



Universidad Nacional Autónoma de México

Programa de Maestría y Doctorado en Arquitectura

Construcción y uso de los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan. La arquitectura como escenario de las negociaciones e intercambios culturales hispano-indígenas.

Tesis
que para optar por el grado de
Doctor en Arquitectura

Presenta:
Pedro Alfonso Muñoz Sánchez

Tutor principal
Dr. Ricardo Ignacio Prado Núñez
Facultad de Arquitectura

Miembros del comité tutor
Dra. Martha Raquel Fernández García
Instituto de Investigaciones Estéticas

Dra. Berenice Alcántara Rojas
Instituto de Investigaciones Históricas





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicada a Saúl y Alfonso Sánchez.

Y a sus hermanas Guillermina, Maricela, Dolores,
Guadalupe, Isabel, Maria Luisa y Bertha.

Agradecimientos

Esta investigación recibió el apoyo del Programa de Becas Nacionales de CONACYT. Agradezco profundamente a la Universidad Nacional Autónoma de México porque me abrió las puertas para realizar esta investigación y me permitió estar en contacto con especialistas que comparten mis mismas pasiones.

Mi más grande agradecimiento es para mi comité tutor, con quienes comparto el mérito de haber finalizado esta investigación. Su orientación, consejos y rigor académico han sido una guía invaluable para poder llevar a cabo este proyecto, lo que más extrañaré de estos cuatro años son las asesorías en las que nos reuníamos los cuatro para hablar de los temas que nos apasionan. Agradezco a mi director de tesis, el Dr. Ricardo I. Prado Núñez por sus consejos, su interés en mi tema de investigación y por contagiarme de su pasión por la arquitectura histórica; a la Dra. Berenice Alcántara Rojas por invitarme a participar en sus seminarios, por los proyectos en que hemos colaborado y por sus consejos desde el curso propedéutico; a la Dra. Martha Fernández García por aconsejarme con toda su experiencia y por ser una lectora tan atenta. Agradezco también a la Dra. Mónica Cejudo Collera, al Dr. José Gerardo Guízar Bermúdez y a la Dra. Laura Ledesma Gallegos por su apoyo y observaciones como lectores de esta tesis. También agradezco a la Dra. Nair Anaya, al Dr. Pablo Escalante, al Dr. Baltazar Brito Guadarrama y al Dr. Manuel Valiente, quienes amablemente comentaron conmigo algunos aspectos puntuales de mi investigación.

Agradezco a mis papás Pedro y Dolores porque sus enseñanzas me han guiado hasta aquí, por ser mi impulso y mi inspiración para ser mejor. A mis hermanos porque su compañía me anima y fortalece. A mis tías por ser mi apoyo y por siempre celebrar mis logros. A la familia Flores Jurado por habernos acogido durante el peor momento de la pandemia y por haber ido tantas veces conmigo a Tzintzuntzan. A Minerva Flores por su ayuda siempre desinteresada. A todos ellos agradezco por su afecto. Agradezco a mis amigos Mauricio, Pepe y Arnoldo porque estuvieron al

tanto de esta aventura y me dieron muchas ideas. Gracias a Avellana por su compañía durante todo el proceso de la tesis. Finalmente agradezco a Julieta, porque esto no hubiera sido posible sin ti, porque eras mi tutora fantasma, porque todo lo hacemos juntos.

Índice de figuras

Todas las ilustraciones y fotografías fueron realizadas por el autor a menos que se indique lo contrario.

Capítulo 3

- Fig. 1. Detalle de la lámina 3 del *Códice Boturini*. Glifos de los ocho grupos que salieron de Colhuacan. El primero desde la izquierda corresponde a Huejotzingo. *Códice Boturini (Tira de la Peregrinación)*. Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A605>
- Fig. 2. Detalle de la lámina 9 del *Códice Azcatitlan*. Glifos de los ocho grupos que salieron de Colhuacan. El orden es inverso al *Códice Boturini*, por lo tanto el glifo de Huejotzingo es el de la derecha. *Códice Azcatitlan*. Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.loc.gov/item/2021668122>
- Fig. 3. Detalle de la lámina 3 del *Códice Xolotl*. *Códice Xolotl*. Consultado el 29 de noviembre de 2022. http://thouvenotmarc.com/textos/codice_xolotl.html
- Fig. 4. Bautizo de los señores de Tlaxcala, Lámina 008 del lienzo de Tlaxcala. Alfredo Chavero. *Lienzo de Tlaxcala*. Consultado el 14 de noviembre de 2019. <https://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1738/1738>
- Fig. 5. Situación geográfica de las cuatro cabeceras de Huejotzingo en relación con la ubicación del pueblo congregado.
- Fig. 6. Reconstrucción digital de la primera etapa constructiva del complejo conventual (elaborado a partir de las conclusiones de Córdova Tello)
- Fig. 7. Lámina 5 del *Manuscrito de Glasgow*. Diego Muñoz Camargo. *Manuscrito de Glasgow*. <https://lienzodetlaxcala.unam.mx/manuscrito-de-glasgow/>
- Fig. 8. *Matrícula de Huexotzinco* Fo. 541r. *Matrícula de Huexotzinco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 9. Guerreros de Huejotzingo representados en el *Códice de Huejotzingo*. *Códice de Huejotzingo*. Consultado el 10 de junio de 2019. <https://www.wdl.org/es/item/2657/>

- Fig. 10. Primera lámina del *Códice de Huejotzingo*. Resalta la representación del estandarte de la Virgen María. *Códice de Huejotzingo*. Consultado el 10 de junio de 2019. <https://www.wdl.org/es/item/2657/>
- Figs. 11, 12 y 13. Representaciones de Alonso Xuárez, Jacobo de Valdés y Agustín Osorio en la *Matrícula de Huexotzinco*. *Matrícula de Huexotzinco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 14. Reconstrucción digital de la segunda etapa constructiva del complejo conventual incluyendo las capillas posas (elaborado a partir de las conclusiones de Córdova Tello).
- Fig. 15. Acceso al claustro desde el locutorio. Este arco tapiado pudo haber sido la portería del convento de la segunda etapa constructiva.
- Fig. 16. Restos del acueducto del siglo XVI. Al fondo alcanza a apreciarse la silueta de la iglesia actual.
- Fig. 17. Sistema hidráulico del complejo conventual de Huejotzingo.
- Figs. 18. Fuente del claustro conventual de Huejotzingo.
- Figs. 19. Fuente ubicada en la esquina noroeste del atrio, conocida localmente como “la conchita”.
- Fig. 20. Capillas posas en relación con las cuatro cabeceras de Huejotzingo. Los glifos toponímicos fueron tomados de la *Matrícula de Huexotzinco*.
- Figs. 21 y 22. Capilla posa dedicada a San Juan y Cruz Atrial.
- Fig. 23. De arriba a abajo y de izquierda a derecha: *tenextlati*, *tetlapanqui*, *tetzotzonqui* y *texinqui*. Tomados de la *Matrícula de Huejotzingo*. *Matrícula de Huexotzinco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 24. Representación digital de la tercera etapa constructiva del complejo conventual, previo a la demolición de la iglesia basilical y la capilla abierta.
- Fig. 25. Población estimada de Huejotzingo durante el siglo XVI.

Capítulo 4

- Fig. 1. Mapa de la zona lacustre de Pátzcuaro y las tres capitales uacúsecha. *Google Earth*. Consultado el 13 de junio de 2020. earth.google.com/web/ Editado por Pedro A. Muñoz Sánchez.
- Fig. 2 Plano de Tzintzuntzan prehispánico. Helen Perlstein Pollard. “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”. *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 121, No. 1 (Feb. 15, 1977). 47. Editado por Pedro A. Muñoz Sánchez.

Fig. 3. Vista aérea de las Yácatas y su plataforma monumental. Consultado el 1 de mayo de 2020.
<https://pbs.twimg.com/media/Efj2WFvUEAMYIJ1.jpg>

Fig. 4. Planta esquemática de las yácatas.

Fig. 5. Lámina 40 de la *Relación de Michoacán*. Tomado de: Angélica Jimena Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico*.

Fig. 6. Llegada de los españoles a Tzintzuntzan según la *Relación de Michoacán*. Consultado el 30 de noviembre de 2022.
<https://www.amazon.com.mx/NpUrhepecha-provincia-Conquistadores-Ilustraci%C3%B3n-principios/dp/B07DPLQR3P>

Fig. 7. Ubicación de la capilla de Santa Ana. *Google Earth*. Consultado el 13 de junio de 2020.
earth.google.com/web/ Editado por Pedro A. Muñoz Sánchez.

Fig. 8 Detalle del mapa de Beaumont. “Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones alrededor de la laguna” en Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
https://artsandculture.google.com/asset/tzintzuntzan-p%C3%A1tzcuaro-y-poblaciones-alrededor-de-la-laguna-an%C3%B3nimo/JAHul_trgf9ukw

Fig. 9 Detalle de la Lámina 5 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>

Fig. 10 Detalle de lámina 1 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 16 de marzo de 2020.
<https://www.alamy.es/foto-mexico-la-conquista-espanola-nmexican-indios-danza-para-el-rey-cavltzontzin-centro-mientras-que-otros-llevan-regalos-de-oro-y-plata-para-el-palacio-de-heraldo-cortez-parte-superior-izquierda-en-el-centro-es-cristobal-de-olid-a-caballo-la-iluminacion-de-las-cronicas-de-mi-95566083.html?imageid=1DA26C25-38A6-410B-9E08-93040B780751&p=294647&pn=1&searchId=dba2889ce4dde2e5715c1d16c7105f07&searchtype=0>

Fig. 11. Detalle de la lámina 4 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>

Fig. 12. Detalle del sistema constructivo de las Yácatas

Fig. 13 Detalle del sistema constructivo de la barda atrial

Fig. 14. Lámina 28 de la *Relación de Michoacán*. Tomado de: Angélica Jimena Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico*.

Fig. 15. Lámina 5 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.

<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>

Fig. 16. Mapa del Lago de Pátzcuaro. “Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones alrededor de la laguna” en Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020. https://artsandculture.google.com/asset/tzintzuntzan-p%C3%A1tzcuaro-y-poblaciones-alrededor-de-la-laguna-an%C3%B3nimo/JAHul_trgf9ukw

Fig. 16a. Detalle del mapa del lago de Pátzcuaro. El texto dice: “Ciudad Capital de los Reyes Tarascos. Tzintzuntzan. Junta de los Naturales”. “Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones alrededor de la laguna” en Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020. https://artsandculture.google.com/asset/tzintzuntzan-p%C3%A1tzcuaro-y-poblaciones-alrededor-de-la-laguna-an%C3%B3nimo/JAHul_trgf9ukw

Fig. 16b. Detalle del mapa del lago de Pátzcuaro. El texto dice: “Llevan la campana y el Organo a Patzquaro”. “Tzintzuntzan, Pátzcuaro y poblaciones alrededor de la laguna” en Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020. https://artsandculture.google.com/asset/tzintzuntzan-p%C3%A1tzcuaro-y-poblaciones-alrededor-de-la-laguna-an%C3%B3nimo/JAHul_trgf9ukw

Fig. 17. Reconstrucción digital del conjunto conventual a principios del siglo XVII.

Fig. 18. Detalle de la lámina 5 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020. <https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>

Fig. 19 Foto aérea de la iglesia y la capilla lateral. Consultado el 29 de noviembre de 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=GDXX1HF5His>

Fig. 20. Vista interior de la iglesia de San Francisco, antes del incendio que destruyó la cubierta original de madera. Consultado el 26 de mayo de 2020. <https://www.mexicoenfotos.com/antiguas/michoacan/tzintzuntzan/interior-de-la-iglesia-MX14230633572765>

Fig. 21. Vista del atrio con los árboles-campanario en primer plano. Consultado el 6 de junio de 2020. https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/fotografia%3A406766

Capítulo 5

Fig. 01 Representación del teocalli de Huejotzingo en el *Mapa de Cuauhtinchan 2*. Consultado el 22 de diciembre de 2020. <https://tlachia.iib.unam.mx/cuauhtinchan-2/MC2>

- Fig. 02 Pintura mural en la sala De Profundis del convento de Huejotzingo, que representa a los doce frailes franciscanos llegados en 1524
- Fig. 03 Bases de columnas presentes en el convento de Huejotzingo. De izquierda a derecha: a) Columna ubicada en la esquina suroeste del claustro. b) Columna tipo del claustro. c) Columna ubicada en el traspasio este.
- Fig. 04 Fo. 488r de la *Matrícula de Huexotzínco*. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 05 *Centecpanpixqui*. *Matrícula de Huexotzínco* fo. 516r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 06 *Macuíttepanpixqui*. *Matrícula de Huexotzínco* fo. 563r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 07 Detalles de herramientas de los tlaxinqui en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 520r. B) F. 544r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 08 *Códice Florentino*. Libro 10, fo. 17r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 09 *Códice Florentino*. Libro 10, fo. 17r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 10 Detalle de los hornos de cal de los *tenextlati* en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 487v. B) F. 504r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 11 *Códice Florentino*. Libro 10, fo. 17v. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 12 *Códice Florentino*. Libro 10, fo. 18r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021. <https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 13 Detalles de las herramientas de los *tetlapanqui / tetzotzonqui* en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 519r. B) F. 594v. C) F. 559r. D) F. 529r. E) F. 525v. F) F. 594v. G) F. 488r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 14 Detalles de las herramientas de los *tetlapanqui / tetzotzonqui* en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 519r. B) F. 594v. C) F. 559r. D) F. 529r. E) F. 525v. F) F. 594v. G) F. 488r. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020. <https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 15 Detalles de las herramientas de los *tetlapanqui / tetzotzonqui* en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 519r. B) F. 594v. C) F. 559r. D) F. 529r. E) F. 525v. F) F. 594v. G) F. 488r. *Matrícula de*

Huexotzinco. Consultado el 27 de diciembre de 2020.
<https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>

Fig. 16 Interpretación constructiva de los muros del templo de Huejotzingo

Fig. 17 Interpretación constructiva de los muros del templo de Huejotzingo

Fig. 18 Muro del convento de Tzintzuntzan chapeado con piezas en forma de pirámide trunca

Fig. 19 Muro de bahareque de las celdas del convento de Huejotzingo

Fig. 20 Sistema de entepiso de terrado

Fig. 21 Colocación de terrado representado en el *Códice Florentino*. *Códice Florentino*. Libro 11, fo. 230r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021.
<https://www.loc.gov/item/2021667837/>

Fig. 22 Claustro del convento de Huejotzingo. Consultado el 16 de julio de 2019.
<https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/411-museo-de-la-evangelizaci%C3%B3n,-ex-convento-de-san-miguel-arc%C3%A1ngel-en-huejotzingo.html>

Fig. 23 Claustro del convento de Tzintzuntzan.

Fig. 24 Detalle de capilla posa. Puede verse el muro de cantería al fondo.

Fig. 25 Vista de la cubierta en forma de chapitel de la capilla posa desde el interior.

Fig. 26 Detalle de bóveda de la capilla abierta de Tzintzuntzan.

Fig. 27 Planta esquemática del trazo de las bóvedas nervadas de la iglesia de Huejotzingo.

Fig. 28 Comparación de la interpretación del trazo de la bóveda de Huejotzingo (izquierda) con el dibujo del tratado de Vicente Tosca.

Fig. 29 Vista general de las bóvedas de Huejotzingo.

Fig. 30 Trazo de las montañas supuestas de las bóvedas de Huejotzingo.

Fig. 31 Estudio en 3d de la bóveda trazada. Las tres claves distintas se resaltaron en diferentes colores.

Fig. 32 Daños a la bóveda de la iglesia de Huaquechula tras el sismo de 2017. Consultado el 8 de julio de 2020. <http://colonialmexico.blogspot.com/2017/09/huaquechula-crosses.html>

Fig. 33 Interpretación del trazado de la plementería de las bóvedas de Huejotzingo. Elaborado a partir de fotografías de Vicente Gorzo Navarro. Consultado el 26 de febrero de 2021.
<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.290474962358142&type=3>

- Fig. 34 Interior de la iglesia de Tzintzuntzan antes de la pérdida de sus cubiertas de madera. CMT003150. Archivo Fotográfico Manuel Toussaint. Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Fig. 35 Planta esquemática de las cubiertas de la iglesia de Tzintzuntzan.
- Fig. 36 Cubiertas de la iglesia de Santiago Apóstol en Angahuan. “Iglesia De Santo Santiago Apóstol”. *Google Maps*. Consultado el 26 de abril de 2021. maps.google.com
- Fig. 37 Cubiertas de la iglesia de Tupátaro. *Foursquare*. Consultado el 26 de abril de 2021. <https://es.foursquare.com/v/tup%C3%A1taro/4db322f8fa8c350240c6a3be?openPhotoId=590e29bde57ca616a4ca571a>
- Fig. 38 Fachada de la iglesia de Tzintzuntzan antes del incendio que consumió la cubierta de madera. Pueden apreciarse el perfil de las tejas en la parte superior, lo que sugiere un techo inclinado. CMT003148. Archivo Fotográfico Manuel Toussaint. Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Fig. 39 Interpretación en corte transversal de la posible armadura de par y nudillo y cielo raso de tablado de la iglesia de Tzintzuntzan.
- Fig. 40 Cielo raso de Huiramangaro. Se ha descubierto pintura policroma bajo capas de pintura blanca. *Elartefacto.net* Consultado el 26 de abril de 2021. <http://elartefacto.net/tras-cuatro-anos-embodegado-inicia-restauracion-de-retablo-en-huiramangaro/>
- Fig. 41 Decoración con lacería en las cuatro esquinas del claustro bajo de Tzintzuntzan.

