gili, 1914. <http://archive.org/details/b24856903>.
- Benítez, Fernando. *Los indios de México*. Biblioteca Era : Serie mayor. México, D.F.: Ed. Era, 1991.
- Bernal, Ignacio et al., ed. *Historia general de México: versión 2000*. 1a ed. México, D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2009.
- Bethell, Leslie, ed. *The Cambridge history of Latin America. Colonial Latin America*. 1st pub. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Beuchot, Mauricio. *Bartolomé de las Casas (1484-1566)*. 1 ed. Biblioteca filosófica. Filósofos y textos, Biblioteca filosófica., Filósofos y textos. Madrid: Ediciones del Orto, 1995.

- Borah, Woodrow Wilson, y F. Sherburne Cook. *The Aboriginal Population of Central Mexico on the Eve of the Spanish Conquest*. Ibero-Americana / University of California Press 45. Berkeley ; Los Angeles: University of California Press, 1963.
- Borges, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América: siglo 16*. Biblioteca “Missionalia hispanica” 12. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Dep. de Misionología Española, 1960.
<https://archive.org/stream/metodosmisionale00borg#page/n9/mode/2up>.
- . *Religiosos en Hispanoamérica*. Colecciones MAPFRE 1492. [Pt.] 6. Iglesia Católica en el Nuevo Mundo, [T.] 2. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Brenišínová, Monika. “Význam představ o konci světa v procesu dobývání a kolonizace Ameriky (diplomová práce)”. Praha, s/f.
- Broda de Casas, Johanna, Alejandra Gámez, y Félix Báez-Jorge. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola: estudios interdisciplinarios y regionales*. 1a ed. Puebla, Pue.: Benemérita Univ. Autónoma de Puebla, 2009.
- Buelna Serrano, María Elvira. *Indígenas en la Inquisición Apostólica de fray Juan de Zumárraga*. México, D.F.: UAM, 2009.
<http://biblat.unam.mx/es/revista/alegatos/articulo/buelna-serrano-maria-elvira-indigenas-en-la-inquisicion-apostolica-de-fray-juan-de-zumarraga-mexico-uam-abotello-2009-416-p>.
- Bueno García, Antonio. *Los franciscanos y el contacto de lenguas y culturas*. 1. ed. Praga: Karolinum, 2013.
- Calderón, Francisco R. *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*. 1a ed. Sección de obras de economía. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Carrasco, David. *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in the Aztec Tradition*. Chicago: Univ. of Chicago Pr, 1982.
- Casas, Bartolomé de las. *Apologética historia sumaria : quanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*. Editado por Edmundo O’Gorman. Serie de historiadores y cronistas de Indias / Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas 1–2. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- . *Obras completas*. Editado por Álvaro Huerga. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- . *Tratados de fray Bartolomé de las Casas*. Editado por Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández. Biblioteca Americana. Serie de Cronistas de Indias. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Castelló Yturbide, Teresa. *El arte plumaria en México*. Editado por Manuel Cortina Portilla. México: Fomento Cultural Banamex, 1993.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554. Tres diálogos latinos que Francisco Cervantes Salazar escribió é imprimió en México en dicho año*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México, Andrade y Morales, 1875.
<http://archive.org/details/mxicoen1554tre00cerv>.
- Chaunu, Pierre. *Conquête et exploitation des nouveaux mondes (XVIe siècle)*. 1. éd. Nouvelle Clio : l’histoire et ses problèmes, 26 bis. Paris: Presses universitaires de France, 1969.
- Clendinnen, Inga. “Cortés, Signs, and the Conquest of Mexico”. En *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, 87–130, 1990.
- Cómez Ramos, Rafael. *Arquitectura y feudalismo en México: los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI*. Cuadernos de historia del arte 47. México: Univ. Nacional Autónoma, 1989.

- Concuera de Mancera, Sonia. "Fuerzas del más allá en la tierra. Las triquiñuelas del demonio en la cuarta década del siglo XVI". En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobesser y Enriqueta Vila Vilar, s/f.
- Corcuera de Mancera, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523 - 1548)*. 1a ed. Sección de obras de historia. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Cortés, Hernán. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al emperador Carlos V*. Editado por Pascual de Gayangos y Jay I. Kislak Collection (Library of Congress) DLC. Paris : Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y ca., 1866. <http://archive.org/details/cartasyrelacion00cortgoog>.
- Cortés Castellanos, Justino. *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante: estudio introd. y desciframiento del Ms. Vit. 26-9 de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Publicaciones de la Fundación Universitaria Española: Biblioteca histórica hispanoamericana. Madrid: Fundación Univ. Española, 1987.
- Cuevas, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI ...* Editado por Genaro García. México: Museo nac. de arqueología, historia y etnología, 1914.
- Dagli Orti, Gianni, y Fernando Carrizosa Montfort, eds. *Templo Mayor de Tenochtitlan: Imperio mexica ; Recinto sagrado ; Museo*. México: Monclém Ediciones, 2003.
- Dodds Pennock, Caroline. *Bonds of blood: gender, lifecycle, and sacrifice in Aztec culture*. Early modern history: society and culture. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme: Ed. paleogr. del ms. autógrafo de Madrid, con introd., notas y vocabularios de palabras indígenas y arcaicas; con láminas en fascímul, a color*. Editado por Ángel María Garibay Kintana, s/f.
- Duverger, Christian. *Agua y fuego: arte sacro indígena de México en el siglo XVI*. México, D.F.: Landucci, 2003.
- . *Cortés et son double: enquête sur une mystification*. Paris: Éd. du Seuil, 2013.
- . *Cortés. La biografía más reveladora*. Taurus, 2012.
- Eakin, Marshall C. *The history of Latin America: collision of cultures*. 1st ed. Palgrave essential histories. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- El templo Mayor de México*. Madrid, 1982, 1982.
- Escalante Gonzalbo, Pablo, ed. *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*. Colección de Arte Prehispánico y Colonial / Seminario de Historia del Arte. Cuernavaca, Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2008.
- Espinosa Spínola, Gloria. *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Universidad Almería, 1999.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel. "Los temas escatológicos en la pintura mural novohispana del siglo XVI". *La Traza y baza* 71, núm. 88 (1978).
- Fardon, Richard, ed. *The SAGE handbook of social anthropology*. 1st pub. Los Angeles ; London: Sage, 2012.
- Fernández, Adela. *Dioses prehispánicos de México: mitos y deidades del panteón nahuatl*. Colección Panorama. México: Panorama Ed., 2000.
- Fernández, Justino. *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo formado por la Comisión de inventarios de la primera zona, 1929-1932*. México, D.F.: Talleres Gráficos de la Nación, 1940.
- Fernández García, Martha Raquel. "La imagen del cielo en la arquitectura novohispana. Mantos, doseles y cortinajes". En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVII*, s/f.

- Florescano, Enrique. *El mito de Quetzalcóatl*. 1a ed. [Gaceta / Cuadernos] Gaceta / Comisión Nacional de Derechos Humanos / Mexiko Comisión Nacional de Derechos Humanos. - México, 1993- 83. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *Memoria indígena*. 1a ed. Pensamiento. México, D.F.: Taurus, 1999.
- Freidel, David A., Linda Schele, y Joy Parker. *Maya cosmos: three thousand years on the shaman's path*. Editado por Justin Kerr y Macduff Everton. New York, N.Y.: Morrow, 1993.
- Frodeman, Robert, ed. *The Oxford handbook of interdisciplinarity*. 1st pub. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2010.
- Frost, Elsa Cecilia. “La visión providencialista de la historia”. *Enciclopedia iberoamericana de filosofía ; 1: Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro* 1 (1992): 331–45.
- García Granados, Rafael. *Capillas abiertas*. Colección Anáhuac de arte mexicano: en español, in English, en français, in italiano. - México: Ed. de Arte; Vol. 21: Monumentos. México: Ed. de Arte, 1949.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Don Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico*. Editado por Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal. Colección de escritores mexicanos; ... México: Porrúa, 1947.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Traducido por Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Gendrop, Paul. *Diccionario de arquitectura mesoamericana*. 1a ed. Mexico, D.F.: Ed. Trillas, 1997.
- Gennep, Arnold van. *Los ritos de paso*. Traducido por Juan ramón Aranzadi Martínez. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2008.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Traducido por Campos, Julieta. 16a ed. Colección América nuestra 15. México, D.F.: Siglo Veintiuno Ed., 2012.
- Gilabert Hidalgo, Berta. “Las caras del maligno. Apuntes para la iconografía del demonio en México virreinal”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, s/f.
- Giorgi, Rosa. *Angels and Demons in Art*. Editado por Stefano Zuffi. 1st pub. A Guide to Imagery. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005.
- . *Saints in Art*. Editado por Stefano Zuffi. Traducido por Thomas Michael Hartmann. 1st pub. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2003.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización, cultura y promoción social*. Biblioteca José Porrúa Estrada de historia mexicana. - México: Robredo, 1953- 109. México: Porrúa, 1993.
- . *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Biblioteca Porrúa. - México: Porrúa, 1953 65. México: Porrúa, 1977.
- . *La educación de los marginados durante la época colonial: escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*. Biblioteca Porrúa 78. México: Ed. Porrúa, 1982.
- Gómez Martínez, Javier. *Fortalezas mendicantes: claves y procesos en los conventos novohispanos del siglo XVI*. México, D.F.: Univ. Iberoamericana, Dep. de Arte, 1997.
- . *Fortalezas mendicantes: claves y procesos en los conventos novohispanos del siglo XVI*. México, D.F.: Univ. Iberoamericana, Dep. de Arte, 1997.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*. Serie historia de la educación. México, D.F.: El Colegio de México, 1990.
- González Ochoa, José María. *Breve historia de los conquistadores*. Breve historia. Madrid: Nowtilus, 2014.
- González Torres, Yólotl. *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Editado por Juan Carlos Ruiz Guadalajara. 1a ed. Referencias. México, D.F.: Ed. Larousse, 1995.