Capítulo 6

- Fig. 01 Panoplia de las cinco llagas de Cristo ubicada en la fachada de una de las capillas posas del convento de Huejotzingo.
- Fig. 02 Ubicación de las imágenes y esculturas originales en el retablo de la iglesia de Huejotzingo.
- Fig. 03 Estudio de la acústica de la capilla abierta de Huejotzingo.
- Fig. 04 Estudio de la acústica de la capilla abierta de Huejotzingo.
- Fig. 05 Detalle del *Códice de Huejotzingo* donde se contabiliza el estandarte y los materiales usados en su confección. *Códice de Huejotzingo*. Consultado el 10 de junio de 2019. <https://www.wdl.org/es/item/2657/>
- Fig. 06 Cruz atrial de Tzintzuntzan decorada para el día de muertos con flores de cempasúchil.
- Fig. 07 Ángeles en la fachada de la segunda capilla posa de Huejotzingo
- Fig. 08 Detalle del Fo. 24v del *Códice Azcatitlan*. *Códice Azcatitlan*. Consultado el 31 de octubre de 2019. <https://www.loc.gov/item/2021668122>

- Fig. 09 Representación de una práctica de canto-baile en el *Códice Florentino*. Libro 8 fo 28r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021.
<https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 10 Nicho a modo de estación procesional en el claustro del convento de Huejotzingo (izq.) y Tzintzuntzan (der).
- Fig. 11 Detalle del “mural de flagelantes” de la iglesia de Huejotzingo.
- Fig. 12 Capilla abierta y pila bautismal del hospital de Tzintzuntzan
- Fig. 13 Ruta procesional en el convento de Huejotzingo
- Fig. 14 Pintura mural del Descendimiento de la Cruz, junto a la Porciúncula de la iglesia de Huejotzingo. *Flickr*. Consultado el 11 de noviembre de 2021.
<https://www.flickr.com/photos/jicito/11598347705>
- Fig. 15 Estación procesional en el atrio de Tzintzuntzan
- Fig. 16 Ruta procesional en el convento de Tzintzuntzan
- Fig. 17 Panorámica del atrio del hospital de Tzintzuntzan. La pila bautismal está al centro, frente a la cruz atrial.
- Fig. 18 Posible acceso al hospital de Huejotzingo desde el atrio conventual.
- Fig. 19 Esquema del acueducto de Huejotzingo
- Fig. 20 Muro-acueducto de bloques de adobe (izq.) y de piedra arenisca (der.)
- Fig. 21 Sección de la doble canalización del tramo elevado del acueducto.
- Fig. 22 Las tres arquerías del acueducto de Huejotzingo. De izquierda a derecha la primera, segunda y tercera arquería.
- Fig. 23 Fo. 698r de la *Matrícula de Huexotzínco* que muestra el glifo toponímico de San Pablo *Ocotepec*. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020.
<https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 24 Fo. 685r de la *Matrícula de Huexotzínco* que muestra el glifo toponímico de San Juan *Huexotzínco*. *Matrícula de Huexotzínco*. Consultado el 27 de diciembre de 2020.
<https://dl.wdl.org/15282/service/15282.pdf>
- Fig. 25 Reconstrucción de una de las capillas posas en su configuración original.

- Fig. 26 Detalle de capilla posa en Huejotzingo. Se puede ver en primer plano la decoración con chalchihuites en los capiteles y en segundo plano la cenefa de chalchihuites que decora el arco en su parte interior
- Fig. 27 Lámina del *Códice Florentino*. Libro 11, fo 224r. *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*. Consultado el 17 de enero de 2021.
<https://www.loc.gov/item/2021667837/>
- Fig. 28 Capilla posa noroeste vista desde el exterior, con la fuente alimentada por el sistema hidráulico del convento en su base.
- Fig. 29 Reconstrucción de la cruz que coronaba las de las capillas posas en una foto de principios del siglo XX. Consultado el 30 de noviembre de 2022.
<http://mexicosmurals.blogspot.com/2017/06/san-miguel-huejotzingo-church-murals.html>
- Fig. 30 Cruz sarmentosa sobre una puerta en el convento de Yecapixtla. Fotografía: Martha Fernández García.
- Fig. 31 El funeral del Cazonci ilustrado en la *Relación de Michoacán*. Tomado de: Angélica Jimena Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico*.
- Fig. 32 Janamu del flautista en su posición original.
- Fig. 33 Lámina 24 de la *Relación de Michoacán*. Consultado el 30 de noviembre de 2022.
https://www.mna.inah.gob.mx/detalle_pieza_mes.php?id=245
- Fig. 34 Detalle de la lámina 8 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>
- Fig. 35 Mapa del lago de Pátzcuaro contenido en el “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>
- Fig. 36 Lámina 5 del “Códice de Tzintzuntzan”. Pablo Beaumont. *Crónica de Michoacán*. Consultado el 9 de marzo de 2020.
<https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-a-vasco-de-quiroya-en-la-cronica-de-michoacan>

Índice

Introducción	1
Capítulo 1. Revisión historiográfica	13
1.1 Estudios precursores	15
1.2 Inicio del apoyo institucional para las investigaciones	17
1.3 Redefinición de estilos artísticos/arquitectónicos	26
1.4 Transformación del concepto de convento fortaleza	32
1.5 Estudios desde la perspectiva de las motivaciones de los frailes	34
1.6 Influencia de los estudios etnohistóricos	40
1.7 Trabajos recientes	45
1.8 Investigaciones sobre Huejotzingo y Tzintzuntzan	59
1.9 Conclusión del capítulo	63
Capítulo 2. Marco teórico	65
2.1 La construcción de “el Otro” a través del discurso colonial	67
2.2 Sincretismo	70
2.3 Mestizaje	73
2.4 Hibridación (<i>Hybridity</i>)	76
2.4.1 Bhabha y el concepto de <i>Cultural Hybridity</i>	76
2.4.2 Canclini: Hibridación y modernidad	80
2.4.3 El pensamiento mestizo de Serge Gruzinski	82
2.4.4 La hibridación cultural de Peter Burke	90
2.5 Una discusión abierta. Crítica al concepto de hibridación	93
2.6 Expresiones arquitectónicas de la hibridación cultural	96

Capítulo 3. Contexto histórico de Huejotzingo	101
3.1 Antecedentes prehispánicos	102
3.1.1 Huejotzingo: un altépetl prehispánico	102
3.1.2 La migración de los huejotzincas	105
3.1.3 Huejotzingo hasta principios del siglo XVI	109
3.2 El contacto con los europeos	111
3.2.1 La alianza de Huejotzingo con los europeos	112
3.3 El altépetl de Huejotzingo después de la conquista	118
3.3.1 Primera etapa constructiva del complejo conventual	119
3.3.2 Segunda etapa constructiva del complejo conventual	126
3.3.3 Construcción de las capillas posas (1545-1560)	137
3.3.4 Traza moderada. Tercera etapa constructiva (1560-1580)	147
3.4 Conclusión del capítulo	156
Capítulo 4. Contexto histórico de Tzintzuntzan	157
4.1. Época prehispánica	161
4.1.1. Migración de los uacúsecha	162
4.1.2. Tzintzuntzan previo al contacto con los europeos	165
4.1.3. Configuración espacial de Tzintzuntzan. Periodo prehispánico	169
4.2. La conquista de Michoacán	174
4.3. Tzintzuntzan después de la conquista	180
4.3.1. Primer asentamiento en el barrio de Santa Ana	180
4.3.2. Traslado del conjunto conventual al valle	186
4.3.3. Reedificación del conjunto conventual	193
4.4. Conclusión del capítulo	207
Capítulo 5. La construcción de los complejos conventuales	209
5.1 Los constructores de los complejos conventuales	211
5.1.1 Los frailes	213
5.1.2 La participación de maestros canteros europeos	218
5.1.3 El mecenazgo de las élites indígenas	221
5.1.4 Capacidades técnicas de la mano de obra indígena	226

5.1.5 Organización para el trabajo según la <i>Matrícula de Huexotzínco</i>	233
5.2 La construcción	249
Cimientos	251
Muros	252
Entrepisos	258
Claustro	259
Cantería	261
Carpintería	263
5.2.1 Las bóvedas de nervaduras de Huejotzingo	264
5.2.2 La armadura de par y nudillo de Tzintzuntzan	274
5.3 Conclusiones del capítulo	284
Capítulo 6. Aspectos simbólicos-formales	285
6.1 La funcionalidad de los complejos conventuales	288
6.1.1 Los lugares de entierro	289
6.1.2 Las celebraciones religiosas en los complejos conventuales	296
La liturgia a cielo abierto	297
Fiestas religiosas	305
Procesiones	316
6.1.3 Los hospitales conventuales	325
6.2 Aspectos simbólicos de la arquitectura conventual	333
6.2.1 Los símbolos de un altépetl cristiano en Huejotzingo	334
El acueducto de Huejotzingo	335
Nuevos elementos identitarios	340
Los espacios de enunciación	342
6.2.2 La reconstrucción simbólica del poder en el convento de Tzintzuntzan	352
La metonimia del poder uacúsecha	355
El espacio como herramienta de legitimación	358
6.3 Conclusiones del capítulo	364
Conclusiones	367

Bibliografía

377

Anexos

397

Introducción

El 14 de febrero de 2022, el Consejo Supremo Indígena de Michoacán derribó una escultura ubicada al inicio del acueducto de Morelia. La escultura, que se llamaba “Los constructores”, buscaba conmemorar la construcción del acueducto de Morelia. Consistía de cuatro representaciones humanas: dos trabajadores en situación de sometimiento y dos en posición de mando. Los trabajadores supuestamente representaban a los indígenas; las otras dos figuras a españoles, un alférez y el fraile Antonio de San Miguel. De acuerdo a los representantes del Consejo, el monumento era ofensivo y racista por referirse a la explotación y subordinación de indígenas por la corona española: “en dicho monumento se observan purépechas, sin camisa y con su vestimenta desgastada, labrando y cargando piedras, en evidente sometimiento por un conquistador que parece dirigir la indignante obra”.¹ Más allá de la polémica sobre la pertinencia de retirar o no ciertas esculturas de los espacios públicos, en la que no entraré porque no contribuye a los objetivos de esta tesis, mi reflexión sobre este suceso, ocurrido mientras desarrollaba mi investigación, apunta a la necesidad de reconsiderar cómo nuestra interpretación del pasado condiciona el presente. Desde mi perspectiva, la escultura en cuestión no hacía justicia a ninguno de los personajes representados: decía más sobre la lectura en el siglo XX, cuando fue creada, que sobre los hechos que buscaba conmemorar. Para las personas que consideraron inaceptable mantener ese monumento en un espacio público, la historia así entendida era una manera de lacerar su cultura en el presente. La reflexión a la que quiero llegar es que sigue siendo relevante repensar cómo se logró construir la arquitectura en los entornos multiculturales que se propiciaron a partir del siglo XVI en México. No

¹ Beatriz Guillén, “Guerra contra las estatuas en México: decapitada la escultura de un fraile español en Morelia”, *El País*, 15 de febrero 2022, <https://elpais.com/mexico/2022-02-15/guerra-contra-las-estatuas-en-mexico-decapitada-la-escultura-de-un-fraile-espanol-en-morelia.html>.

en vano los grupos que se sienten agraviados por lo que consideran una interpretación inexacta de esa historia buscan una consideración más justa de esos procesos constructivos.

Este trabajo comenzó como una propuesta para emplear un nuevo enfoque teórico, el concepto de hibridación cultural, en un tema ampliamente estudiado: el de los complejos conventuales del siglo XVI novohispano, que como se sabe fueron construidos en las principales comunidades indígenas de esa época. Desde hace mucho tiempo estos edificios han despertado el interés de los investigadores por su mezcla aparentemente contradictoria de herencias arquitectónicas indígenas y europeas: en ello radica la fascinación que despiertan y las dificultades para su estudio. Su importancia en el panorama histórico de la arquitectura mexicana es tal que incluso se inscribió a un grupo de ellos en la lista del patrimonio mundial de la UNESCO, con el nombre de “Primeros monasterios del siglo XVI en las faldas del Popocatepetl”, una declaratoria, por cierto, ampliada en 2021 con la inclusión del antiguo convento —hoy catedral— de Tlaxcala en la primera lista de catorce edificaciones.² No obstante su inobjetable importancia, el tema que llamó mi atención y de donde parte mi interés por llevar a cabo esta investigación es que, a pesar de que las interpretaciones académicas recientes han comenzado a solventarlo, suele persistir la idea de que la aportación indígena en los procesos constructivos de estos edificios estaba supeditada a la europea. Desde mi punto de vista, a través de la visión que propongo y que expondré a continuación, es posible llegar a una visión más matizada de los acontecimientos, que haga más justicia a la participación de un amplio y heterogéneo grupo de actores que participaron en la construcción de esta arquitectura.

La perspectiva que propongo implica entender en primer lugar que, aunque a primera vista algunas de las características constructivas u ornamentales de estos edificios se basen en modelos provenientes de ultramar, éstas se modificaron al llegar al continente americano, debido al deseo por parte de los actores implicados en su construcción de transformarlos. En segundo lugar, es necesario señalar que estos edificios formaron el corazón de la nueva cristiandad indígena, que eran patrimonio de sus comunidades, emplazados en el centro de las nuevas poblaciones, y que respondían también a las necesidades políticas, sociales y religiosas de cada lugar en específico. Finalmente habrá que reconocer que los indígenas que construyeron esos complejos conventuales

² UNESCO, “Earliest 16th-Century Monasteries on the Slopes of Popocatepetl”, <https://whc.unesco.org/en/list/702>.

estaban familiarizados con los conocimientos constructivos y artísticos necesarios para construir esta arquitectura, por lo que no se les puede representar como meros reproductores de ideas que no entendían, sino como conocedores de sus significados. El resultado final demuestra que no sólo reproducían modelos ajenos, sino que se apropiaban de éstos y eran capaces de manipularlos transformándolos creativamente. En ese sentido conviene retomar la idea de Alessia Frassani, quien hablando del complejo conventual de Yanhuatlán advierte que “una forma, ya sea una expresión artística, forma arquitectónica o institución política, no necesariamente tiene que tener apariencia prehispánica para poder considerarse indígena”.³

Mi idea inicial era apoyarme en un planteamiento teórico que ha resultado útil para investigadores de otras áreas del conocimiento para replantear en otros términos la naturaleza de los encuentros coloniales. Cuando comencé a realizar esta investigación, la propuesta era utilizar el concepto de “hibridación cultural” como marco de referencia para entender las negociaciones por medio de las cuales los actores implicados en la construcción de los conjuntos conventuales llegaron a acuerdos de índole cultural y política que se verían reflejados en la fábrica de las construcciones. *Hybridity* e hibridación son términos que han emergido en las últimas décadas, permeando en varias disciplinas humanísticas, como un fundamento teórico que busca explicar los complejos procesos socioculturales por los que diversas prácticas sociales y culturales, que antes existían de forma separada, se combinan para generar nuevas. Sin embargo, conforme he profundizado en los conocimientos sobre el problema que estoy abordando, cada vez ha resultado menos pertinente hablar de una “arquitectura híbrida” como un concepto. No obstante, los fundamentos teóricos que rodean a este término me han resultado útiles no sólo para entender de mejor manera mi objeto de estudio, sino para desarrollar nuevas maneras de investigarlo.

La forma en la que he decidido llevar a cabo esta investigación me ha llevado a escoger como casos de estudio dos conjuntos conventuales, que son el de San Miguel Arcángel de Huejotzingo, Puebla y el de Santa Ana de Tzintzuntzan, Michoacán. Ambos pertenecieron a la orden franciscana, ambos son los primeros construidos en sus respectivas regiones, ambos pueblos se aliaron en una etapa muy temprana a los españoles, y ambas poblaciones perdieron pronto su hegemonía política debido a la creación de nuevos centros de poder habitados por españoles. Sin embargo pertenecen a

³ Alessia Frassani, *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuatlán, Mixteca Alta, siglos XVI-XXI* (México: UNAM-Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), 19.

dos pueblos indígenas diferentes, cada uno con su propia lengua (náhuatl y purépecha), y si bien compartían un universo cultural mesoamericano afín, se trataba de culturas distintas. En ambos se produjeron durante el siglo XVI una serie de documentos que permitirán aplicar metodologías de análisis etnohistórico al estudio de la arquitectura. Estoy consciente de que la selección de dos casos de estudio es atípica en los estudios sobre arquitectura. Al contrario de otras disciplinas, no se ha propuesto una metodología de análisis de “arquitectura comparada”. La idea que persigo es hacer dos estudios en paralelo: dado que ambos conjuntos arquitectónicos comparten algunas características, realizar la investigación de dos casos de estudio a la par permitirá poner el foco de atención en cómo los espacios responden a las necesidades de cada una de las comunidades indígenas: nahuas de Huejotzingo y purépechas de Tzintzuntzan.

Con todo esto en mente, para guiar el desarrollo de esta investigación propongo la hipótesis de que los complejos conventuales del siglo XVI pueden interpretarse como el resultado de una serie de intercambios e interacciones entre comunidades y actores con conceptos y características diferentes; en este proceso los indígenas no pueden considerarse como agentes pasivos, sino como partícipes de la creación de las nuevas formas arquitectónicas, conformando para ello espacios de negociación. Los acuerdos y negociaciones que tenían lugar durante la planeación, construcción y uso de los complejos conventuales implicaron más que dos puntos de vista opuestos, y describir este esfuerzo colaborativo es parte fundamental de mi aproximación. Como apoyo a la hipótesis principal, elaboro un argumento complementario al anterior, pero enfocado más específicamente en los casos de estudio: que los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan son el resultado de encuentros más locales que globales, donde se dio un intercambio de creencias y materialidades entre culturas diversas, que no eran unidimensionales ni homogéneas. La complejidad de estos intercambios ocasiona que también sean múltiples sus manifestaciones en la arquitectura: veremos una yuxtaposición de imágenes, estilos arquitectónicos o sistemas constructivos, pero también la creación de nuevas imágenes y nuevos significados tanto en las formas arquitectónicas como en las maneras en que se ordenaban y entendían los espacios. Por ello, aunque pueden identificarse patrones comunes que se repiten en ambos casos de estudio, es necesario entender de manera profunda los aspectos de la historia local de cada una de esas comunidades para reconocer cómo los

acontecimientos específicos de su historia influyeron en la toma de decisiones plasmadas en los complejos conventuales.