- . *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*. Editado por Juan Carlos Ruiz Guadalajara. 1a ed. Referencias. México, D.F.: Ed. Larousse, 1995.
- Greenleaf, Richard E. *La inquisición en Nueva España. Siglo XVI*. Traducido por Carlos Valdés. Sección de obras de historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, D.F., 2013.
- Impelluso, Lucia. *Nature and Its Symbols. Guide to Imagery*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2004.
- Jiménez Hernández, Blanca Yazel. “Hechos prodigiosos acaecidos a indios devotos según las crónicas religiosas del siglo XVI”. En *Muerte y vida en el más allá España y América. Siglos XVI-XVIII*, s/f.
- Johansson, Patrick. *La palabra de los aztecas*. Editado por Miguel León Portilla. 1a ed. Linterna mágica. - México, D.F : Trillas, 1986- 21. México, D.F.: Trillas, 1993.
- Kirchhoff, Paul. “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica, y caracteres culturales”. *Acta Americana* 1943, núm. 1 (s/f): 92–107.
- Klein, Julie Thompson. *Interdisciplinarity: history, theory, and practice*. Detroit: Wayne State University Press, 1990.
- Kobayashi, José María. *La educación como conquista: empresa franciscana en México*. 3a ed. Colección Biblioteca Abya-Yala. - Quito : Ed. Abya-Yala, 1993- 40. México, D.F.: Ed. Abya-Yala, 1996.
- Kroeber, A. L., ed. *Anthropology today: an encyclopedic inventory*. The Inventory Papers. Chicago: Univ. Pr, 1965.
- Kubler, George A. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Editado por Roberto de la Torre, Graciela Garay Arellano, y Miguel Angel de Quevedo. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Kuethé, Lourdes, y Enriqueta Vila Vilar. “La idea nobleza y el más allá, advocaciones religiosas en los testamentos”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, s/f.
- Kuklick, Henrika, ed. *A new history of anthropology*. 1st pub. Malden: Blackwell, 2008.
- Labarga García, Fermín. “Las cofradías en España e Iberoamérica”. En *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII.*, 11–30, s/f.
- Lafaye, Jacques. *Albores de la imprenta: el libro de España y Portugal y sus posesiones de ultramar (siglos XV - XVI)*. 1a ed. Sección de obras de historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *Los conquistadores*. 1. ed. en español. Historia y arqueología. México: Siglo XXI edit, 1970.
- Le Goff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Chicago: The Univ. of Chicago Pr, 1984.
- León, Nicolás. *El ulmo: señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. Grandeza de su persona u de su obra estudio biografico y critico premiado en los juegos florales del estado de Michoacán el año de 1903*. Mexico: Dieaz de Leo, 1903.
- León Portilla, Miguel. “Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl : testimonios indígenas del siglo XVI”. *Estudios de cultura náhuatl* 261, núm. 339 (1984). <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn17/276.pdf>.
- León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid: Historia 16 : Ediciones Quorum : Sociedad Estatal para la Ejecucion Programas del Quinto Centenario, 1987.
- . , ed. *Conquista pohledem poražených: vyprávění indiánů o dobytí Mexika*. Traducido por Ángel María Garibay K. y Holková, Ludmila. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2013.
- Leon-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos*. México, D.F., s/f. <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html>.

- León-Portilla, Miguel, y Librado Silva Galeana, eds. *Huehuehlahtolli: svědectví starého slova: rétorika, morální a teologická filosofie předkolumbovského Mexika*. Brno: CERM, 2002.
- . , eds. *Huehuehlahtolli: testimonios de la antigua palabra*. 1a ed. México: Secretaría de educación pública, 1991.
- León-Portilla, Ascensión Hernández de, ed. *Bernardino de Sahagún: diez estudios acerca de su obra*. 1.a reimpr. Sección de Obras de Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Ensayo. La Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Lira González, Andrés, Alberto Carrillo Cázares, y Claudia Ferreira Ascencio. *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Colección debates. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.
- Llaguno, José A. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585): ensayo histórico-jurídico de los documentos originales*. Biblioteca Porrúa 27. México: Porrúa, 1963.
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Primera edición, Primera reimpresión. Sección de obras de historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Lomnitz-Adler, Claudio. *Idea de la muerte en México*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- López Velarde López, Benito. *Expansión geográfica franciscana en el hoy norte central y oriental de México*. 1a ed. Cultura misional. - México, D.F. : Univ. Pontif. Urbaniana de Propaganda FIDE 12. México, D.F.: Univ. Pontificia Urbaniana de Propaganda FIDE, 1964.
- Los códices de México: exposición temporal, Museo Nacional de Antropología, 1979*. 1a ed. México: Museo Nacional de Antropología, 1979.
- Lugo Olín, María Concepción. “El purgatorio a través de los ‘ejemplos’ tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar, s/f.
- Luque Alcaide, Elisa, y José Ignacio Saranyana. *La Iglesia católica y América*. Colecciones MAPFRE 1492 : 6, Colección Iglesia católica en el Nuevo Mundo. Madrid: Ed. MAPFRE, 1992.
- Martiarena, Óscar. *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. 1a ed. Colección Historia cultural. México, D.F: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1999.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, y Francisco Javier Cervantes Bello. *Los concilios provinciales en Nueva España: reflexiones e influencias*. 1a ed. Serie de historia novohispana. - México, 1965- 75. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela Wobeser, y Juan G. Muñoz Correa. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. 1a ed. Instituto de Investigaciones Históricas : Serie Historia novohispana. México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, 1998.
- Matos Moctezuma, Eduardo. *La muerte entre los Mexicas*. México, 2010.
- Máynez Vidal, P. “Los hispanismos en la Doctrina cristiana de Molina”. En *De historiografía lingüística historia de las lenguas*. México, D.F.: UNAM, IIF, 2004.
- McAndrew, John. *The open-air churches of sixteenth-century Mexico: atrios, posas, open chapels, and other studies*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr., 1965.