El objetivo general que he pretendido alcanzar en esta tesis es interpretar los complejos conventuales de la Nueva España como la manifestación material de una serie de intercambios culturales que no pueden ser vistos como unidireccionales ni singulares, sino que son multidireccionales y enormemente complejos. El resultado fue un producto cultural nuevo, asimilado por los actores para la construcción de nuevos significados, “embodying not only the hegemony and inuence of the Catholic Church but also the ambiguous and complex identity of [indigenous people]”.⁴ A partir de este objetivo general, he perseguido varios objetivos específicos. El primero es identificar una relación ambivalente entre colonizadores e indígenas en la que la cultura y sus expresiones materiales son negociadas y recreadas, consiguiendo crear programas arquitectónicos que tenían simultáneamente significados dirigidos a cada grupo, pero que todos aceptaron como propios. El segundo objetivo es reinterpretar la aportación de las expresiones culturales de los grupos indígenas y europeos a los complejos evangelizadores como la materialización de una realidad social, económica y religiosa de intercambio y mezcla cultural entre ellos. Por último, busco describir las particularidades de cada uno de los encuentros culturales que originaron los complejos evangelizadores de Huejotzingo y Tzintzuntzan, contrastando sus similitudes y diferencias.

Para el desarrollo de esta investigación ha sido necesario desarrollar una metodología particular, que me ha permitido explorar los temas propuestos llegando a conclusiones originales. Ésta consistió en tres pasos. En primera instancia, dadas las preocupaciones teóricas que perseguía al momento de iniciar esta investigación, propuse un marco teórico que ha permitido disponer de una serie de herramientas conceptuales que ayudaron a comprender el fenómeno de intercambio cultural que estoy estudiando. Una vez que se construyeron dichos conceptos teóricos, se procedió al análisis de los casos de estudio, que desarrollé por dos vías: primero desde una perspectiva histórica; después desde el análisis de su materialidad y morfología. Para estos dos últimos pasos me apoyé en la “triada disciplinar” que propone Matthew Cohen en su modelo de investigación para la historia de la arquitectura. Ésta se centra en el estudio de tres fuentes de información: el objeto arquitectónico en

⁴ Concetta Mariella Lina Bondi, “Shaping an Identity: Cultural Hybridity in Mexican Baroque Architecture”, *Design, Practices and Principles. An International Journal* 5, no. 5 (2011): 449. <https://doi.org/10.18848/1833-1874/CGP/v05i05/38213>.

su estado actual, el mismo edificio en su condición arqueológica que permite entender sus transformaciones, y se complementa con evidencia documental.⁵ He encontrado que esta metodología ha resultado provechosa para un estudio de este tipo, pues me ha permitido enlazar los aspectos sociales de las comunidades en que se construyeron los complejos conventuales con diversas particularidades de la obra arquitectónica que han sido de mi interés, como sus cualidades estructurales, sistemas constructivos, programa arquitectónico, morfología, aspectos funcionales, experiencia espacial y adecuaciones a través del tiempo.

Otro aspecto determinante en esta investigación ha sido el origen de las fuentes consultadas. Para alcanzar los objetivos que persigo se requirió hacer un uso importante de las fuentes de tradición indígena. Por lo tanto ha sido necesario adentrarme en la comprensión de esas fuentes: aprender a interpretar las fuentes pictográficas y estudiar la lengua náhuatl han sido requisitos necesarios para desarrollar esta metodología. En el caso del estudio de tratados de arquitectura de tradición europea he optado por realizar el trazo de los mismos de manera gráfica, como una manera de comprobar cuáles fueron los procesos de diseño que se siguieron para proyectar los elementos estructurales, principalmente. Cabe resaltar que la representación gráfica —levantamiento, dibujo técnico por computadora y modelado 3d principalmente— ha sido una herramienta primordial de análisis, a la que he recurrido para llevar a cabo el estudio de las formas arquitectónicas.

El desarrollo de esta tesis refleja, como es natural, la puesta en práctica de esta propuesta metodológica. A continuación haré un resumen de cada uno de los capítulos que conforman esta investigación. En el primer capítulo se presenta una revisión de la historiografía sobre los conjuntos conventuales del siglo XVI, en la que se revisan las ideas más importantes que han guiado las investigaciones sobre ellos. Lo consideré necesario por varias razones. Por un lado, me permitió profundizar en mi conocimiento sobre los casos de estudio. Por otro era necesario como parte de la justificación del proyecto reconocer ese vacío en el campo de conocimiento que pretendo solventar con mi propia investigación. También me parecía importante reflexionar sobre por qué esta arquitectura ha tenido tan variadas interpretaciones, como una manera de comenzar a entender cómo se da la construcción del “Otro” indígena a través de los discursos en los que apoyó sus

⁵ Matthew A. Cohen, “How Much Brunelleschi? A Late Medieval Proportional System in the Basilica of San Lorenzo”, *Journal of the Society of Architectural Historians* 67, no. 1 (2008): 18–57, <https://doi.org/10.1525/jsah.2008.67.1.18>.

investigaciones cada generación de académicos. Otro tema hacia el que quiero llamar la atención en el análisis realizado en este primer capítulo es la forma en que la reproducción del conocimiento contribuye a construir las maneras en que se percibe la realidad, lo que imprime a los estudios de una carga ideológica.

El segundo capítulo constituye el marco teórico en el que expongo los principales conceptos que sustentarán mi investigación. El capítulo está estructurado de la siguiente manera: primero se plantea un problema teórico: entender que detrás de la construcción de ese “Otro” indígena, del que se habló anteriormente, subyace un discurso colonialista. Posteriormente presento un diálogo entre varios de los términos que han sido utilizados para conciliar lo indígena y europeo en la arquitectura y en general en las artes, señalando por qué unos son más apropiados que otros y en qué contextos. Después hago una lectura de los diversos planteamientos que varios autores han realizado sobre el concepto de hibridación. La idea fue retomar lo dicho por autores de diferentes partes del mundo que definen el término desde diferentes perspectivas teóricas: Homi K. Bhabha desde los estudios poscoloniales, Néstor García Canclini desde los estudios culturales latinoamericanos, Peter Burke desde la historia cultural y Serge Gruzinski desde la historia del arte y de las imágenes. También fue importante retomar los conceptos que acompañan a la idea de hibridación según lo expuesto por cada uno de estos autores. Sin embargo, el empleo de este término ha resultado polémico y ha despertado el debate entre los especialistas de diversas disciplinas humanísticas. Al final del capítulo se presenta mi toma de postura respecto al concepto de “hibridación cultural”, y se definen una serie de conceptos que serán utilizados en lo que resta de la tesis. Estos dos primeros capítulos constituyen la primera parte de la tesis, en la que se establecen las bases teóricas e historiográficas y se afinan los conceptos que se utilizarán en el resto de la investigación.

Los capítulos tres y cuatro constituyen una segunda parte en la que desarrollo una perspectiva histórica de los dos casos de estudio de Huejotzingo y Tzintzuntzan, dedicando un capítulo a cada uno de ellos. Ambos se desarrollan de la misma manera: la intención es contextualizar los dos conjuntos conventuales en los procesos históricos que acontecieron durante su periodo de construcción. En términos generales dividí el estudio de cada uno de ellos en tres partes. En primer lugar estudié un antecedente prehispánico de ambas poblaciones, con énfasis en los elementos de ese periodo histórico que son más útiles para comprender la realidad que se vivió a

partir de 1519. Esto implicó explicar cómo se originaron las dos poblaciones. Ambas comparten la noción de haber sido fundadas por migrantes del norte después de un largo recorrido. Los hechos, los encuentros y las alianzas que sucedieron a lo largo de esa migración sustentan la legitimidad de la posesión del territorio y el derecho de sus gobernantes a ostentar el mando. Estas historias tuvieron resonancia después de la conquista, cuando entraron en disputa el poder político y el control del territorio, y por lo tanto son relevantes para mi análisis. Además describo la situación de las dos poblaciones en los años inmediatamente precedentes a la llegada de los europeos, ya que muchas de las formas en que se organizaban las poblaciones tuvieron continuidad durante el periodo colonial. Por lo tanto, se realiza una aproximación selectiva al periodo prehispánico, dando mayor importancia a los hechos que tuvieron mayores repercusiones en el periodo colonial. En una segunda sección abordé el tema de los primeros contactos de ambas poblaciones con los españoles. Esta etapa fue de gran trascendencia porque en esos años se fundamentaron las bases de cómo se relacionarían ambas poblaciones con el poder colonial, condicionando los hechos que tuvieron lugar posteriormente. También en esos años se inició la evangelización de los indígenas, lo que marcó el inicio de la construcción de los conjuntos conventuales en sus primeras etapas constructivas, de las que ya sólo queda un difuso registro arqueológico. Finalmente, en una tercera sección expongo cómo se llevó a cabo el proceso constructivo de ambos conjuntos conventuales durante el siglo XVI, en relación con los eventos históricos más importantes que se vivieron durante ese periodo. Fue relevante destacar que algunos eventos que transformaron de manera drástica la vida de cada una de las poblaciones, como las congregaciones o las transformaciones del poder político, tuvieron eco en modificaciones efectuadas al conjunto conventual. También busqué comenzar a establecer un diálogo entre la arquitectura y los documentos históricos realizados en cada localidad, labor a la que se da continuidad en los siguientes capítulos de la tesis. El objetivo conseguido en estos dos capítulos fue alcanzar una comprensión profunda de las condiciones políticas y sociales en las que se construyeron los dos conjuntos conventuales y de esta manera tener las herramientas necesarias para desarrollar las ideas que se expresarán en las secciones siguientes.

Los siguientes dos capítulos conforman la tercera y última parte de esta investigación. En el quinto capítulo estudié los aspectos de la construcción de los complejos conventuales. Esto se realizó en primer lugar desde un punto de vista social, mediante un recuento de los actores

implicados en la construcción de los complejos conventuales. En este punto fue esencial la consulta de documentos como la *Relación de Michoacán* y la *Matrícula de Huexotzínco* para entender la continuidad durante el periodo colonial de la organización de los trabajadores para la construcción. En la segunda parte del capítulo hice un análisis de los sistemas constructivos, partiendo de la observación visual de las obras existentes, comparándola principalmente con lo descrito en los tratados de arquitectura europeos de la época. El análisis por esas dos vías me ha permitido tener un panorama claro respecto a las capacidades que poseían los habitantes de Huejotzingo y Tzintzuntzan durante el siglo XVI para llevar a cabo las construcciones, la colaboración de especialistas de construcción europeos, y la transmisión bidireccional de los conocimientos edificatorios.

El capítulo seis se enfocó en aspectos de la morfología de los espacios y del funcionamiento de los mismos. En este caso mi interés radicó en el estudio de los lazos que los habitantes establecieron con los espacios, en cómo los utilizaban, qué funciones tenían, qué significaban para ellos, y cómo todo esto condicionó la forma final de las edificaciones. Para ello recurrí a géneros distintos de fuentes, ahora principalmente testamentos, anales y crónicas, en las que pude encontrar descripciones de los espacios que llaman la atención por la riqueza con que se describen ciertos detalles. Este tipo de fuentes fueron las que más me acercaron a una interpretación de cómo se llevaba a cabo la vida cotidiana en los complejos conventuales y me permitieron, de cierta manera, recrear ciertos aspectos de las vidas de las personas que habitaban esta arquitectura hace casi quinientos años.

Por último, al final del trabajo se incluyen algunas aportaciones extra que se presentan en forma de anexos. Primero se presenta una línea temporal que ayuda a entender el desarrollo de las etapas constructivas de ambos conjuntos conventuales. Después, un plano en el que sobrepuse todas las etapas constructivas del convento de Huejotzingo con el fin de facilitar su comprensión. A continuación incluyo una genealogía de los gobernantes de Michoacán tal como son descritos en la *Relación de Michoacán*. Estos tres documentos fueron considerados pertinentes, en consenso con mis tutores, para acompañar y dar mayor claridad al texto desarrollado en los capítulos, en diversos momentos. Posteriormente incluí mi análisis detallado de los constructores en la *Matrícula de Huexotzínco*. En este anexo se muestra un estudio de ese documento, donde hago un recuento de todos los especialistas de construcción que fueron censados en la matrícula. Este trabajo fue una

etapa necesaria para llegar a algunas de las conclusiones desarrolladas en el capítulo cinco, por lo que su contenido amplía la información allí descrita. Por último, presento un documento inédito que trata de la fundación de una casa de religiosas en Huejotzingo. Éste parece ser un uso que se consideró en los inicios del proyecto franciscano de evangelización, pero que pronto cayó en desuso, pues no parece que dicha casa existiera más allá de la década de 1530. De ello doy cuenta a lo largo de los capítulos 3 y 5, pero decidí integrar el texto íntegro con mi propia paleografía y estudio introductorio particular para dejar una mayor constancia de un tema que, en la larga escala temporal que desarrollo en la tesis, desempeñó un papel más bien secundario.

Para concluir, creo que es importante en este momento precisar algunos de los términos que se utilizarán en esta tesis de manera recurrente. Para designar la arquitectura que indígenas y frailes construyeron como nuevo centro de su vida social y religiosa usaré preferentemente el término de “complejos conventuales”, evitando llamarlos solamente “conventos” como es usual escucharlo. Esto debe entenderse como una toma de postura que implica reconocer que sus características trascienden la función religiosa o doctrinal, pues tienen otros elementos arquitectónicos que complementan al claustro conventual y a la iglesia. Estos elementos, que no tienen análogos en otras partes del mundo (aunque sí algunos antecedentes, como veremos más adelante), son el amplio atrio (llamado patio en las fuentes del siglo XVI), la capilla abierta, las capillas posas y la cruz atrial. Cuando me refiera a todos estos elementos en su conjunto utilizaré el término “arquitectura a cielo abierto” que fue acuñado por autores como John McAndrew y Juan Benito Artigas. Finalmente, comparto la opinión de James Lockhart cuando afirma tener “algunos escrúpulos sobre ‘indio’ como categoría para describir a los habitantes indígenas del Hemisferio Occidental”,⁶ por lo que utilizaré preferentemente el término indígena para referirme a los habitantes de las comunidades de pueblos originarios de América. Estoy consciente de que es un término que ha sido construido más recientemente, que no era comúnmente usado en el siglo XVI y que por tanto está siendo aplicado retroactivamente. Sin embargo es el nombre que las comunidades indígenas, que reivindican ser descendientes de los pueblos originarios que se reorganizaron en el siglo XVI con la llegada de los colonizadores y han continuado su desarrollo desde entonces, han adoptado como parte de su definición identitaria; por lo tanto creo que la manera más apropiada de referirme a ellos y ellas es

⁶ James Lockhart, “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial”, *Revista Historias* 20 (1988): 26, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/14904>.

con el nombre que han decidido darse a sí mismos. Esto aplica también para los nombres que han decidido adoptar los pueblos actualmente, como en el caso del pueblo purépecha, que prefiere utilizar este nombre sobre cualquier otro, por las razones que se explicarán en el capítulo cuarto. Sólo cuando lo demande su mención en referencias textuales seguirán apareciendo otros términos.

Capítulo 1

Revisión historiográfica

Dedicaré este primer capítulo a revisar las principales maneras en que se ha explicado la arquitectura conventual del siglo XVI, o más apropiadamente, del primer siglo de existencia de la Nueva España. Si bien esta sección abordará el conocimiento general producido en torno a los complejos conventuales, será necesario referir también a algunos trabajos que desde otros campos académicos han tenido una influencia significativa en las investigaciones actuales sobre el arte y la arquitectura de ese periodo en la historia novohispana, puesto que para alcanzar los objetivos planteados para esta investigación será necesario apoyarse en conocimientos generados desde otras disciplinas académicas, dejándose influenciar por una multiplicidad de áreas del conocimiento. Por lo tanto, intentaré reflexionar sobre diversas perspectivas históricas desde las cuales este *corpus* de obras ha sido estudiado previamente, con el fin de sentar las bases para la presente investigación. De esta manera, analizaré las ideas que influenciaron estas visiones, buscando establecer cómo, desde que comenzó a estudiarse desde una perspectiva académica, la lectura de esta arquitectura ha estado supeditada a nociones más amplias, sobre todo a la interpretación del “otro” indígena. Como indica Rie Arimura, “cada autor está respondiendo a su tiempo, por lo que sus afirmaciones son productos de las circunstancias históricas”,¹ y no habrá que perder esto de vista al buscar entender por qué cada autor llegó a determinadas conclusiones.

Este *corpus* de obras arquitectónicas ha sido estudiado desde hace mucho tiempo, y los primeros trabajos académicos a los que me remontaré en este estudio historiográfico datan del siglo XIX. Creo que es importante entender las investigaciones más tempranas porque los conceptos que se proponen en ellas han evolucionado a través del tiempo y en diversos momentos han establecido

¹ Rie Arimura, “Hacia una nueva historia del arte: desmitificación de los conceptos estilísticos del arte novohispano del siglo XVI”, *Hispanica* 2008, no. 52 (2008): 167, <https://doi.org/10.4994/hispanica1965.2008.165>.

verdaderos paradigmas que han influido en las investigaciones posteriores. Por tanto, comenzaré por hacer una revisión de los trabajos más tempranos, en el entendido de que en esos trabajos se sentaron las bases para interpretaciones posteriores. Mi interés se basa en la idea de que el conocimiento construye formas de percepción: al poner estas interpretaciones a dialogar podremos entender de manera precisa el origen de los conceptos utilizados actualmente para interpretar esta arquitectura. En una segunda instancia, analizaré cómo el estudio de los complejos conventuales vivió en la primera mitad del siglo XX un proceso de institucionalización. Los investigadores intentaron adscribir la arquitectura de los complejos conventuales novohispanos a los estilos canónicos utilizados para analizar el arte europeo, estilos que de por sí ya habían tenido que demostrar ductilidad para poder ser utilizados para describir la arquitectura de la periferia europea en la península ibérica. Posteriormente analizaré cómo el estudio de estos complejos conventuales ha conseguido, más que apearse a estas corrientes estilísticas, desestabilizar las nociones de su aparente pureza. Haré un breve repaso del concepto de “convento fortaleza” como un ejemplo de la posibilidad de transformación de las ideas que en un inicio se daban por sentadas para después repensarse y reconfigurarse. Posteriormente abriré la disertación incorporando miradas desde otras disciplinas. Si buscamos, como pretende esta tesis, entender los complejos conventuales desde una perspectiva centrada en cómo las comunidades indígenas se apropiaron de la religión y los elementos culturales venidos de Europa y los modificaron para su propio provecho, es necesario entender el proceso de cambio cultural en ellos. De esta manera se analizarán aportaciones que vienen desde dos perspectivas: las intenciones apostólicas de los frailes y las transformaciones de las sociedades indígenas durante el periodo de estudio. Finalmente haré un recuento de los trabajos más recientes en la materia. La mayoría de estas investigaciones tratan de partir de una comprensión del mundo político y social en el que vivían los actores implicados en la edificación de la arquitectura. Para construir este conocimiento histórico se debe recurrir a una amplia diversidad de fuentes de información: al salir de la investigación documental para incorporar como fuentes de conocimiento histórico también la pintura mural, el arte plumario, la interpretación de la iconografía, o el estudio de mapas, los investigadores han intentado aportar al entendimiento de la cultura y la sociedad de este periodo, sumando elementos a un registro histórico que permanece incompleto. Al estudiar estos monumentos han puesto sobre la mesa sus ideas no sólo de lo deben ser el arte o la

arquitectura, sino que además se han debatido conceptos tales como identidad nacional, estilo artístico o arquitectónico, e incluso el significado de ser indígena.