- Meli Piralla, Roberto. *Los conventos mexicanos del siglo XVI: construcción, ingeniería estructural y conservación*. 1a ed. México, DF: Porrúa, 2011.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana; obra escrita a fines del siglo XVI*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México, Editorial Porrúa, 1971. <http://archive.org/details/historiaeclesis00mendgoog>.
- Miranda Godínez, Francisco. *Dos cultos fundantes: los Remedios y Guadalupe (1521 - 1649); historia documental*. Colección Ensayos / Colegio de Michoacán. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán, 2001.
- Monreal y Tejada, Luis. *Iconografía del cristianismo*. Barcelona: Acantilado, 2000.
- Montes Bardo, Joaquín. *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España: siglo XVI; (iconología en la provincia del santo evangelio)*. 1a ed. Colección Martínez de Mazas : Serie Estudios. Jaén: Publ. de la Univ., 1998.
- Montes de Oca Vega, M. “Los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”. En *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. Mexico, D.F.: UNAM, IIF, 2004.
- Morales, Francisco, Patricia Nettel, Carmen de Luna Moreno, y Elsa Cecilia Frost, eds. *Franciscanos y mundo religioso en México*. 1. ed. Panoramas de Nuestra América / Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos 6. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.
- Moran, Joe. *Interdisciplinarity*. 2nd ed. The new critical idiom. London ; New York: Routledge, 2010.
- Moreno, Juan José. *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga: (Edición facsimilar de la empresa en 1776)*. Ed. facsimilar. Morelia, Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.
- Moreno Villa, José. *La escultura colonial mexicana*. 1. edición (F.C.E.). Arte universal. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Motolinía, Toribio de. *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia: Manuscrito de la colección del señor Don Joaquín García Icazbalceta*. Editado por Joaquín García Icazbalceta. México, D. F.: En casa del editor; [etc ., etc.], 1903. <http://archive.org/details/memorialesdefra00sngoog>.
- Olaizola, José Luis. *Bartolomé de las Casas, crónica de un sueño*. Memoria de la historia. Barcelona: Planeta, 1991.
- Ortiz Treviño, Rigoberto Gerardo. “El Tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los obispos evadieron al Real Patronato Indiano”. *Anuario mexicano de historia del derecho* 15, núm. 0 (2003): 77–95.
- Palomera, Esteban J. *Fray Diego Valadés, O.F.M., evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*. México, D.F., 1988.
- Panofsky, Erwin. *El significado en las artes visuales*. Madrid: Alianza, 2000.
- Partida, Armando. *Teatro de evangelización en náhuatl*. 1a ed. México, D.F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- Pedro de Gante. *Catecismo de la doctrina cristiana*. Editado por Federico Navarro. Reprod. facs. [der Ausg.] 1553. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, Dir. General de Archivos y Bibliotecas, 1970.
- Pérez Puente, Leticia. “Dos proyectos postergados : el tercer concilio provincial mexicano y la secularización parroquial”. *Estudios de historia novohispana* 35, núm. 0 (2006): 17–45.

- Peterson, Jeanette Favrot. *The garden frescoes of Malinalco: utopia, imperial policy, and acculturation in sixteenth-century Mexico*. Ann Arbor, Mich.: Univ. Microfilms International, 1985.
- . *The paradise garden murals of Malinalco: utopia and empire in sixteenth-century Mexico*. Austin: Univ. of Texas Pr., 1993.
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: a Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*. University of California Publications in history. [Ser. XIV], vol. 52. Berkeley: University of California Press, 1956.
- Phillips, Richard E. “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI en México”. *Relaciones*, 1999, 225–50.
- Powell, Philip Wayne. *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. Traducido por Juan José Utrilla. Primera edición en español, Quinta reimpresión. Sección de obras de historia. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Prat, Jose. *Don Vasco de Quiroga: otra forma de encuentro de España y México*. Las dos orillas 4. Madrid: Asociación Cultural de Amistad Hispano-Mexicana, 1992.
- Prescott, William Hickling. *The History of the Conquest of Mexico*. Blacksburg, VA: Virginia Tech, 2001.
- Rabasa, José. *Franciscans and Dominicans under the gaze of a Tlacuilo: plural-world dwelling in an Indian pictorial codex*. Morrison Library inaugural address series, no. 14. Berkeley: Doe Library, University of California, 1998.
- Resines Llorente, Luis. *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, incompleto y mucagua*. [Publicaciones de la Fundación Universitaria Española / Biblioteca histórica hispanoamericana] Publicaciones de la Fundación Universitaria Española / Fundación Universitaria Española. - Madrid, 1976- 13. Madrid: Fund. Univ. Española, 2007.
- Reyes-Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. 1a ed. Obra diversa. México, D.F.: Inst. Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las Ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. Editado por Ángel María Garibay Kintana. Colección de estudios históricos. México: Ed. Jus, Ed. Polis, 1947.
- Riegl, Alois, y Benjamin Binstock. *Historical Grammar of the Visual Arts*. New York: Zone Books, 2004.
- Rivera, Octavio. “Danza, fiesta y espectáculo teatral en Nueva España en el siglo XVI”. En *Doctrina y diversión en la cultura española y novohispana*, 227–40, s/f.
- Roselló Soberón, Estela. “Materialización del cielo y el infierno en Nueva España, siglo XVI: construcción y reconstrucción de un imaginario occidental”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar. Mexico, D.F., 2009.
- Rubial, Antonio, y María Teresa Suárez Molina. “La Construcción de una iglesia indiana. Las imágenes de su edad dorada.” En *Los pinceles de la historia. El origen del reino de la Nueva España. 1680-1750*. México, D.F.: Inst. Nacional de Bellas Artes, s/f.
- Rubial García, Antonio. *El convento augustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. Instituto de Investigaciones Históricas. Seria Historia novohispana 34. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Russel Bernard, H., ed. *Handbook of methods in cultural anthropology*. Walnut Creek: AltaMira, 1998.
- Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Editado por Miguel León-Portilla. 1a ed. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

- . *Historia general de las cosas de Nueva España I*. Memoria. Barcelona: Red ediciones S.L., 2010.
- . *Historia general de las cosas de Nueva España II*. Barcelona: Red ediciones S.L., 2016.
- . *Historia general de las cosas de Nueva España: Versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice florentino*. Editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3a ed. Cien de México. México, D.F.: CONACULTA, 2000.
- Sánchez del Olmo, Sara. “‘Dales, señor, el descanso eterno...’ Muerte y entierro de las elites indias de Michoacán en la época colonial”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América, siglos XVI-XVIII*, s/f.
- Sebastián, Santiago. “El Arte iberoamericano del siglo XVI. Santo Domingo, Méjico, Colombie, Venezuela y Ecuador.” En *Summa Artis*, s/f.
- Siméon, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1977. <https://www.elsotano.com/libro-diccionario-de-la-lengua-nahuatl-o-mexicana-18-ed-pd-10026368>.
- Spranz, Bodo. *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia: una investigación iconográfica*. Editado por María Teresa Martínez Peñaloza. 1a ed. Sección de obras de antropología. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Sten, María, Oscar Armando García, y Alejandro Ortiz Bullé Goyri. *El teatro franciscano en la Nueva España: fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. 1a ed. México, D.F.: Univ. Nacional Autónoma de México, Fac. de Filosofía y Letras, 2000.
- Tena, Rafael. *Mitos e historias de los antiguos Nahuas*. 1a ed. Cien de México. México, D. F.: Conaculta, 2002.
- Toro, Alfonso. *Compendio de historia de México. La dominación española*. México, D. F.: Editorial Patria, s. a., 1967.
- Torre Villar, Ernesto. *Fray Pedro de Gante: maestro y civilizador de América*. México: Seminario de Cultura Mexicana, 1973.
- Toussaint, Manuel. *Arte colonial en México*. 2a ed. Historia del arte en México 2. México: Impr. Univ., 1965.
- Tovar de Teresa, Guillermo. *Pintura y escultura en Nueva España (1557-1640)*. Arte novohispano ; [4]. México, D.F.: Grupo Azabache, 1992.
- Turner, Victor. *Antropología del ritual*. Editado por Ingrid Geist. México: CONACULTA : INAH : ENAH, 2002.
- . *La selva de los símbolos : aspectos del ritual ndembu*. Traducido por Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay. 4a ed. México, D. F.: Siglo XXI, 1999.
- Turner, Victor W. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1969.
- Turner, Victor Witter. *From ritual to theatre: the human seriousness of play*. Performance studies. New York: PAJ Publications, 1982.
- Ulloa Herrero, Daniel. *Los predicadores divididos: los Dominicos en Nueva España, siglo XVI*. Centro de Estudios Históricos / Centro de Estudios Históricos Mexiko, Stadt. - México, 1969 24. México, D.F.: El Colegio de México, 1977.
- Vaillant, George Clapp. *Aztecs of Mexico: origin, rise, and fall of the Aztec Nation*. Harmondsworth: Penguin, 1965.
- Vázquez Martínez, Juan Angel. *La función social del tlacuilo, los amoxtlis y los amoxcallis*. México: Secretaría de Educación Pública, 1995.
- Verastique, Bernardino. *Michoacan and Eden: Vasco de Quiroga and the evangelization of western Mexico*. 1st ed. Austin, TX: University of Texas Press, 2000.

- Vetancourt, Agustín. *Teatro Mexicano I*. Biblioteca Histórica de la Iberia 7. México: Impr. de I. Escalante, 1870.
- Vocabulario arquitectónico ilustrado*. 1. ed. México: Secretaría del Patrimonio Nacional, 1975.
- Weckmann, Luis. “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”. *Historia mexicana* 1, núm. 125 (1982): 89–105.
- Weismann, Elizabeth Wilder. *El arte y tiempo en México: de la conquista a la revolución*. Traducido por Hancock de Sandoval, Judith. México: Harla, 1990.
- Wobeser, Gisela, y Enriqueta Vila Vilar. *Muerte y vida en el más allá: España y América, siglos XVI-XVIII*. 1a ed. Serie de historia novohispana. - México, 1965- 81. México, D.F: Universidad Nacional Autónoma de México. Inst. de Investigaciones Históricas, 2009.
- Wobesser, Gisela von. “El más allá en la pintura novohispana siglos XVI al XVIII”. En *Muerte y vida en el más allá. España y América. Siglos XVI-XVIII*, editado por Gisela von Wobesser y Enriqueta Vila Vilar. México, D.F., 2009.
- Wölfflin, Heinrich, y M. D. Hottinger. *Principles of Art History: The Problem of the Development of Style in Later Art*. New York: Dover Publications, 1950.
- Zaragoza, Pablo Hurus. *Arte de bien morir y Breve confesionario: (Zaragoza, Pablo Hurus: c. 1479 - 1484) ; Según el incunable de la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Editado por Francisco Gago Jover y Enrique Lázaro. Medio Maravedí ; 2 ; Medio Maravedí 2. [Palma de Mallorca]: Olañeta, 1999.
- Zimbrón Romero, Juan Rafael. *Paisajes tallados en piedra en Xochimilco y Milpa Alta*. México, D.F.: Ediciones Fuente Cultural, 2010. <https://www.elsotano.com/libro-paisajes-tallados-en-piedra-en-xochimilco-y-milpa-alta-10344740>.
- Zlatohlávek, Martin. *Le Jugement dernier*, s/f.
- Zuffi, Stefano. *Gospel Figures in Art*. Traducido por Thomas Michael Hartmann. 1st pub. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2003.

Recursos electrónicos

“Códices de México. Memorias y saberes”, <http://codices.inah.gob.mx/pc/micrositio.php>, (consultada el 11 de agosto de 2016).

“Confirman alineaciones arqueoastronómicas de templos de Xochimilco”, http://www.inah.gob.mx/images/boletines/2015_148/demo/#img/01.jpg (consultada el 10 de junio de 2016).

“Fiestas y tradiciones”, <http://huaquechula.gob.mx/info/fiestas-y-tradiciones/> (consultada el 10 de agosto de 2016).