1.1. Estudios precursores

El primer autor que se interesa de manera particular por los complejos evangelizadores es Manuel G. Revilla en su libro *El arte en México en la época antigua y durante el gobierno virreinal*, publicado en 1893. Para él la arquitectura del siglo XVI era la primera manifestación de la fe y decisión española en el nuevo mundo.² Este arte cristiano era, de acuerdo al autor, “más hermoso y acabado que el indígena”.³ Para describir las obras de este período se refiere a las construcciones como toscas, sencillas y fuertes, más que elegantes y acabadas, pues según él se habría dado mayor importancia a las necesidades más urgentes antes que al buen gusto y a la comodidad.⁴ Si bien expresa la superioridad del arte español sobre el novohispano, y de éste sobre el arte indígena previo a la conquista, Revilla acepta que las nuevas expresiones artísticas novohispanas tienen caracteres y variantes originales, de tal modo que, a pesar de haber sido introducido por los españoles, éste puede considerarse un arte “criollo”, es decir, original de esta tierra.

A partir de este precedente, la arquitectura del siglo XVI novohispano es considerada menor en comparación con la de los siglos XVII y XVIII. Esta visión está presente en obras posteriores, como *Spanish-Colonial Architecture in Mexico* de Sylvester Baxter (1901). Baxter retoma directamente las ideas de Revilla, y de este modo señala también que “there was neither inclination, nor means, to build with any reference to artistic ends”.⁵ En este texto, la arquitectura de este periodo se considera primitiva, severamente austera y sombría,⁶ y Baxter señala lo que considera reminiscencias de la arquitectura gótica en ciertos elementos arquitectónicos como las bóvedas nervadas. Hasta aquí es evidente la influencia de Revilla en su trabajo; lo novedoso es que considera como una característica particular de esta arquitectura la práctica de confiar su ejecución y diseño en cierto grado, a las

² Clara Bargellini, “Representations of Conversion: Sixteenth-Century Architecture in New Spain”, en *The Word Made Image: Religion, Art and Architecture in Spain and Spanish America 1500-1600*, ed. Jonathan Brown (Boston, Massachusetts: Trustees of the Isabella Stewart Gardner Museum, 1998), 92.

³ Manuel G. Revilla, *El arte en México en la época antigua y durante el gobierno virreinal* (México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1893), 20.

⁴ Revilla, *El arte en México*, 20-21.

⁵ Sylvester Baxter, *Spanish-Colonial Architecture in Mexico* (Boston: Art Library Publishing Company, 1901), 23.

⁶ Baxter, *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*, 23.

manos indígenas. Baxter considera que ello se debía a que los escultores prehispánicos ya poseían una excelente técnica, que pusieron a disposición para la creación de las nuevas obras.⁷ Según él, esta habilidad permitió a los indígenas integrar motivos que provenían de una etapa previa a la conquista al trabajo que *a priori* seguiría siendo eminentemente un trasplante de los estilos arquitectónicos desde Europa: “therefore while the type of the work is that of the Spanish Renaissance, it is the Spanish Renaissance carried out by Indian artisans. Hence the work has a decided individuality that makes it something other than a mere copy of the art of the Peninsula, for it acquires a definite charm of its own”⁸

Es interesante hacer notar la breve descripción de los personajes implicados en estos primeros procesos constructivos, pues de los trabajadores indígenas Baxter menciona que “the stonecutters were, therefore, not raw savages taken by their foreign masters and trained to their tasks from the ground up, but came to their work with a skill already well developed”,⁹ mientras que describe así a la contraparte europea: “The Conquerors themselves were, as a rule, rough men, and the friars who accompanied them to convert the natives to Christianity were poor”.¹⁰ Esto lo lleva a concluir que el trabajo de este periodo, si bien no deja de ser a su juicio “primitivo”, contenía un fuerte “temperamento nativo” que se manifestaba en la exuberancia y la calidad imaginativa de las obras.¹¹ Según Clara Bargellini, la manera en que Baxter interpreta la contribución indígena en esta arquitectura podría tener una intención de representar “the vitality of New World creativity, in contrast to European decline”.¹² A pesar de este intento de defensa de lo “nativo”, su texto muestra poca disposición de entender la cultura y a los sujetos indígenas a la par de los modelos occidentales. En ciertos pasajes menciona por ejemplo la naturaleza dócil y adaptable de los indígenas, quienes “belonged to a race that had advanced to a *certain degree* of civilization”¹³

⁷ Baxter, 19.

⁸ Baxter, 18.

⁹ Baxter, 19.

¹⁰ Baxter, 23.

¹¹ Baxter, 28.

¹² Bargellini, “Representations of Conversion”, 92.

¹³ Baxter, *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*, 19. Énfasis mío.

1.2. Inicio del apoyo institucional para las investigaciones (etapa de consolidación)

A partir de la década de 1930, los estudios sobre la arquitectura virreinal entran en una nueva etapa, esta vez impulsados por el apoyo institucional que les dieron organismos que se crearon en aquella época. Destacan sobre todo el Laboratorio de Arte, precursor del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, y el Departamento de Monumentos Coloniales del INAH.¹⁴ Además, los investigadores que aportaron al estudio de estos monumentos desde otros países lo hicieron adscritos a universidades e institutos locales. Manuel Toussaint y Ritter fue el principal impulsor de la creación del Instituto de Investigaciones Estéticas en la década de 1930 (llamado Laboratorio de Arte en un inicio). Al recordar este hecho, alude al trabajo de Revilla y Baxter como “una primera época en la historiografía artística, un tanto legendaria”,¹⁵ que habría generado prejuicios de los cuales los historiadores no se habrían liberado hasta entonces. Para él, los trabajos de esos investigadores no son el trabajo de profesionistas de la historia del arte, sino de “aficionados cultos”.¹⁶ De esta manera él pensaba que la creación del instituto daría inicio a una nueva etapa en la investigación sobre el arte y la arquitectura virreinal, esta vez realizada por investigadores profesionales ligados a círculos académicos y a instituciones internacionales.¹⁷ Es interesante notar que tres de los cuatro primeros fundadores del instituto se dedicaron de alguna forma al estudio de los complejos conventuales: Manuel Toussaint, Rafael García Granados y Luis MacGregor.

Una de las características más importantes del recién creado instituto fue el carácter internacional que le imprimió Toussaint. Si al momento de su creación recibió una gran influencia del Laboratorio de Arte de Sevilla, dirigido por Diego Angulo Íñiguez, posteriormente la colaboración del instituto con académicos hispanoamericanos y estadounidenses permitió enriquecer el campo de estudio con investigaciones desde instituciones académicas de todo el mundo. Dentro de la red académica que se configuró, Toussaint fue el primer investigador que organizó los complejos conventuales del siglo XVI como un *corpus* coherente. En un ensayo contenido en el

¹⁴ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 170.

¹⁵ Manuel Toussaint, “Veinte años de Investigaciones Estéticas”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 6, no. 22 (1954): 5, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1954.22.574>.

¹⁶ Manuel Toussaint, “Veinte años de Investigaciones Estéticas”, 6.

¹⁷ Elisa García Barragán, “Discurso de la doctora Elisa García Barragán en la inauguración del nuevo edificio del Instituto”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 15, no. 58 (1987): 9, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1987.58.1368>.

tomo VI de *Iglesias de México*, publicado en 1927, definió la categoría “conventos mendicantes” mediante el análisis de setenta y nueve casos, donde destaca por primera vez su relevancia en la historia de la arquitectura mexicana. También en esta obra acuñó el término “capilla abierta”, por lo que se puede afirmar que este trabajo sentó las bases para el conocimiento que se generaría en los años posteriores.

Hay dos elementos del análisis de Toussaint que parecen estar en tensión constante en su discurso en los primeros años: la búsqueda de un elemento diferenciador de la arquitectura mexicana respecto a la europea mientras empleaba términos estilísticos de ese canon artístico y arquitectónico en sus descripciones. A veces parece incluso caer en contradicciones, como cuando advierte sobre los peligros de hablar de estilos en la arquitectura virreinal: “Descontando, así, las importaciones directas de Europa y sus derivados, es casi imposible asimilar a los estilos europeos las modalidades mexicanas de la arquitectura”,¹⁸ mientras que más adelante al describir de manera general la arquitectura monástica del siglo XVI menciona que ésta

pertenece de lleno a la Edad Media, pues tiene contrafuertes románicos y bóvedas góticas. Puede ser asimilada en su disposición general, a templo gótico isabelino del siglo XV, y su ornamentación es renacentista, más o menos suntuosa, según la orden a que pertenece, y se nota la rara circunstancia que su estilo, frecuentes veces, se acerca más al arte italiano que al arte español de su época.¹⁹

Lo que Toussaint buscaba al tratar de identificar las herencias europeas en la arquitectura mexicana era legitimar su valor artístico dentro de los contextos académicos de su tiempo. Esta será una constante de los demás autores de este periodo, pues la visión eurocéntrica fue una constante que justificó el discurso cultural del país en esa época.²⁰ Para Toussaint la llegada de los españoles significa la incorporación de México a la cultura europea.²¹ Esto entraba en conflicto con la idea que se estaba construyendo en el periodo posrevolucionario sobre cómo debería ser el arte nacional, lo que lo lleva a afirmar que en la arquitectura conventual “el siglo XVI no aparece como el más mexicano, ni eso podía esperarse puesto que es el siglo de la *adaptación* a la cultura europea. Es, en

¹⁸ Manuel Toussaint, “1525-1925”, en *Iglesias de México*, ed. Dr. Atl, Primera reedición, 1981, vol. 6, 6 vols. (Ciudad de México: Secretaría de Hacienda, 1927), 15.

¹⁹ Toussaint, “1525-1925”, 83.

²⁰ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 168.

²¹ Manuel Toussaint, “Supervivencias góticas en la arquitectura mexicana del siglo XVI”, *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11 (1935): 65.

cambio, el siglo de las construcciones más fuertes, más vigorosas por su carácter militar, más grandiosas en suma”.²²

En sus primeros trabajos Toussaint era reacio a aceptar la aportación indígena a la arquitectura virreinal: para él, “la arquitectura indígena no influyó para nada en el templo católico por diversidad de finalidades, pero se nota gran influencia india en la escultura decorativa de las iglesias: como que eran los indios los que construían los templos, dirigidos por europeos”.²³ Sin embargo en obras posteriores se permite realizar al menos algunas concesiones, pues reconoce la aportación indígena en lo que él llama elementos decorativos en la arquitectura. Además, reconoce la influencia de la concepción del espacio abierto prehispánico en los espacios abiertos de los complejos conventuales como una aportación mayor: “Las capillas abiertas representan quizás la única analogía posible entre el templo cristiano y el teocali indígena; en ambos la religión se practica al aire libre; los sacerdotes son los únicos que ocupan el espacio cubierto y los fieles se encuentran en el gran patio cercado, exactamente como en los adoratorios indígenas”.²⁴

Como una descripción general de los complejos conventuales, señala a grandes rasgos que el templo se divide en tres partes: el atrio (él lo llama patio), el templo y el monasterio. En el atrio reconoce como sus partes constituyentes la “gran explanada, limitada por muros con almenas y tres puertas a sus ejes . . . En el crucero de los ejes, una cruz . . . En los cuatro ángulos capillas que llaman posas”.²⁵ Es por lo tanto uno de los primeros investigadores en reconocer los elementos básicos de la arquitectura a cielo abierto presente en la arquitectura conventual. La importancia de Toussaint como director de las instituciones más importantes a nivel nacional para el estudio y conservación del patrimonio artístico y arquitectónico, así como la red de relaciones institucionales y académicas que organizó le permitiría ejercer una influencia en las investigaciones posteriores que se tratarán a continuación.

Rafael García Granados realizó una descripción muy detallada de las capillas abiertas en su artículo “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”. En él clasificó por sus rasgos comunes todas las capillas abiertas que se conocían en aquel entonces; además describe los elementos de la arquitectura a cielo abierto (la capilla abierta, las capillas posas y el atrio) como espacios con una

²² Toussaint, *Iglesias de México*, 83.

²³ Toussaint, *Iglesias de México*, 83.

²⁴ Manuel Toussaint, *Arte Colonial en México* (México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1948), 13.

²⁵ Toussaint, *Arte Colonial en México*, 40.

lógica funcional propia, independiente de la iglesia y que eran principalmente utilizados por la población indígena.²⁶ Según él, la principal razón por la que se crearon estas tipologías arquitectónicas es que “las capillas abiertas debieron su aparición en la arquitectura a la insuficiencia de las iglesias conventuales para dar cabida a los nuevos cristianos”.²⁷ Finalmente, como una opción para futuras investigaciones propone que el espacio abierto del atrio podría ser análogo al que precedía el *teocalli* prehispánico, como una intención por parte de los frailes de asimilar los ritos paganos a los cristianos.²⁸

Por otro lado, MacGregor trata de clasificar de manera general la arquitectura conventual del siglo XVI como parte del estilo plateresco, que define como un estilo netamente español. Desde un inicio interpreta lo que él llama plateresco como una combinación de tradiciones artísticas, pues según él es “una variante del gótico en la que aparecen ornatos abundantes y muy floridos del Renacimiento italiano. También muestra bastantes elementos decorativos empleados por los musulmanes”.²⁹ Si bien MacGregor identifica elementos de este estilo en la arquitectura conventual mexicana en general, interpreta que las obras de los agustinos serían de mayor “pureza”, pues sostiene que sus edificaciones parecen directamente importadas del Viejo Continente.³⁰ Finalmente concluye que este estilo en México se caracteriza por las “intrusiones” de ornamentación de origen prehispánico sobre elementos platerescos importados.³¹

En 1945 se publica *Historia del arte hispanoamericano* del autor andaluz Diego Angulo Íñiguez. La importancia de este texto radica principalmente en su carácter panorámico, pues en él se estudian los complejos evangelizadores más importantes de todo el territorio mexicano. Angulo Íñiguez cataloga los complejos de acuerdo a condiciones cronológicas, su ubicación y aspectos formales, realizando descripciones detalladas de los edificios que considera más notables. En la misma línea que los demás autores de este periodo, reduce la participación indígena en la arquitectura del siglo XVI fundamentalmente a aspectos de carácter decorativo.³² Una de sus aportaciones importantes fue

²⁶ Rafael García Granados, “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”, *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11 (1935): 7.

²⁷ García Granados, “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”, 17.

²⁸ García Granados, 17.

²⁹ Luis MacGregor, “Cien ejemplares de plateresco mexicano”, *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11 (1935): 35.

³⁰ MacGregor, “Cien ejemplares de plateresco mexicano”, 36.

³¹ MacGregor, 36.

³² Diego Angulo Íñiguez, *Historia del arte hispanoamericano*, Segunda edición, 1982, vol. 1, 3 vols. (Ciudad de México: Instituto de Estudios y Documentos Históricos del Claustro de Sor Juana, 1942), 137.

reconocer el atrio como un elemento arquitectónico nuevo, diferente a las formas europeas en las que se inspiran estos complejos; para él, “lo que ofrece mayor novedad en el convento mexicano . . . es el enorme patio o atrio que le precede, y las capillas en él existentes, es decir, una organización arquitectónica desconocida en Europa, hija de la necesidad de evangelizar grandes masas de fieles”.³³ Reconoce las diferentes funciones de las capillas abiertas y las capillas posas y que no tienen ningún equivalente funcional en la arquitectura europea y finalmente afirma que “esta creación es una de las principales aportaciones de la Nueva España a la historia de la arquitectura”.³⁴ Como podemos observar, la gran diferencia entre la manera en que Angulo Íñiguez interpretó la arquitectura a cielo abierto que forma parte de los complejos conventuales respecto a García Granados y Toussaint es que, mientras éstos entendían que integraba elementos que daban una continuidad de espacios del mundo prehispánico, para Angulo Íñiguez es una creación sólo fruto de las necesidades propias del proceso evangelizador, lo que deja implícito que es obra exclusiva de los frailes sin dar ninguna concesión a la aportación indígena. Finalmente es importante señalar que algo que todos estos autores comparten es que recurren casi exclusivamente a fuentes documentales hispanas en sus estudios, tomándolas de manera general como ciertas, sin cuestionarlas demasiado,³⁵ y omiten casi por completo el uso de fuentes de origen indígena. El estudio desde otras disciplinas de este tipo de fuentes en los años posteriores a la publicación de estos estudios supondrá un elemento de renovación dentro del campo de estudio en los investigadores posteriores.

En 1948 George Kubler publicó *Mexican Architecture of the Sixteenth Century* (traducido al español en 1983). La atención que Kubler dedicó a la arquitectura conventual generó un gran interés en ella, lo que llevó a una gran cantidad de académicos a estudiar la arquitectura y la sociedad del siglo XVI debido a la influencia que su obra teórica ejerció en los historiadores del arte subsecuentes (entre ellos John McAndrew y Charles Gibson, quienes fueron sus alumnos). Una de las características más innovadoras del trabajo de Kubler es que hace una relación entre factores sociales de la época, como la demografía, el urbanismo y la historia de las instituciones del virreinato novohispano con la producción arquitectónica; trata de crear una cronología exacta de los mismos

³³ Angulo Íñiguez, 173.

³⁴ Angulo Íñiguez, 176.

³⁵ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 168.

edificios y hace un esfuerzo por descubrir sus significados culturales.³⁶ Para Kubler los complejos conventuales son el resultado de la dirección de los frailes: “Las órdenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos, trazaron los pueblos, construyeron las iglesias, gobernaron las comunidades y educaron a los indios . . . En México, sus misiones y escuelas fueron los centros de donde surgieron los patrones de la vida colonial”.³⁷ Sin embargo, reconoce la importancia de la aportación de la mano de obra indígena, no sólo desde el punto de vista de la ejecución o de la supervivencia de elementos decorativos como en autores anteriores, sino también de la aportación de técnicas constructivas prehispánicas, pues “el éxito inicial de toda empresa constructora colonial depende en parte de la preparación de los trabajadores nativos . . . el alto nivel de habilidad constructiva entre los indios se debía a la tradición prehispánica . . . si bien los indios carecían de técnicas avanzadas, contaban al menos con cierta habilidad básica que para los propósitos españoles era esencial”.³⁸

Kubler advierte una relación entre la cantidad de habitantes de los pueblos y el tamaño y la complejidad programática de los complejos conventuales.³⁹ Sin embargo, establece límites para esta conexión, pues al darse cuenta de que los centros cercanos a la Ciudad de México contaban con complejos más elaborados en relación con otros centros establecidos en la periferia, desarrolla la hipótesis de que esto se debía a que las zonas del centro de México densamente pobladas por indígenas previamente a la conquista habían desarrollado técnicas de construcción más avanzadas, que se pondrían después a disposición de la construcción de los nuevos complejos conventuales.⁴⁰ De esta manera se puede inferir la importancia que le da a la mano de obra calificada indígena en los procesos constructivos. Otra innovación importante fue analizar los procesos de transformación de las poblaciones indígenas prehispánicas en los pueblos indígenas coloniales, al menos en el aspecto demográfico y de su morfología urbana. Kubler es también uno de los primeros en notar los procesos de traslado de las poblaciones indígenas a lugares donde se fundarían estos pueblos.⁴¹ También menciona la continuidad de sistemas de organización indígena, al menos en lo que refiere a

³⁶ George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, trad. Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, Segunda edición en español (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 41.

³⁷ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 46.

³⁸ Kubler, 203

³⁹ Kubler, 68.

⁴⁰ Kubler, 73.

⁴¹ Kubler, 134.

los procesos de organización para la construcción, durante el periodo virreinal.⁴² De esta manera sienta las bases para un nuevo entendimiento de la cultura indígena durante el periodo novohispano. También resalta la habilidad de los indígenas para aprender las técnicas de construcción españolas y su facilidad para copiar las nuevas herramientas introducidas por estos en América, si bien hace referencia a que la mayoría de estas herramientas tenían su contraparte prehispánicas, cambiando la piedra como material de fabricación por el hierro. Según Kubler, eso “pone de manifiesto una inclinación vital por la destreza productiva en sí”.⁴³ Por todo ello, desde mi punto de vista su mayor aportación es la mirada más precisa que dió a la participación indígena en los procesos constructivos, vinculándolo a las transformaciones sociales de ese periodo histórico, si bien para él los indígenas seguían siendo actores pasivos en el proceso de evangelización.

Quizás es en el análisis mismo de la arquitectura de los complejos conventuales donde el estudio de Kubler se vuelve más problemático. Esto se debe a su manera segregada de analizarlos: mientras que estudia en un amplio capítulo las iglesias de una sola nave, dedica otro al resto de la arquitectura religiosa, donde se incluyen los conventos, atrios, capillas abiertas y capillas posas (además de otro tipo de arquitectura que no tenía mucha relación con los complejos conventuales como las catedrales). Su aproximación refuerza esta visión sesgada de analizar los complejos conventuales cuando menciona que “en muchos centros monásticos esos elementos constituyen una entidad en cierta forma independiente del templo y el convento: pueden considerarse como lugares de reunión complementarios o secundarios”.⁴⁴ En este aspecto creo que es más acertada la visión de los autores revisados anteriormente, que no intentaron desarticular estos conjuntos para estudiar sus partes por separado. Para Kubler los atrios son espacios que sirven para acoger grandes multitudes cuando no pueden participar de la celebración religiosa dentro de la iglesia, es decir, como espacios suplementarios. Para él los componentes del atrio son

un gran patio amurallado, con arcadas monumentales en sus accesos . . . una capilla adecuadamente provista para la celebración de la misa, que le permitía a la congregación reunida presenciar el culto desde afuera (la llamada capilla abierta) . . . pequeñas capillas secundarias, en las esquinas del atrio, que reciben el nombre de capillas posas . . . y una gran cruz de piedra en el centro del atrio o frente a las portadas.⁴⁵

⁴² Kubler, 196.

⁴³ Kubler, 207.

⁴⁴ Kubler, 382.

⁴⁵ Kubler, 382.

Por otro lado, respecto a la iglesia de una sola nave, menciona que “podemos afirmar que las iglesias de una nave, independientemente de sus antecedentes aislados en España, son específicamente mexicanas”.⁴⁶

En este texto, Kubler presta especial atención a las capillas abiertas. Trata de hacer una distinción entre lo que él llama capillas de indios, donde los indígenas realizaban una serie de actividades sobre todo administrativas y donde no se impartía la eucaristía, y las capillas abiertas propiamente dichas. Según él, las primeras son muchas veces equivalentes a las capillas posas, mientras que la capilla abierta sería “una iglesia provisional y accesoria para ser usada en ocasión de las grandes reuniones de feligreses en sustitución de la inadecuada iglesia principal”.⁴⁷ Finalmente, es importante resaltar una de las conclusiones a las que llega respecto al uso de los espacios de la arquitectura a cielo abierto:

Así pues, la capilla abierta es un elemento integral y característico de la arquitectura mexicana del siglo XVI. Junto con el atrio y la capilla de indios forma parte del centro comunal al aire libre de las poblaciones mexicanas. Diseñada originalmente como sustituto temporal de templos suficientemente amplios, se convirtió en objeto de experimentación e invención conscientes.⁴⁸

Kubler es el primer autor en reconocer plenamente que la arquitectura a cielo abierto da continuidad a las formas de vida y a la manera de utilizar los espacios de las comunidades prehispánicas, lo cual refuerza más adelante al afirmar que en las capillas abiertas encontramos “la influencia obvia de las costumbres indígenas, pues los lugares de culto al aire libre no eran lo usual en las comunidades cristianas”.⁴⁹ Concluye que la capilla abierta es el resultado de varios factores: “la presión de las grandes masas; la necesidad de que los indígenas encontraran cierto parecido con las costumbres del culto prehispánico, y la prioridad que se concedió a la construcción de pueblos y claustros”.⁵⁰ Para Kubler la arquitectura del siglo XVI constituye un paradigma en el cual las formas eminentemente europeas están “sujetas a una organización que no es ni europea ni indígena, sino colonial”.⁵¹ También reconoce que “los indígenas no fueron exterminados en México por la colonización, y que

⁴⁶ Kubler, 300.

⁴⁷ Kubler, 388.

⁴⁸ Kubler, 405.

⁴⁹ Kubler, 521.

⁵⁰ Kubler, 521.

⁵¹ Kubler, 527.

su trabajo produjo una intrincada y abundante cultura material de calidad”.⁵² Finalmente estas ideas trascenderán el estudio de la arquitectura y la historia del arte y serán influencia para otros investigadores.

El siguiente texto importante desde la academia norteamericana es *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels, and other Studies* de John McAndrew, publicado en 1965. Este texto, fuertemente influido por las ideas de Kubler, pretende ser una especie de complemento a su trabajo, concentrándose solamente en la parte de los complejos conventuales de arquitectura a cielo abierto. A diferencia de Kubler, McAndrew entiende los complejos conventuales como una unidad bien integrada e identifica como sus tres componentes básicos la iglesia, el monasterio adjunto y el atrio o patio. Aunque distingue una evolución de cada uno de sus componentes a veces por separado, reconoce que “its three major components were largely determined by local needs and must have been tried out together early”.⁵³ Deduce que para 1550 los complejos conventuales ya se habían estandarizado con esos tres componentes y esta tipología se seguiría empleando regularmente hasta finales de siglo.⁵⁴ Al igual que Kubler, McAndrew reconoce la originalidad de los complejos conventuales, aunque para él lo más novedoso fue el uso de elementos de diversas tradiciones arquitectónicas conformando una unidad:

Although it presented a few idiosyncrasies, the real importance of the monastery scheme did not depend on its novelty any more than did the town plan but —quite the contrary— on the knowing combination of familiar elements onto a scheme so satisfactory from any pertinent point of view that it could remain in active use with only minor modifications for the next three centuries.⁵⁵

McAndrew marca la pauta que seguirán investigaciones posteriores respecto a la arquitectura a cielo abierto. Sus componentes quedaron definitivamente establecidos: el patio o atrio, capilla abierta y cuatro capillas posas, que como él propone operaban de forma integrada con las funciones de albergar misa, instrucción, bautizo, procesiones y representaciones. Estos elementos arquitectónicos representaban la parte más novedosa de los complejos conventuales: eran “a new

⁵² Kubler, 516.

⁵³ John McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels and other studies*. (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965), 131.

⁵⁴ McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, 131.

⁵⁵ McAndrew, 131.

element, synthesized locally from older models in order to satisfy new demands. Thus it was the most striking novelty in the ensemble, without parallels in Spain or anywhere else in Europe”.⁵⁶

Los libros de Kubler y McAndrew —que como se ha mencionado, se complementan— aún son vigentes como introducción al campo de conocimiento. Aunque varios de los conceptos que estos autores desarrollaron sentaron las bases para los estudios que se realizaron posteriormente, desde la óptica actual algunas de sus ideas podrían considerarse esencialistas o sintéticas. Ambos autores comienzan a resaltar la importancia de la aportación indígena en elementos materiales y espaciales de la construcción de los complejos, aunque aún presentan a las culturas indígenas como receptores pasivos en el proceso evangelizador: en su análisis predomina la intención unívoca de los frailes por realizar la conversión, minimizando la participación indígena en ese proceso. Además de su contribución al sintetizar los estudios, crear terminología, los levantamientos de diversos edificios y la realización de planos, posiblemente el aporte más perdurable es la visión transdisciplinar que aborda el estudio de la arquitectura desde el enfoque de estudios de carácter histórico, de historia del arte, etnográficos y antropológicos, utilizando herramientas propias de las ciencias sociales; este enfoque resulta imprescindible en cualquier análisis actual sobre el tema.

1.3. Redefinición de estilos artísticos/arquitectónicos

Desde que comenzaron a estudiarse, la arquitectura de los complejos conventuales se intentó equiparar a las categorías estilísticas creadas para clasificar la arquitectura europea. Así, Revilla dice que “no vemos entre los edificios aquí erigidos en el siglo XVI muestras de aquel elegante estilo plateresco que floreció en España durante el gobierno de Carlos V”.⁵⁷ En general él nota más “reminiscencias de los estilos de la Edad Media que con caracteres de pleno Renacimiento.”⁵⁸ Esta relación con la Edad Media y a lo que él llama “recuerdos del gótico” tiene que ver principalmente con la presencia de bóvedas con nervaduras.

Es en la generación posrevolucionaria donde se intenta de manera reiterada introducir términos estilísticos,⁵⁹ pues ésa era la manera de llevar a cabo los estudios sobre historia del arte en

⁵⁶ McAndrew, 202.

⁵⁷ Revilla, *El arte en México*, 21.

⁵⁸ Revilla, *El arte en México*, 21.

⁵⁹ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 170.

ese entonces, y de ese modo se pretendía dar a la arquitectura del siglo XVI la misma atención que se podía dar a sus contrapartes europeas. Generalmente los estilos a los que más se hace referencia son “isabelino”, “plateresco”, “herreriano” y “gótico”. Toussaint fue uno de los académicos más proclives al empleo de este tipo de metodologías de investigación: en un primer momento, consideró que el estilo gótico tendría su “final resonancia” en México. Según Toussaint, la arquitectura construida en la Nueva España tendría una aportación al arte gótico: la influencia indígena, manifestada sutilmente en estilizaciones de flora americana o glifos prehispánicos en elementos escultóricos así como en la técnica del relieve.⁶⁰ Sin embargo, en análisis hechos posteriormente Toussaint sostuvo que “el tipo de templo corresponde exactamente a los que Emile Bertaux clasificó como gótico-isabelino, es decir, los que se levantan en el momento de transición del gótico al plateresco”.⁶¹ Finalmente intenta definir una “Edad Media en México” (1519-1550) y un “Renacimiento en México” (1550-1630), pero sigue encontrando elementos “medievales” en la arquitectura de la segunda mitad del siglo XVI, por lo que podemos concluir que nunca logra realmente hacer encajar la arquitectura virreinal en a los esquemas estilísticos europeos.⁶²

También Angulo Íñiguez intenta utilizar los mismos esquemas estilísticos para estudiar la arquitectura mexicana y la europea, en concreto la construida en la península ibérica. Para justificar la presencia del estilo gótico en la Nueva España entiende la datación temporal de los estilos de una forma menos rígida, explicando que “cuando las dotes excepcionales de Hernán Cortés y el valor de sus compañeros pusieron término al Imperio azteca, no se había colocado aún la primera piedra de la catedral de Segovia, el último gran templo español que se construyó en estilo gótico”.⁶³ Afirma que en general los templos de las órdenes religiosas se concibieron en estilo gótico: “por su planta y por su cubierta son esencialmente medievales: los testeros suelen tener forma poligonal y las cubiertas son de crucería”;⁶⁴ advierte también elementos renacentistas, pues “el gótico aparece tan entreverado con el Renacimiento desde sus primeros pasos en la Nueva España”.⁶⁵ Los elementos renacentistas se manifiestan principalmente en las fachadas de los templos: “El renacimiento

⁶⁰ Toussaint, “Supervivencias góticas en la arquitectura mexicana del siglo XV”, 66.

⁶¹ Toussaint, *Arte Colonial en México*, 40.

⁶² Arimura, 171.

⁶³ Angulo Íñiguez, *Historia del arte Hispanoamericano*, 125.

⁶⁴ Angulo Íñiguez, 125.

⁶⁵ Angulo Íñiguez, 130.

comienza a manifestarse en una serie de portadas en las que los motivos, y aun las estructuras góticas, se mezclan con las del ‘romano’. A ella pertenecen la portada lateral de Xochimilco y los importantes conjuntos de Huejotzingo, Calpan, Tlahuelilpa, etc.”.⁶⁶ Esta postura comienza a ser superada en trabajos posteriores, y tanto Kubler como McAndrew intentan hacer un uso limitado de las definiciones estilísticas en sus análisis. Es McAndrew quien trata de dar por cerrada esta discusión al afirmar sobre la arquitectura novohispana del siglo XVI que “their buildings are never replicas of buildings in Spain, nor often clear provincial echoes, any more than Renaissance churches in Spain are replicas or echoes of Renaissance churches in Italy”.⁶⁷ Como podemos ver, la intención de catalogar la arquitectura novohispana dentro de las clasificaciones estilísticas europeas presenta notables limitaciones. El resultado es que a pesar de sus intentos, los autores no encuentran en la arquitectura novohispana ejemplos típicos de ningún estilo europeo, por lo que resaltan la ausencia de estilos “puros”. A pesar de llegar a esta conclusión es importante señalar la presencia de estos estudios dentro de la historiografía del arte y la arquitectura virreinal porque, como lo propone Arimura, “la introducción de varios términos estilísticos implica, para su momento, una nueva postura historiográfica en contra de la tendencia generalizadora de agrupar todo el fenómeno artístico virreinal con el término de ‘estilo colonial’. En suma, la clasificación estilística ha sido, en un principio, una manera de legitimar la riqueza artística de México”.⁶⁸

Los problemas mencionados han llevado a algunos autores a intentar identificar nuevos estilos artísticos aplicables a las expresiones culturales que integren significados y espiritualidad europeos e indígenas. Posiblemente el más influyente en ese sentido es el término tequitqui, presentado por José Moreno Villa primero en *La escultura colonial mexicana* (1942) y después revisado en *Lo mexicano en las artes plásticas* (1948), al que define como “el producto mestizo que aparece en América al interpretar los indígenas las imágenes de una religión importada”.⁶⁹ Para él, tal como en Italia, el Renacimiento es fruto de la mezcla de lo pagano y cristiano, y el estilo mudéjar —al que considera “netamente español”— es el resultado de una mezcla de lo musulmán y lo cristiano, un

⁶⁶ Angulo Íñiguez, 131.

⁶⁷ McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, 130.

⁶⁸ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 171.