Apéndice. Lista de los conventos visitados

Estado de México

1. Acolman: San Agustín
2. Amecameca: La Asunción
3. Apaxco
4. Ayotzingo: San Agustín
5. Calimaya: San Pedro y San Pablo
6. Coatlinchan: San Miguel
7. Cuauhtitlan: San Buenaventura
8. Chalco: Santiago el Mayor
9. Chimalhuacan Chalco: San Vicente Ferrer
10. Chimalhuacan Atenco: Santo Domingo Guzmán
11. Huexotla: San Luis Obispo
12. Jilotepec: San Pedro y San Pablo
13. Malinalco: La Purificación
14. Metepec: San Juan Bautista
15. Ocoyoacac: Iglesia parroquial
16. Otumba: La Concepción
17. Oxtotipac: Convento franciscano
18. Ozumba: Iglesia parroquial
19. Teotihuacan: San Juan Bautista
20. Tepetlaoxtoc: Santa María Magdalena
21. Tepetzotlan: San Francisco
22. Texcoco: San Antonio
23. Tlalmanalco: San Luis Obispo
24. Tlalnepantla: San Francisco
25. Zinacantepec: San Miguel

Estado de Morelos

26. Atlatlahucan: La Concepción
27. Cuautla: Santo Domingo /San Diego
28. Cuernavaca: Asunción
29. Hueyapan: Santo Domingo
30. Jantetelco: San Pedro y San Pablo
31. Jiutepec: Santiago Apóstol
32. Jonacatepec: San Agustín
33. Jumiltepec, Ocuituco: San Andrés
34. Ltzamatitlán: Santa Catalina de la Siena
35. Mazatepec: San Lucas
36. Oaxtepec: Santo Domingo

37. Ocuilco: Santiago Apóstol
38. Pazulco: Asunción
39. Temimilcingo: Asunción
40. Tepoztlán: Natividad de Nuestra Señora
41. Tetela del Volcán: San Juan Bautista
42. Tlalnepantla: Purificación
43. Tlaltizapán: San Miguel
44. Tlaquiltenango: San Francisco /Santo Domingo de Guzmán
45. Tlayacapan: Santiago Apóstol /San Juan Bautista
46. Tlayecac, Ayala: San Marcos
47. Totolapan: San Guillermo
48. Xochitepec: San Juan Evangelista
49. Yautepec: Asunción
50. Yecapixtla: San Juan Bautista
51. Zacualpan: Inmaculada Concepción

Estado de Hidalgo

52. Acatlán: San Miguel Arcángel
53. Actopan: San Nicolás
54. Ajacuba
55. Alfajayucan: San Martín
56. Apan: La Asunción
57. Atotonilco de Tula: Santiago
58. Atotonilco el Grande: San Agustín
59. Chapantongo
60. Epazoyucan: San Andrés
61. Ixmiquilpán: San Miguel
62. Metztitlán: Los Santos Reyes
63. Mixquiahuala: San Miguel
64. Singuilucan: Santo Señor
65. Tepeapulco: San Francisco
66. Tepejí del Río: San Francisco
67. Tepetitlán: San Bartolomeo
68. Tezontepec: San Pedro
69. Tlahuelilpan: San Francisco
70. Tlanalapan: Todos los Santos
71. Tula de Allende: San José
72. Tulancingo: San Juan Bautista
73. Zempoala: Todos los Santos

Distrito Federal

74. Azcapotzalco: Santos Apóstoles Felipe y Santiago el Menor

75. Coyoacán: San Juan Bautista
76. Culhuacán: San Juan Evangelista
77. Milpa Alta: Asunción de María
78. Mixcoac: Santo Domingo de Guzmán
79. Mixquic
80. Tacubaya: San Diego
81. Tecomitl
82. Tepepan: Santa María
83. Tlalmanalco: San Luis
84. Xochimilco: San Bernardino