⁶⁹ Elisa Vargaslugo Rangel, “La historia del arte en México y dos maestros españoles”, en *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, vol. II: El pensamiento en el exilio, coords. José Luis Abellán y Antonio Monclús (Barcelona: Anthropos, 1989), 270.

nuevo estilo debería nacer de la mezcla de lo indígena y lo cristiano. Lo llama tequitqui porque al igual que mudéjar, significa tributario,⁷⁰ e incluye bajo este concepto sobre todo obras escultóricas, como cruces atriales, pilas bautismales, portadas y púlpitos, todos ellos tallados en piedra. Sin embargo el mismo Moreno Villa limita bastante el concepto, pues no identifica otros medios artísticos ni arquitectónicos como propiamente tequitqui, sino que restringe los alcances del término a elementos decorativos tallados en piedra. De esta manera él mismo advierte que “el tequitqui se queda en un conato de estilo”.⁷¹ Un problema fundamental en su propuesta es la falta de definición, pues se limita a señalar como obras tequitqui a “imágenes con un marcado acento indígena”.⁷² No define propiamente las características de ese “accento indígena” y se limita a analizar situaciones particulares tales como el caso de los elementos escultóricos de la portada de Huaquechula, donde afirma que es posible que su escultor haya sido indígena porque “todo en ella respira ingenuidad . . . incluso la técnica de relieve achatado induce a pensar en que sea labor tequitqui”.⁷³ De esta manera, para él lo tequitqui es lo que ha sido creado por mano de obra indígena, y ésta se detecta más que nada en un tipo particular de tallado en piedra. A pesar de lo vaga que resultó la definición de Moreno Villa, su intención de identificar un estilo puramente mexicano tuvo una notable recepción en varias generaciones de académicos. Su propuesta atrajo la atención hacia el trabajo de los artistas indígenas en la construcción de los complejos conventuales en las comunidades indígenas. Para Elisa Vargas Lugo lo más relevante de la propuesta de Moreno Villa “no es desde luego el término tequitqui en sí, sino la consecuencia que el hecho tuvo al haber llamado la atención de los especialistas sobre uno de los problemas de expresión artística más complejos y atractivos de la producción artística de la centuria decimosexta”.⁷⁴

En ese sentido, el término pronto recibió bastante atención de diversos académicos. McAndrew lo menciona y trata de redefinirlo en los siguientes términos para hacer más fácil su aplicación: “To isolate true tequitqui from provincial plateresque, one must look for three characteristics: unmodeled relief silhouetted on two levels, a peculiar Indian quality of line, and the vigorous abrupt shapes inherited from preconquest art, quite different from the languid late

⁷⁰ José Moreno Villa, *La escultura colonial mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 16.

⁷¹ Moreno Villa, *La escultura colonial mexicana*, 24.

⁷² Moreno Villa, 24.

⁷³ Moreno Villa, 27.

⁷⁴ Vargaslugo, “La historia del arte en México y dos maestros españoles”, 270.

Moorish or mudéjar”.⁷⁵ Aunque en determinado momento varios autores, como la propia Elisa Vargas Lugo, llegaron a considerar el estilo tequitqui “como un estilo tan importante o más que el plateresco, o el purista, puesto que constituye las primicias del arte mexicano”,⁷⁶ trabajos posteriores de la misma autora, así como de Martha Fernández, reconocen y señalan sus limitaciones, pues el tequitqui no llega a constituirse como un verdadero estilo, sino una modalidad en la que “no sólo se copiaban los modelos, sino que los interpretaban, y así el arte mexicano del siglo XVI resulta no sólo diferente a la cultura prehispánica, sino también a la europea”.⁷⁷

Por otro lado, Constantino Reyes-Valerio propone el concepto de arte indocristiano. Lo usa para englobar obras de carácter cristiano donde pueden verse características cercanas a iconografías prehispánicas, planteando el problema del significado con que fueron creadas.⁷⁸ A diferencia de lo que Moreno Villa llamó tequitqui, Reyes-Valerio no centró su apreciación en la cuestión técnica de la talla de piedra, sino que buscó identificar la presencia de elementos simbólicos del mundo indígena en el arte y las edificaciones del periodo colonial. Al margen de hablar de lo que hicieron los frailes mendicantes en la nueva España, Reyes-Valerio se concentra en el “estudio del arte creado por los indios en los templos y conventos erigidos por las tres órdenes de franciscanos, dominicos y agustinos”.⁷⁹ A diferencia de los autores anteriores, que han intentado definir un estilo artístico o arquitectónico, Reyes-Valerio se propone describir el arte del siglo XVI como el resultado de la interacción entre elementos culturales indígenas y cristianos aportados por los frailes, pues “entre ambos se creó una comunicación intensa, aportando cada quien parte de su vida misma para recrear una personalidad desarrollada socioculturalmente a través de la educación, del afecto”.⁸⁰ Según esta mirada, frailes e indígenas crearon un “campo de acción cultural”⁸¹ que funcionaba a través del intercambio, la mutua dependencia y la capacidad de cambio de ambos grupos. De esta manera, según Reyes-Valerio, en los conventos el concepto prehispánico de *in xochitl in cuicatl* (flor y canto) tendría un espacio de continuidad.⁸²

⁷⁵ McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, 201.

⁷⁶ Vargaslugo, 271.

⁷⁷ Martha Fernández García, “Historia del concepto de arte tequitqui” (Tesis de licenciatura, UNAM, 1976), 209.

⁷⁸ Vargaslugo, “La historia del arte en México”, 273.

⁷⁹ Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), 27.

⁸⁰ Reyes-Valerio, *Arte Indocristiano*, 150.

⁸¹ Reyes-Valerio, 150.

⁸² Reyes-Valerio, 149.

A su vez, es importante el análisis que Reyes-Valerio hace de las instituciones educativas de los frailes mendicantes y de su importancia en el proceso de producción artística. Este autor llega a la conclusión de que las escuelas se instalaron principalmente en el claustro de los conventos, por lo que propone un uso radicalmente nuevo para estos. Con el concepto de arte indocristiano, Reyes-Valerio explica “la naturaleza, la esencia y la vivencia del indio y su obra, sin recurrir a subterfugios lingüísticos, literarios, pretendidamente estéticos o hasta filosóficos”.⁸³ La asociación de conceptos le resulta la más adecuada para explicar este fenómeno cultural, pues no genera dudas que los individuos que desarrollaron esta vertiente artística eran indígenas y cristianos.⁸⁴ Este arte indocristiano representa un “nuevo medio de integración religiosocultural del hombre a su nuevo medio, a sus ideas”.⁸⁵ Si bien la propuesta de Reyes-Valerio da comienzo a la identificación de los rasgos que conforman el arte indocristiano, su propuesta ha dado pie a la elaboración de investigaciones posteriores que han dado mayor profundidad a ese concepto.

Como hemos visto, aunque la intención de circunscribir la arquitectura novohispana del siglo XVI —y más concretamente los complejos conventuales— a determinadas terminologías estilísticas ha obedecido a diferentes intenciones, esta aproximación no parece la más adecuada para su estudio. Esto se debe en parte a que los términos estilísticos son incluso poco precisos para describir el arte de la península ibérica en ese periodo, o como lo comenta McAndrew:

The name for the clear style of Alberti and Bramante, for example, must be stretched to tenuous unsubstantiability if it is also to cover the many Spanish “renaissance” buildings whose mannerist dress has been slipped over half-medieval or nondescript bodies. The most familiar plateresque, although it used a vocabulary of decorative renaissance forms, did not arrange them in discreet renaissance combinations or quantities, but in crowded patterns still sympathetic to the crowded patterns of preceding late-gothic plateresque (Isabelino) or mudéjar.⁸⁶

Finalmente, como comenta Rie Arimura, dada la complejidad del arte y la arquitectura novohispanos y sus divergencias cronológicas y genealógicas respecto a las tradiciones europeas, “la interpretación tradicional basada en las taxonomías estilísticas esquemáticas no ofrece suficiente cabida para explicar las hechuras virreinales, al contrario, obstruye la comprensión correcta de las

⁸³ Reyes-Valerio, 149.

⁸⁴ Reyes-Valerio, 150.

⁸⁵ Reyes-Valerio, 151.

⁸⁶ McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, 170.

mismas”.⁸⁷ Por otro lado, la aproximación que presenta Constantino Reyes-Valerio presenta una línea de investigación más prolífica, al evitar la definición de estilos estilísticos y centrarse en el estudio de las creaciones artísticas desde la perspectiva del estudio de las condiciones sociales de las culturas que les dieron origen.

1.4. Transformación del concepto de convento fortaleza

En determinado momento en la historiografía de la arquitectura de los complejos conventuales se acuñó el término “convento fortaleza”. Esto se debió al aparente carácter defensivo presente en esta arquitectura, manifestado principalmente en los muros altos, anchos y con vanos estrechos, los pasos de ronda presentes en la parte alta de algunos de ellos y sobre todo las almenas o merlones que los coronan. En primera instancia se propuso que estos conventos fortaleza se habrían construido para hacer frente a las posibles revueltas indígenas en territorios recién conquistados. La primera objeción a esta idea podría ser que los estilos de fortificaciones conocidos como traza italiana, desarrollados en Europa desde finales del siglo XV, se habían alejado de la idea de los castillos de estilo medieval con altos muros almenados a los que parecen remitir los complejos conventuales. Sin embargo, en defensa de este concepto se argumentó que estas innovaciones podrían no haber sido necesarias en el contexto en que fueron construidos, pues un convento fortificado a la manera de castillo medieval sería capaz de resistir el ataque de un ejército indígena del siglo XVI, que carecía de armas de fuego avanzadas. Toussaint daba por hecho el carácter defensivo de los complejos conventuales, afirmando que “máxima habilidad política revela quien haya ideado la traza de la gran iglesia, porque si es templo, también es castillo . . . Reunir en el mismo edificio a la Religión y a la fuerza, de modo que el monumento en días de paz servía para adorar a Dios y en días de guerra para defensa del pueblo y muerte de los enemigos, es idea política tan admirable”.⁸⁸ Para Toussaint, una de sus características principales es su solidez, que los hace parecer castillos medievales.⁸⁹ En la misma línea Angulo Íñiguez menciona que “la sensación de fuerza que producen las construcciones conventuales

⁸⁷ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 167.

⁸⁸ Toussaint, *Iglesias de México*, 27.

⁸⁹ Toussaint, *Iglesias de México*, 83.

mexicanas no es sólo de orden estético; es que con frecuencia están concebidas como verdaderas fortalezas”.⁹⁰

Para Kubler, una característica común de los complejos conventuales es que “la iglesia con cierto carácter militar defensivo se encuentra emplazada en el centro de un pueblo no fortificado”.⁹¹ En ese sentido el convento cumpliría cierta función de ciudadela a la vez que de centro comunal. Sin embargo también señala que es probable que “las almenas y las torrecillas sean generalmente decorativas y no desempeñan una función militar verdadera”.⁹² Aunque no toma una postura clara, Kubler nota que las aparentes características defensivas de los complejos conventuales no son acordes a verdaderas necesidades militares, y si tuvieron alguna función defensiva tan sólo “fueron proyectadas más bien como refugios temporales contra los ataques de los indígenas nómadas chichimecas”.⁹³ De igual manera identifica antecedentes indígenas para la utilización de almenas en los edificios religiosos, poniendo en entredicho su carácter militar.⁹⁴ Kubler es posiblemente el primero en proponer una posible función simbólica de su sólida apariencia: “el aspecto monumental era tan sólo la expresión tangible de la labor de ‘conquista espiritual’”.⁹⁵ También McAndrew pone en entredicho el supuesto carácter defensivo de los complejos conventuales: “the military character might be a memory of military-looking churches in Spain, of which there are still a few striking examples standing. Or, still more probably, it may have been an ornamental aesthetic preference”.⁹⁶

El trabajo de Elena Estrada de Gerlero ahonda en el carácter simbólico de la apariencia defensiva de los conjuntos conventuales. En primer lugar, Estrada de Gerlero menciona que aunque la mayoría de ellos tiene una apariencia de fortaleza militar, “desde el punto de vista de la inexpugnabilidad física resulta inquietantemente vulnerable al ataque . . . Por lo tanto, la explicación del empleo de soluciones arquitectónicas de tipo defensivo debe buscarse más allá de la posible necesidad de resguardo físico”.⁹⁷ La explicación que propone es que su apariencia se debe a que los

⁹⁰ Angulo Íñiguez, *Historia del arte hispanoamericano*, 168.

⁹¹ Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 290.

⁹² Kubler, 290.

⁹³ Kubler, 346.

⁹⁴ Kubler, 528.

⁹⁵ Kubler, 166.

⁹⁶ John McAndrew, “Fortress Monasteries?”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 6, no. 23 (1955): 37, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1955.23.583>.

⁹⁷ Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011): 41.

complejos conventuales pretenden ser “la ‘fortaleza espiritual de la Iglesia militante’ y la prefiguración de la Jerusalén Celeste”.⁹⁸ No serían fortalezas físicas sino que simbólicamente representan fortalezas de la nueva fe. Esta misma idea sería retomada por Martha Fernández,⁹⁹ quien además aporta una nueva explicación, pues observa que varios de los elementos distintivos que le dan la imagen de “fortaleza” parecen ser la representación directa del templo de Jerusalén, tal como era imaginado por los frailes mendicantes de acuerdo a las fuentes a las que tenían acceso, e incluso a representaciones arquitectónicas previamente probadas en Europa.¹⁰⁰

Finalmente, Alejandra González Leyva ha cuestionado una de las características más importantes que se identificaron con la idea de “fortaleza”. En su estudio sobre el convento de Yuriria propone que las almenas, al menos en ese complejo conventual, son elementos agregados durante el siglo XVIII.¹⁰¹ Esto refuerza la idea de que la intención de que los complejos conventuales se asemejaran a una fortaleza buscaba un fin marcadamente simbólico. La evolución del concepto de convento fortaleza hacia el de una fortaleza de fe nos muestra lo importante que es cuestionar constantemente ideas preconcebidas y que la investigación sobre los complejos conventuales puede seguir encontrando nuevas interpretaciones para precisar algunas nociones que dábamos por ciertas.

1.5. Estudios desde la perspectiva de las motivaciones de los frailes

Cuestionar las motivaciones de los frailes que vinieron a América y emprendieron el proceso evangelizador es fundamental para entender los significados implícitos en el arte y la arquitectura de los complejos conventuales. Un trabajo importante en esta línea es *La conquista espiritual de México* de Robert Ricard, que se publicó por primera vez en 1933 (traducido al español en 1947) y es aún un texto de referencia para el estudio del trabajo misionero de los frailes. El proceso de evangelización inicia de forma metódica y ordenada con la llegada de los doce frailes franciscanos, llamados los Doce apóstoles de México en 1524.¹⁰² A partir de allí, Ricard divide el proceso evangelizador en dos fases. En la primera, los frailes trataron de preservar la mayor parte de los aspectos de las culturas

⁹⁸ Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 66.

⁹⁹ Martha Fernández García, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España* (Ciudad de México: UNAM, 2003), 73.

¹⁰⁰ Fernández García, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*, 77.

¹⁰¹ Alejandra González Leyva, *Yuriria: Construcción, historia y arte de un convento agustino* (Ciudad de México: UNAM, 2008), 116.

¹⁰² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay K., (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 114.

indígenas que no interfirieran con el proceso evangelizador: “conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos”.¹⁰³ Por el contrario, en el aspecto religioso, habrían buscado una “rotura radical y absoluta con todo lo de antes”.¹⁰⁴

La segunda etapa, a partir de mediados del siglo XVI, sería menos tolerante respecto a la cultura indígena. Para la segunda generación de misioneros, “la fundación de la Iglesia de Cristo, la salvación de las almas, aunque fuera una sola, de valor infinito, representa mucho más que la conservación de unos cuantos manuscritos paganos o unas cuantas esculturas idolátricas. No cabe reprocharles su conducta: era lógica y ajustada a la conciencia”.¹⁰⁵ El trabajo de Ricard centra todo su análisis en la labor evangelizadora por parte de las frailes como una imposición, llevada a cabo a partir de esta segunda generación. No en vano el concepto de “conquista espiritual” alcanzó un amplio uso en la literatura académica. De acuerdo con esa visión, la religión católica se impondría sobre la religión prehispánica sin ninguna concesión: “los misioneros multiplicaron ceremonias, instituyeron representaciones edificantes, pero, al obrar así, remplazaban lo antiguo por lo nuevo: nunca amalgamaban ni continuaban ni desarrollaban lo antiguo”.¹⁰⁶ Este proceso de sustitución cultural a través de la religión es lo que quedaría ligado al término “conquista espiritual”. Curiosamente, una de las pocas concesiones que Ricard hace a la participación indígena activa en el proceso evangelizador tiene que ver con la arquitectura. Cuando trata de explicar la supuesta desmesura de los complejos conventuales menciona que “eran los indios los empeñados en tener un hermoso monasterio, por razones de orgullo local”.¹⁰⁷

John L. Phelan adopta un enfoque distinto. En su libro *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, se interesa más por las motivaciones escatológicas¹⁰⁸ de los frailes, sobre todo en relación con la primera etapa que mencionó Ricard, centrándose en el pensamiento de Jerónimo de Mendieta. Establece la idea de que los frailes intentaron implantar en América un “reino milenarista”

¹⁰³ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 134.

¹⁰⁴ Ricard, 134.

¹⁰⁵ Ricard, 136.

¹⁰⁶ Ricard, 135.

¹⁰⁷ Ricard, 461.

¹⁰⁸ De *eskatón*: los últimos tiempos, rama de la teología ocupada de la muerte, el juicio y el destino final del alma y la humanidad.

según las profecías spocalípticas influenciadas sobre todo por Joaquín de Fiore. De esta manera, los frailes que emprendieron la evangelización en la Nueva España “tenían conscientemente una idea apostólica de su propia misión en el Nuevo Mundo. Se remitían a la edad de los doce apóstoles, no sólo como fuente de inspiración sino también como el prototipo de sus propias labores misioneras”.