Estado de Puebla

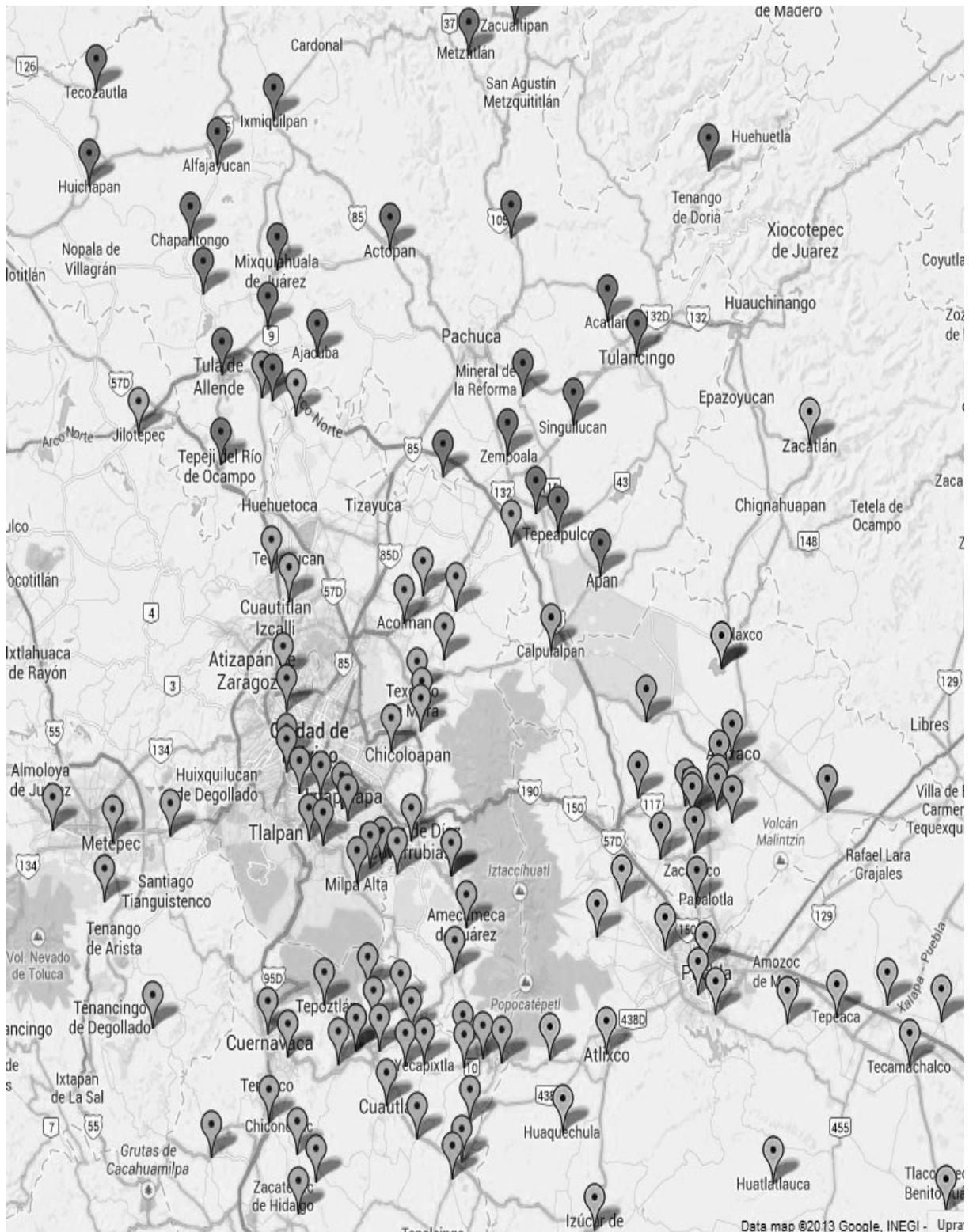
85. Acatzingo: San Juan Evangelista
86. Atlixco: Santa María de Jesús
87. Calpán: San Andrés
88. Cholula: San Gabriel
89. Cuautinchan: San Juan Bautista
90. Huaquechula: San Martín
91. Huejotzingo: San Miguel
92. Huatatlauca: Santos Reyes
93. Izucar: Santo Domingo de Guzmán
94. Puebla: San Francisco
95. Quecholac: Santa María Magdalena
96. Tecali: Convento del Apóstol Santiago
97. Tecamachalco: La Asunción
98. Tehuacan: San Francisco
99. Tepeaca: San Francisco
100. Tochimilco: Asunción de Nuestra Señora
101. Totimehuacan: San Francisco

Estado de Tlaxcala

102. Atlangatepec: San Juan Bautista
103. Atlihuetzia: Santa María de la Concepción
104. Calpulalpan: Convento de San Simón y San Judas en Calpulalpan
105. Contla: San Agustín
106. Cuahuixmatla: San Bartolomé
107. Chiautempan: Santa Ana
108. Hueyotlipan: San Ildefonso
109. Ixtacuixtla: San Felipe
110. Tepeyanco: San Francisco
111. Texcaloc: Santa María, Apisco
112. Tizatlan

113. Tlaxcala: San Francisco
114. Totolac: Nuestra Señora de las Nieves
115. Totolac: San Juan
116. Santa María Nativitas

Mapa



Índice

- administrativa**, 11
Adriano VI, 44
adulterio, 45, 50, 119
Acolman, 10, 16, 79, 84, 87, 96, 106, 110, 112, 113, 127, 133, 137, 155, 159, 171
Actopan, 10, 16, 79, 82, 87, 96, 104, 107, 109, 110, 112, 113, 127, 133, 137, 140, 141, 142, 143, 155, 156, 157, 159, 171, 176
aculturación, 8, 17, 146, 167, 168
Altamirano, Diego, 39
altepetl, 31, 50, 99, 100, 101, 136
Alvarado, Diego de, 33
Anahuac, 31, 101, 124
ángel, 114, 117, 119
Aora, Juan de, 39
árbol genealógico, 151
arte indocristiano, 63, 69, 70, 71, 73
arte plumario, 70
arte tequitqui, 69
bautismo, 27, 41, 45, 85, 86, 89, 120, 134, 137, 140, 141, 148, 152, 164, 166
Bautista, Juan de, 55
Borges, Pedro, 8, 36, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 52, 57, 58, 84, 161
bula, 36, 43, 44
diablo, 114, 118, 120, 134, 143, 145, 148, 155
cabecera-sujeto, 35, 50, 57
cacique, 65
calpulli, 50, 82, 92, 94, 136, 148
Carlos V, 31, 37, 46, 61
Casa de Contratación, 34
Casas, Bartolomé de, 41, 43, 51, 72, 89, 95
Cassirer, Ernst, 22
catecismo, 52, 54, 146
catequesis, 9, 27, 41, 45, 83, 85, 88, 139, 166, 168
cielo, 39, 51, 53, 54, 77, 81, 82, 90, 93, 94, 97, 100, 102, 103, 111, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 123, 128, 131, 133, 145, 153, 155, 156
Ciudad de México, 55, 58, 66, 73, 87, 124, 132, 154
coatepantli, 82
Colón, Cristóbal, 30, 36
confesión, 51, 104, 150, 151, 154, 161
Corona española, 8, 32, 33, 34, 38, 42, 46, 48, 60, 61, 66, 67, 69, 76, 77, 107, 144, 146, 158, 168
Durán, Diego, 72, 135, 147
Cortés, Hernán, 30, 31, 32, 37, 42, 49, 54, 61, 76
creación, 19, 25, 29, 47, 83, 97, 100, 103, 107, 115, 117, 122, 123, 131, 152,
Día de Muertos, 137, 164
economía, 18, 30, 33, 60
embriaguez, 24, 25, 45, 50, 143
Enríquez, Martín, 163
epidemia, 35, 47, 163
Espinosa Spínola, Gloria, 8, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 53, 57, 59, 61, 75, 76, 78, 80, 81, 82, 84, 87, 88, 92, 94, 96, 97, 100, 102, 104, 109, 113, 117, 129, 136
Fernando II de Aragón y V de Castilla, 36
Florescano, Enrique, 15, 32, 81, 82, 88, 91, 92, 94, 98, 99, 100, 101, 123, 135, 148, 155, 165
Focillon, Henri, 19
Focher, Juan, 39, 51
Gante, Pedro de, 38, 39, 45, 52, 54, 72, 73, 87, 168
Geertz, Clifford, 6, 9, 19, 20, 21, 137, 167
Gennep, Arnold, 6, 9, 26, 27, 28
Gibson, Charles, 15, 30, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 49, 56, 58, 60, 62, 71, 83, 136, 146
Grijalva, Juan de, 30, 48
Gruzinski, Serge, 15, 17, 36, 79, 91, 132, 144, 148, 149, 151, 158, 165
Hidalgo, 13, 23, 36, 40, 43, 44, 51, 79, 80, 106, 109, 131, 140
hispanización, 60, 61
Historia de la Salvación, 38, 50, 97, 103, 122, 129, 130, 141
Huaquechula, 78, 84, 87, 104, 106, 107, 110, 111, 113, 125, 127, 133, 136, 137, 140, 159, 172
Huatatlauca, 172