¹⁰⁹ Phelan argumenta que para Mendieta la iglesia fundada en la Nueva España no era “ni restauración ni imitación. Era la iglesia primitiva . . . la iglesia apostólica existía en un espacio geográfico tanto como en un tiempo histórico”.¹¹⁰ Los indígenas eran vistos como hombres y mujeres por naturaleza inclinados al bien (*genus angelicum*) que debían de ser encaminados por los frailes a las cosas divinas.¹¹¹ Para ello, según Mendieta, “los nativos deberían tener un régimen eclesiástico separado, administrado por los pobres y desinteresados frailes; los obispos avaros y los sacerdotes seculares mundanos sólo servirían para desmoralizar la fe de los neófitos”.¹¹² Mendieta tenía la ambición de materializar la ciudad de Dios en la comunidad indígena y “pensaba que los frailes y los indios podían crear el reino milenarismo del Apocalipsis”.¹¹³ Tales eran las esperanzas de Mendieta en esta nueva y primitiva iglesia que pensaba que “el Nuevo Mundo también era un laboratorio en el cual podía perfeccionarse la cristiandad del Viejo Mundo”.¹¹⁴

El tercer trabajo que quiero destacar es *La conversión de los indios de la Nueva España* de Christian Duverger. Su tesis central es que los frailes buscaron la evangelización no como una transformación de los indígenas a la cultura europea cristiana, sino como una indigenización del cristianismo: “El México del siglo XVI ve a los misioneros fieles a su fe hacerse indios a tal punto de convertirse en la memoria cultural de la civilización pagana, mientras que los indios se cristianizan permaneciendo indios en su ser y en sus creencias”.¹¹⁵ Según Duverger, los misioneros lograron esto porque desarrollaron “un procedimiento apostólico fundado en el respeto de las culturas autóctonas; los franciscanos predicaron también la ‘buena nueva’ en náhuatl, en otomí o en tarasco”.¹¹⁶ La

¹⁰⁹ John L. Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. Josefina Vázquez de Knauth (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1956), 69.

¹¹⁰ Phelan, *El reino milenarismo de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 79-80.

¹¹¹ Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI* (Ciudad de México: UNAM, 1985), 1.

¹¹² Phelan, 84.

¹¹³ Phelan, 109.

¹¹⁴ Phelan, 114.

¹¹⁵ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, trad. Victoria G. de Vela (Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1990), 10.

¹¹⁶ Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, 8.

elección de impartir la doctrina en las lenguas americanas permitió que los frailes se distinguieran de los conquistadores españoles: “se construyen así una ‘imagen’ cuidadosamente diferenciada. Haciendo así, al mismo tiempo establecen ciertas distancias con lo hispano: no aparecen como agentes del poder colonizador, sino, totalmente, como los apóstoles de una religión autónoma”.¹¹⁷ Siguiendo a este autor, esto les permitió a los frailes convertir a los indígenas al cristianismo sin “hispanizarlos” ni “occidentalizarlos”. “De eso derivó un interesante fenómeno de mestizaje cultural con una implantación del cristianismo, aunque parcialmente absorbido por las creencias locales y las formas de pensamiento de origen prehispánico. Se puede entonces afirmar, sin temor de caer en paradojas, que justamente gracias a las órdenes mendicantes los indios de México se convirtieron y así mismo, gracias a ellos, se quedaron indios”.¹¹⁸

Como una línea de investigación complementaria, en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, Miguel León-Portilla busca explicar a través de la “Visión de los vencidos” la interpretación indígena de los acontecimientos relacionados con su interacción con los frailes.¹¹⁹ León-Portilla se da cuenta del vacío de conocimiento ocasionado por la ausencia de análisis de textos de fuente indígena para entender este encuentro. De esta manera recurre a una diversidad de fuentes como manuscritos pictográficos o códices y textos en náhuatl de procedencia indígena, buscando su versión de este encuentro. Entre las conclusiones a las que llega, está de acuerdo con Ricard en que la adaptabilidad que mostraron los primeros franciscanos “fue una de las principales causas de la simpatía que despertaron en los nativos quienes, como Motolinía, ‘el que es pobre’, les parecían tan diferentes de los demás españoles”.¹²⁰ También comparte la idea de Phelan de que las ideas utópicas de los frailes, que les incitaban a vivir en modo comunal, eran compartidas por los indígenas: “De modo especial se ostentan complacidos los indígenas con las nuevas instituciones comunitarias de los hospitales y las cofradías”.¹²¹ Y es que, si bien la implantación de la iglesia primitiva en el Nuevo Mundo no llegó a completarse, “hubo al menos varias realidades de enfoque comunitario que pudieron implantarse, florecieron y fueron descritas, al menos en parte, con sentido

¹¹⁷ Duverger, 165.

¹¹⁸ Duverger, 248.

¹¹⁹ León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, 2.

¹²⁰ León-Portilla, 75.

¹²¹ León-Portilla, 76.

aprobatorio por los escribanos nativos”.¹²² Una de las precisiones que hace acerca de los documentos consultados es considerar su objetividad, de lo cual nos dice que “no fueron elaborados bajo consigna de los misioneros interesados en alcanzar elogios de su obra . . . [Fueron escritos por] escribanos nativos empeñados sobre todo en preservar para sí sus recuerdos y valoraciones”.¹²³ La valoración que León-Portilla hace de la actividad misionera de los frailes franciscanos es, en general, muy positiva, como lo demuestra esta consideración final:

Por esa su obra de genuinos humanistas que, lejos de desdeñar la cultura indígena, aceptaron de ella cuanto les pareció compatible con su propio mensaje, que ahondaron en el conocimiento del náhuatl y de otras muchas lenguas de Mesoamérica, realizando además, al lado de sabios indígenas, un rescate del viejo legado nativo, introduciendo a veces nuevas instituciones comunitarias, los franciscanos en el México del siglo XVI y principios del XVII, vinieron a ser cofundadores de la realidad espiritual de un pueblo en gestación.¹²⁴

Los trabajos de estos investigadores han establecido las pautas para entender la relación de los diversos pueblos indígenas con los miembros de las órdenes mendicantes con los que interactuaron. Esto ha abierto oportunidades para que se desarrollen otras investigaciones centradas más concretamente en el arte y la arquitectura que se produjo a raíz de ese encuentro. Nuevamente habrá que mencionar el trabajo de Elena Estrada de Gerlero y de Martha Fernández; como vimos anteriormente, ambas interpretan la morfología de los complejos conventuales como una prefiguración de la Jerusalén Celestial. En primer lugar, Estrada de Gerlero resalta la importancia de entender el mesianismo apocalíptico como base ideológica de los frailes mendicantes. Las órdenes mendicantes compartían “el anhelo de la Jerusalén restaurada para el reino de Cristo: Jerusalén terrena que comprende a la celeste y eterna”.¹²⁵ En su análisis encuentra una serie de fuentes simbólico-litúrgicas para la interpretación de los complejos conventuales, pues identifica que “la presencia de plataformas resguardadas por muros, almenas, contrafuertes coronados por garitones, caminos de ronda y frisos plenos de escudos . . . [responde] a las imágenes defensivas de la Iglesia militante y tienen reiterados antecedentes bíblicos”.¹²⁶ Estrada de Gerlero parte de esta idea para interpretar un sentido simbólico de los elementos de los complejos conventuales basándose en

¹²² León-Portilla, 76.

¹²³ León-Portilla, 77.

¹²⁴ León-Portilla, 77-78.

¹²⁵ Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 60.

¹²⁶ Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 68.

referencias bíblicas: las plataformas sobre las que comúnmente se levantaban los complejos conventuales simbolizan el Monte Sión, la cruz atrial simboliza el Árbol de la Vida a través del cual se ingresa a la Jerusalén Celeste, y la iglesia con sus tres puertas y traza de una sola nave remite al esquema del templo bíblico. La iglesia, por tanto, prefigura la Jerusalén celeste. Sus accesos con portadas enmarcados por dos columnas y panoplias pasionarias remiten al acceso al Templo de Salomón con sus columnas Boaz y Jaquín.¹²⁷

También podríamos tomar en cuenta las posibles relaciones entre la forma de predicación mendicante y las funciones de las capillas abiertas. En primer lugar, algunos autores han intentado encontrar un antecedente europeo para su función. El principio de la capilla abierta la relaciona con soluciones análogas que responden a la necesidad práctica de permitir escuchar misa a grandes concentraciones de fieles; así, podemos citar las capillas en las puertas de las murallas (puerta de San Andrés de Segovia o puerta de Jerez de la muralla de Zafra), o los balcones de las iglesias desde los cuales se oficiaba misa en los días de mercado (colegiata de Medina del Campo).¹²⁸ Otro ejemplo interesante por ser aún funcional es el de la *Cappella di Piazza*, en la *Piazza del Campo* de Siena, donde aún se celebra la *Messa del Fantino* previo al inicio de la última carrera del *Palio*. Sin embargo, me parece más relevante el antecedente de la predicación a grandes multitudes en las plazas de las ciudades, que fue un recurso utilizado ampliamente desde la creación de las órdenes mendicantes franciscana y dominica. Ellos establecieron una novedosa relación entre la predicación y el uso del espacio público de las plazas o mercados.¹²⁹ Destacan en este sentido las experiencias de Ramon Llull, Vicente Ferrer y Fray Bernardino de Siena. Estas acciones seguramente estaban presentes en la memoria de los frailes mendicantes a su llegada a América, por lo que repitieron métodos doctrinales que ya habían sido probados en Europa.¹³⁰

Aunque retoma las ideas de Estrada de Gerlero, Martha Fernández además propone algunas fuentes de inspiración que prefiguran ese templo de Jerusalén de cuyo aspecto no había ninguna certeza más que en textos sagrados y otras referencias escritas y arquitectónicas. Por ello, propone

¹²⁷ Estrada de Gerlero, 70.

¹²⁸ Antonio Bonet Correa, “Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas”, *Archivo de Indias*, no. 91-92 (1963): 269-280.

¹²⁹ Oscar Armando García Gutiérrez, “Una capilla abierta franciscana del siglo XVI (Capilla baja del convento de la Asunción de Nuestra señora de Tlaxcala): espacio y representación” (tesis de doctorado, UNAM, 2002), 41.

¹³⁰ Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles*, 61.

que ejercen fuerte influencia en los programas simbólicos de estos complejos conventuales “el Tabernáculo construido por Moisés y descrito en el libro del Éxodo; con las columnas Jaquín y Boaz del Templo construido por Salomón, descritas en el libro primero de los Reyes, y con el acceso a la Jerusalén Celestial, descrito por San Juan en su Apocalipsis”.¹³¹ Estas fuentes serían incorporadas a través de “interpretaciones arquitectónicas ya probadas tanto en Europa como en Oriente”,¹³² lo que explicaría por ejemplo la presencia recurrente de formas ochavadas (de planta octogonal) que hacen referencia a la Cúpula de la Roca, en ese entonces identificada con el *Templum Domini*. Algunos ejemplos del uso de estas formas en el siglo XVI novohispano son las fuentes presentes en los claustro de Cuauhtinchan o Huejotzingo en Puebla, en la cúpula de la capilla abierta de Teposcolula, Oaxaca, o incluso edificios completos como la torre conocida como Rollo de Tepeaca. La referencia más elocuente a la distribución del templo de Jerusalén que la autora identifica en los complejos conventuales se encuentra en la nave de las iglesias que formaban parte de éstos. A pesar de que su planta es en apariencia demasiado sencilla, su configuración espacial está dividida en tres secciones: sotocoro, nave y presbiterio. Estas corresponden, de acuerdo a la autora, a las tres partes en las que supuestamente se divide el templo de Jerusalén, cuyo proyecto habría sido revelado directamente por Dios: “un edificio de planta rectangular, en el cual se distinguían tres secciones en orden de importancia: el *ulam* o vestíbulo; el *hekal* o nave, y el *debir* u oráculo. El *ulam* y el *hekal* juntos, formaban el ‘Santo’, en tanto que el *debir* constituía el Santo de los Santos o sanctasanctorum”.¹³³ De esta manera concluye que el programa de estos complejos conventuales resulta de la combinación de dos aspiraciones simbólicas: “por una lado, la reproducción del Templo revelado por Dios, del plano de su palacio celestial y, por el otro, la reconstrucción ideal de la Jerusalén Celestial, de la Ciudad Divina, según la visión de San Juan”.¹³⁴

1.6. Influencia de los estudios etnohistóricos

Como he explicado parcialmente desde otros enfoques disciplinares, la noción de que las comunidades indígenas no sólo sobrevivieron al encuentro después de la conquista sino que se

¹³¹ Fernández García, *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*, 76.

¹³² Fernández García, 77.

¹³³ Fernández García, 24.

¹³⁴ Fernández García, 24.

adaptaron y encontraron su lugar dentro del orden colonial es actualmente aceptada. Aunque esta idea ha sido desarrollada principalmente desde las disciplinas de la historia y la etnografía, sus avances deben ser tomados en cuenta para entender los procesos sociales y culturales que dieron origen al arte y la arquitectura que conforman los complejos evangelizadores.

Charles Gibson, en *The Aztecs under the Spanish Rule*, busca explicar cómo las entidades políticas de origen náhuatl ubicadas en el centro de México —que eran las dominantes en el ámbito político de Mesoamérica— se transformaron, integrándose al nuevo sistema colonial impuesto por los españoles. Para ello estudia los diferentes pueblos que estaban establecidos en la cuenca de México en el siglo XVI, basándose en la célula elemental en que se organizaban, el *calpulli*, que formaba el centro de la organización política-social de la vida corporativa nahua prehispánica, y que como tal sobrevivió a la conquista adaptándose al nuevo orden político. Una de las aportaciones más importantes de este trabajo fue atraer la mirada a estos niveles medios de organización social, que hasta entonces habían sido ignorados en la historiografía. Sin embargo, es curioso que Gibson omita el vínculo de esta realidad política al término *altepetl* (término que ha cobrado una posición central en los estudios actuales) y que, como irónicamente comenta James Lockhart, “*The Aztecs [under Spanish Rule]* es algo así como un libro sobre el *altepetl* que nunca utiliza la palabra”.¹³⁵ En prácticamente la única mención que hace del término, Gibson dice que “the term *altepetlalli*, used synonymously or almost so with *calpullalli*, seems to have implied land of a corporate town (*altepetl*) and presumably represented not a distinct area but rather the sum total of the *calpullalli*”.¹³⁶ Quizás esta omisión se debe a que la mayoría de las fuentes que consulta son de origen europeo, por lo que sólo tiene acceso a “la porción del mundo corporativo indio visible por sus contactos con el aparato de gobierno español”;¹³⁷ y las fuentes en idioma español raramente mencionan la palabra *altepetl*.

Para Gibson, durante los primeros cuarenta o cincuenta años después de la conquista “Indian peoples, or some of them, met the Spanish influence part way and reached positive degrees of cultural accord . . . Because two complicated societies were intermeshing, opportunities for new combinations continually arose”.¹³⁸ De esta forma los pueblos prehispánicos se reconstituirían y, reajustando sus partes constituyentes, “the Indian *calpulli* became the Spanish *sujeto*, whether *barrio*

¹³⁵ James Lockhart, “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial”, *Revista Historias* 20 (1988): 33.

¹³⁶ Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule* (Stanford, California: Stanford University Press, 1964), 267.

¹³⁷ Lockhart, “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial”, 33.

¹³⁸ Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule*, 404.

or estancia, and it was made subordinate to the cabecera where the tlatoani resided”.¹³⁹ Estos reconstituidos pueblos (o altépetl) seguirán siendo la base de la organización política de los nahuas durante el periodo virreinal. Ésta es posiblemente la mayor aportación de este texto, o como James Lockhart lo señala elocuentemente:

Gibson reconoció totalmente la falsedad de la generalización tácita según la cual la conquista había destruido la civilización india dejando sólo el nivel de la aldea. Más bien sobrevivió una entidad compleja del tipo del reino, y Gibson mostró en profundidad que estaba parcialmente definida por un gobernante dinástico y que contenía un conjunto de partes constitutivas separadas, cada una de las cuales era una unidad territorial que le debía obediencia y tributo al gobernante.¹⁴⁰

En cuanto a la religiosidad de estos pueblos indígenas, Gibson cuestiona la idea de Ricard en cuanto a la iglesia “como la creadora única y arbitraria del mundo social, cultural y aun político de la colonia”.¹⁴¹ Según Gibson, los frailes intentaron suprimir rápidamente los elementos culturales incompatibles con el catolicismo: “The efforts of the friars did bring about virtually immediate elimination of a number of non-Christian elements in Indian society, notably pagan temples, the Aztec class of priests, and the acts of human sacrifice”.¹⁴² Sin embargo, insinúa un cierto trasfondo de resistencia: “Indian acceptances were strongly colored by residual and antithetic values”.¹⁴³

Si bien Gibson se propone reconstruir el mundo nahua durante el periodo colonial desde la perspectiva de las crónicas escritas por los europeos en lengua castellana, el siguiente paso lógico lo inicia Miguel León-Portilla con su obra *La visión de los vencidos*. En ella se da a la tarea de realizar una relectura de la conquista de los pueblos indígenas de México a través de las crónicas que ellos escribieron en lenguas autóctonas. Podríamos decir que su propósito es opuesto al de Charles Gibson, pues León-Portilla decide ver los acontecimientos que ya se conocían a través de fuentes europeas desde los ojos de los indígenas. Aunque este trabajo no representa un antecedente directo para mi investigación, es importante porque da inicio a un nuevo enfoque en los estudios de este periodo histórico. Comenzarán a ser traducidos innumerables textos en lenguas indígenas (sobre todo náhuatl en un inicio) y estos servirán como base para nuevas investigaciones.

¹³⁹ Gibson, 34.

¹⁴⁰ Lockhart, “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial”, 33.

¹⁴¹ Lockhart, 34.

¹⁴² Gibson, 100.

¹⁴³ Gibson, 100.

Esta perspectiva da inicio a la corriente académica que ha sido llamada nueva filología, que se caracteriza por el estudio del periodo colonial centrándose en el desarrollo de las sociedades indígenas, pero con base en la consulta de fuentes primarias en sus propias lenguas como parte central de las investigaciones.¹⁴⁴ Dada la variedad de fuentes existentes, estos estudios deben recurrir a un análisis filológico para prestar atención a mensajes presentes en el texto además de su propósito inmediato, pues los investigadores se dieron cuenta de que material documental “aparentemente superficial cuyo estudio había sido descartado —testamentos y registros de tierras escritos por notarios indígenas— podían convertirse en ricas fuentes de datos históricos”.¹⁴⁵ Según Matthew Restall esta corriente académica inicia en 1976 y se divide en tres fases que describiré de manera resumida para entender cómo su desarrollo ha influido en los estudios sobre el arte y la arquitectura de los complejos conventuales. La primera fase se centra en textos en lengua náhuatl y produjo diversos estudios sobre la vida cultural, política y social de los pueblos nahuas del centro de México, tocando a su vez temas como tenencia de la tierra, vida doméstica y relaciones de género, a la vez que permitió consolidar las metodologías de este nuevo campo académico. A partir de 1992 las metodologías ya consolidadas comienzan a aplicarse a otros pueblos indígenas utilizando información documental en otras lenguas, lo que constituye una segunda etapa. Finalmente, a partir del año 2000, inicia un diálogo entre la nueva filología y otros campos de investigación académica, por lo que en esta tercera etapa surgen investigaciones a raíz de la intersección con disciplinas como la historia del arte, la antropología, etcétera.