huehuehlahtolli, 139
Huejotzingo, 10, 16, 77, 91, 96, 97, 98, 104, 106, 107, 131, 133, 136, 159, 161, 173
imago mundi, 30, 86, 96
Indias Occidentales, 64
indulgencias, 60, 153, 157, 158, 161
infierno, 50, 51, 53, 54, 111, 112, 115, 116, 117, 123, 140, 142, 143, 146, 150, 153, 155, 156
inquisición, 59
Isabel I de Castilla, 36
Jiménez de Cisneros, Francisco, 37, 39
Juicio Final, 24, 54, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 121, 127, 128, 137, 140, 155, 156, 157
Julio II, 55
Labarga García, Fermín, 58
León X, 44
Leyes de Burgos, 32, 33, 66
Leyes Nuevas, 32, 33, 66
libre albedrío, 139, 141, 152
Malgarejo, Pedro, 39
Malinalco, 119, 131, 162
Matos Moctezuma, Eduardo, 15, 90, 97, 99, 100, 101, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 135, 155, 165
Mendieta, Jerónimo de, 35, 38, 52, 53, 72, 126
Mendoza, Antonio de, 34, 48, 61, 72, 76, 192
Mictlan, 50, 115, 155, 164
mitote, 55
Moctezuma, 116, 135
Molina, Alonso de, 36, 47, 50, 51, 52, 61, 158
Morelos, 13, 36, 40, 42, 43, 44, 107, 126, 150
Moreno Villa, José, 69, 201
Motolinía, Toribio de, 39, 52, 72, 165
música, 50, 54, 73, 84, 111, 136
occidentalización, 8, 16, 17, 168
Olid, Cristóbal, 33
Olmos, Andrés de, 52, 79
Panofsky, Erwin, 6, 9, 19, 21, 22, 23, 24, 25
paraíso, 116, 118, 119, 141
pecado, 29, 117, 121, 122, 130, 139, 141, 142, 143, 144, 147, 149, 153
Pío V, 163
postrimerías, 35, 127
procesión, 92, 94, 159
Puebla, 13, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 59, 66, 78, 125, 128, 131, 133, 136, 137, 140, 159, 161, 162, 174
purgatorio, 111, 140, 154, 156, 157, 158, 159, 164
quinto, 34
Quiroga, Vasco de, 41, 72
resurrección, 155, 156
Reyes-Valerio, Constantino, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77
Ricard, Robert, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 58, 59, 61, 71, 77, 78, 80, 83, 84, 92, 104, 109, 117, 129, 161
Riegl, Alois, 19
sacramento, 85, 161
sacrificio, 88, 118, 155
Sahagún, Bernardino de, 38, 39, 52, 53, 72, 79, 93, 112, 123, 135, 138, 139, 144, 145
Sandoval, Gonzalo, 33
sargas, 53, 69, 139
Satanás, 115, 117, 119
secularización, 48, 60, 85, 87, 150
teatro de evangelización, 50, 54, 136, 160
Tecto, Juan de, 39, 72
Templo Mayor, 82, 99, 118
Tenochtitlan, 31, 33, 39, 76, 77, 82, 99, 121
teocalli, 70, 78, 81, 82, 87, 99, 124, 146, 154
tilma, 143
tlacuilo, 71
Tlaxcala, 13, 36, 39, 40, 59, 64, 77, 78, 87, 95, 133, 154, 175, 180, 186, 191, 192
Toluca, 36, 40
traza moderada, 75, 76, 81
Turner, Victor, 6, 9, 27, 28, 29, 66, 68
Unión Santa, 47, 50, 76
Valadés, Diego de, 53, 72, 80, 83, 85, 88, 92
Valle de México, 32, 42
Velasco, Luis de, 61, 70
Velázquez, Diego de, 30
Virgen de Guadalupe, 113, 132
voladores, 91
Weber, Max, 21
Wölfflin, Heinrich, 19

Zumárraga, Juan de, 40, 46, 47, 48, 51,
176