En este punto me detendré en el trabajo de James Lockhart, quien es posiblemente la figura más influyente dentro de este campo académico, mientras que otros trabajos que podrían ser incluidos dentro de esta corriente se expondrán en la siguiente sección. Lockhart continúa en la línea iniciada por Gibson tratando de entender la continuidad de esa especie de ciudades-estado corporativas que constituían la base de la vida política y social de los nahuas previo a la conquista y que quedan claramente definidos con el nombre de *altépetl*. “Pueblo” es posiblemente el término en español más cercano al significado de *altépetl*: “‘Pueblo’ significa no sólo una localidad sino también el conjunto de los habitantes de un lugar y, en este sentido, el término español era perfecto, porque

¹⁴⁴ Matthew Restall, “Filología y etnohistoria. Una breve historia de la ‘nueva filología’ en Norteamérica”, *Desacatos* 7 (2001): 86.

¹⁴⁵ Toda esta descripción está basada en: Restall, “Filología y etnohistoria”, 85-102.

cada altépetl se imaginaba a sí mismo como un pueblo perfectamente separado”.¹⁴⁶ Sin embargo Lockhart prefiere utilizar la palabra altépetl como un préstamo directo del náhuatl y así ha quedado constituida en la historiografía. En esencia, el altépetl era un estado étnico, que se encontraba “en el centro de la organización del mundo nahua, tanto antes de que llegaran los españoles como después”.¹⁴⁷ La continuidad de estas formas de organización social después de la conquista es esencial para entender la historia de los pueblos nahuas durante el periodo colonial, pues “el altépetl sobrevivió en los tiempos que siguieron a la conquista como la base de todas las formas institucionales más importantes que afectaban la vida en el campo indígena”.¹⁴⁸ La práctica de permitir la continuidad de diversas estructuras culturales que constituían el núcleo de la vida social del altépetl se extiende también a ámbitos como la religión, pues los indígenas “en vez de dudar de la nueva doctrina, insisten en la necesidad de retener el núcleo de sus propias tradiciones”.¹⁴⁹ Lockhart identifica un fenómeno que condiciona las relaciones culturales entre indígenas y europeos al cual llama *double mistaken identity*,¹⁵⁰ y que representa un supuesto tácito de equivalencia “por el que cada una de las partes considera que una determinada forma o concepto es en esencia ya conocido, opera en gran medida en la misma manera que en su propia tradición, y difícilmente cada parte se entera de la interpretación de la otra”.¹⁵¹ Esta modalidad de interacción pudo darse debido a las similitudes entre ambas culturas, similitudes que sin embargo no eran equivalencias, que también permearon en las formas arquitectónicas. Lockhart lo explica de la siguiente manera:

Someone —perhaps on both sides— had consciously or unconsciously equated indigenous and European religious construction and worship patterns and achieved a solution which retained much of the earlier organization of space without leaving substantial evidence of preconquest influence on the surface. The Nahuas could readily feel at home in such a complex, yet there was nothing in it for the most orthodox Spanish Christian to object to. Each group could find its main expectations met.¹⁵²

¹⁴⁶ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 28.

¹⁴⁷ Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista*, 27.

¹⁴⁸ Lockhart, 48.

¹⁴⁹ Lockhart, 294.

¹⁵⁰ En la traducción al español del libro *The Nahuas After the Conquest* este término aparece como “doble identidad equivocada”, pero me parece que no transmite la idea de manera precisa y prefiero usar el término directamente en inglés.

¹⁵¹ Lockhart, 629.

¹⁵² James Lockhart, *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History* (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), 117.

Esta forma de asumir lo nuevo y ajeno como una continuidad de lo propio abrió el espacio para retener los elementos políticos, sociales y culturales de los que hemos hablado, pues permitía llegar a acuerdos que dejaban conformes a ambos grupos, y “con frecuencia condujo a formas que no pueden atribuirse con seguridad a ninguna de las dos culturas progenitoras originales, pero que fueron aceptadas desde un principio por todos como algo familiar”.¹⁵³ Aunque estas ideas se han explicado de forma bastante resumida como parte de este capítulo, como considero que se trata de herramientas importantes para el desarrollo de esta investigación, serán retomadas y explicadas más a fondo en los siguientes capítulos.

1.7. Trabajos recientes

Las investigaciones más recientes sobre los complejos evangelizadores del siglo XVI se caracterizan principalmente por la gran cantidad de fuentes de información disponibles, pues se han realizado trabajos de restauración arquitectónica, se han llevado a cabo rescates arqueológicos y estudio de los programas de pintura mural, entre muchos otros avances, que han puesto en manos de los investigadores datos no disponibles anteriormente desde los que se puede estudiar esta arquitectura desde otras perspectivas. Se cuenta también con una cada vez mayor cantidad de fuentes documentales, pues ha habido un gran interés en el estudio, paleografía y traducción de documentos tanto en castellano como en lenguas indígenas. Tampoco puede pasarse por alto la influencia ejercida por la gran cantidad de estudios producidos a lo largo de más de un siglo de avances en la materia, a la vez que se han incorporado al *corpus* documental textos que antes no parecían relevantes para los estudios sobre el tema. De igual manera, la reconsideración de la participación indígena en los procesos culturales ha incorporado como objetos de estudio piezas que antes habían sido ignoradas. Todo esto, aunado a la creación de nuevas herramientas teóricas de análisis, ha abierto el espacio para que se realicen trabajos que incorporan al estudio de la arquitectura la perspectiva de diversas disciplinas como la historia, historia del arte, antropología, arqueología, e incluso la ingeniería estructural. A continuación comentaré algunos de los trabajos que considero que pueden ejercer una influencia más fuerte en mi investigación, aun cuando no necesariamente se centren en el

¹⁵³ Lockhart, *Los nabuas después de la Conquista*, 629-630.

estudio de los complejos conventuales, pero cuya metodología e ideas puedan sentar un precedente que me parece interesante para mi trabajo. A su vez, al comparar estos estudios con algunos de los más recientes desde el punto de vista de la historia de la arquitectura, pretendo mostrar cómo hace falta que nuestro campo incorpore ideas provenientes de otras disciplinas.

Jorge Alberto Manrique plantea una serie de problemas que han seguido presentes en el estudio de los complejos conventuales. Aunque reconoce que la principal función de éstos es la catequizadora, acepta que no se limitaban a este uso. Siguiendo a McAndrew, también nota que la arquitectura a cielo abierto constituye un aporte totalmente novedoso respecto a la arquitectura conventual europea. Además, considera que el temor a una sublevación por parte de los indígenas orilló a los españoles a fortificar los complejos conventuales.¹⁵⁴ En una línea que han seguido varios autores posteriormente, Manrique propone que en los primeros años posteriores a la conquista “la fuente casi única para la iconografía y la ornamentación es el grabado: pero no la lámina que reproduce pinturas de maestros célebres, ni aun generalmente el grabado de un maestro reputado, sino las maderas que acompañan a los libros piadosos y teológicos”.¹⁵⁵ Así, la inspiración para los programas de pintura mural serían los grabados presentes en los libros impresos. Respecto a la participación de los indígenas en el arte y la arquitectura del siglo XVI, para él las diferencias entre el arte novohispano y el español de ese periodo se explican “no tanto porque hubiera una ‘influencia’ del arte prehispánico, como se ha mantenido, sino porque la comprensión de los modelos europeos propuestos presentaba siempre dificultades insalvables para quienes nunca habían tenido un contacto vívido y directo con aquellas formas”;¹⁵⁶ es decir, los artistas indígenas no pudieron comprender y por lo tanto replicar las formas del arte europeo. Según él, cuando los indígenas fueron introducidos a las formas artísticas europeas, se inicia un proceso de aculturación, en el cual está implícito que esos modelos tomarían un papel hegemónico y por tanto serían el ideal a alcanzar, lo que indicaría a los propios indígenas que sus modelos artísticos no tenían cabida en el nuevo orden colonial.¹⁵⁷ El problema con esto es que, en línea con el pensamiento historiográfico de la época, considera que el universo indígena colapsó automáticamente después de la conquista, por lo

¹⁵⁴ Jorge Alberto Manrique. *Una visión del arte y de la historia*. Tomo III (Ciudad de México: UNAM/Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007), 41.

¹⁵⁵ Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, 204.

¹⁵⁶ Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, 44.

¹⁵⁷ Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, 192.

que su cultura habría quedado recluida en el universo prehispánico. Sin embargo, para explicar la presencia de elementos prehispánicos en el arte colonial, lo que Manrique propone es que hubo un intento por parte de los artistas indígenas por asimilar su cultura en el marco que imponía la cultura occidental. Así abre la posibilidad de la existencia de un arte indígena durante el periodo colonial, pues la presencia de las formas indígenas en el arte virreinal no se presenta “ni como un fenómeno casual ni como hecho fortuito, ni menos como acto de rebeldía de los creadores de la obra . . . se trata del esfuerzo plástico conceptual por *integrar* el pasado anterior a la Conquista a la visión criolla del mundo, que hace el intento de considerarlo como propio, del mismo modo que propia suya es la tradición bíblica y clásica”.¹⁵⁸

Por otro lado, Serge Gruzinski se ha dedicado precisamente al estudio de cómo se integraron las formas artísticas indígenas y europeas después del encuentro colonial. Analiza una gran cantidad de temas concernientes al arte novohispano, principalmente el intercambio y “mezcla” entre las imágenes de ambos grupos. Para él, la conquista de México no borró a las culturas indígenas sino que, a pesar de la asimetría de fuerzas, permitió una integración entre ambas dando como resultado una mezcla a la que él llama “cultura mestiza”. En lo que respecta directamente a la arquitectura de los complejos conventuales, Gruzinski considera que “la construcción de la iglesia fue la primera manifestación espectacular de la presencia occidental, la expresión de una supremacía a la vez religiosa y técnica, dado que la cristianización y la occidentalización, en el sentido de transferencia de lo saberes y de las técnicas originarias del viejo mundo, iban a la par en el espíritu de los españoles”.

¹⁵⁹ Aunque según Gruzinski la edificación de los complejos conventuales con sofisticadas tecnologías constructivas nunca antes vistas en América podría interpretarse como una manifestación física de la supremacía y dominación de los europeos sobre los indígenas, al haber sido los propios indígenas los encargados de su construcción y embellecimiento por medio de diversas obras artísticas, pronto se apropiaron de ellos, y al hacerlos suyos también “las poblaciones estimaban que éstos formaban, en adelante, parte de su patrimonio”.¹⁶⁰ De ese modo, los nuevos complejos conventuales tomarían el papel como centro simbólico de las poblaciones indígenas, reemplazando a los santuarios prehispánicos y en ese sentido la ostentación de los complejos conventuales buscaría confirmar la

¹⁵⁸ Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, 258.

¹⁵⁹ Serge Gruzinski, *El águila y la sibila: frescos indios de México* (Barcelona: M. Moleiro, 1994), 16.

¹⁶⁰ Serge Gruzinski, *El águila y la sibila*, 28.

importancia y prestigio histórico de cada señorío. Aunque en los procesos de creación de las nuevas formas culturales predominó la colaboración, el proceso de occidentalización implicó una guerra entre las imágenes, que se llevó a cabo “destruyendo en todos los lugares que podían las estatuas, las pinturas y los frescos que representaban a las divinidades antes de la conquista. A cambio, distribuían cruces, grabados y estatuas de la Virgen y de los santos. Esta guerra exigía un arsenal impresionante de imágenes pintadas o esculpidas”.¹⁶¹ En el capítulo siguiente analizaré más profundamente el componente teórico presente en la obra de Gruzinski, que trasciende los objetivos de este estudio historiográfico.

Otro tema que tiene relevancia para este estudio es el del teatro de la evangelización, principalmente en lengua náhuatl. Por la relación que guardaban las representaciones dramáticas con las ceremonias litúrgicas, Fernando Horcasitas afirma que “tal como servía el atrio de iglesia al aire libre, también funcionaba como ‘sala’ o espacio para que se acomodara el público que asistía a una representación teatral”.¹⁶² Por otro lado, Viviana Díaz Balsera plantea una lectura poscolonial de las obras teatrales en náhuatl, en concreto la obra *Juicio Final*, resguardada en la biblioteca del Congreso de Estados Unidos. Propone que, como los nahuas fueron coautores y posiblemente también participaron en la edición de los guiones, “pudieron haber tenido un papel mediador y hermenéutico mucho más importante de lo que hasta ahora ha sido reconocido, y que puede dar cuenta de la hibridez que la crítica poscolonialista logra descubrir en el texto”.¹⁶³ Así, pone en duda la idea de que la representación dramática estaba totalmente controlada por el colonizador, pues esto subestima “la capacidad de la cultura nativa para acomodarse, transformarse y preservarse a sí misma bajo las nuevas, y sin ninguna duda, tristes circunstancias coloniales”.¹⁶⁴ En su lectura *Juicio Final*, Díaz Balsera nota que la caracterización que se hace de Cristo podría representar en las obras tanto continuidades como rupturas con las deidades prehispánicas. De esta forma, el texto se vuelve híbrido y ambivalente, pues “mientras exhibía y ponía ante los ojos la imagen triunfal y terrible del

¹⁶¹ Serge Gruzinski, *El águila y la sibila*, 24.

¹⁶² Fernando Horcasitas, *Teatro Náhuatl*. Vol. 1: Épocas Novohispana y Moderna, 2ª edición (Ciudad de México: UNAM, 2004), 129.

¹⁶³ Viviana Díaz Balsera, “Representando los límites del poder colonial: Evangelización, ironía y resistencia en el Neixcuitilli el día del Juicio Final”, en *El Teatro Franciscano en La Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, coords. Óscar Armando García y Alejandro Ortiz Bullé-Goyri (Ciudad de México: UNAM-CONACULTA, 2000), 334.

¹⁶⁴ Díaz Balsera, “Representando los límites del poder colonial”: 337

poder de la autoridad colonial, el primer *neixcuitilli* del teatro de evangelización también evocaba el fantasma de los límites de tal poder, augurando el fracaso parcial de la dominación espiritual del colonizador”.¹⁶⁵

Por otro lado, en el libro *The Untranslatable Image* Alessandra Russo estudia un corpus poco común: su análisis se enfoca en tres medios artísticos que han sido poco estudiados por separado y menos aún integrados en los recuentos de historia del arte canónicos: el arte plumario y los mapas cartográficos, ambos elaborados en el siglo XVI por manos indígenas, asociados a un tercero que ella presenta por primera vez: un conjunto de graffiti que ha identificado tallados en los muros de los conventos y las bardas atriales. El concepto teórico central de su investigación es la idea de “untranslatability”, el cual utiliza para cuestionar otros conceptos que se han utilizado para caracterizar el proceso de cambio cultural. Russo considera que tanto como el arte prehispánico se transformó ineludiblemente después del contacto con la cultura europea: “‘European artistic configuration’ was also interrupted by contact with radically different visual practices . . . on American land, European art also became something other than itself”.¹⁶⁶ Para explicar lo “untranslatable”, Russo cita a Barbara Cassin: “to speak of untranslatable does not signify that these terms... are not or cannot be translated —the untranslatable is rather what one never stops (not) translating”.¹⁶⁷ De esta manera, para entender ese poco usual *corpus* de obras, busca poner el énfasis en los procesos de un continuo intercambio recíproco de ideas, en lugar de tratar de entender el arte generado por el encuentro entre europeos e indígenas americanos como el resultado de la perfecta integración de dos formas de pensar previamente estables. La Nueva España estaba recibiendo aportaciones culturales de diversas partes del mundo, y por ello Russo afirma que “in a nascent society where there were constant new challenges and new problems, Indians, Europeans, and Mestizos (and soon Africans and Asians) ceaselessly had to readapt their tools for comprehending new situations”.¹⁶⁸ Cabe señalar que a través del libro emplea el término mestizo y mestizaje, pero para ello aclara que lo hace liberado de toda implicación nacionalista y racial¹⁶⁹ (la conveniencia de

¹⁶⁵ Díaz Balsera, “Representando los límites del poder colonial”: 345

¹⁶⁶ Alessandra Russo, *The Untranslatable Image. A mestizo history of the arts in New Spain* (Austin, Texas: University of Texas Press, 2014), 2.

¹⁶⁷ Russo, *The Untranslatable Image*, 6.

¹⁶⁸ Russo, 6.

¹⁶⁹ Russo, 255.

utilizar este u otros conceptos para referirse al cambio cultural será desarrollada en el siguiente capítulo de esta tesis).

El trabajo de Jeanette Favrot Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*, publicado en 1993, es uno de los primeros en los que se integra la comprensión de las motivaciones teológicas de las frailes a la vez que se hace uso de la comprensión de la simbología nahua relacionada a la religión para el estudio de la producción cultural en el siglo XVI. En el programa pictórico de los murales de Malinalco, Peterson reconoce especies de flora y fauna nativas de América que, integradas en una composición con un tema centrado en el jardín del paraíso cristiano, expresan una doble significación cristiana e indígena, lo que comprueba la intervención directa y aportación creativa de los pintores indígenas al proceso creador. Esto contradice la noción de que la cultura europea suplantó completamente a la indígena, lo que dejaría a estos pueblos como meros receptores pasivos del cambio cultural. Por el contrario, ella considera que “it would be more constructive to forgo labeling a discrete body of works as native in style and to recognize instead the pervasive and creative role of native American artists in shaping and, wherever possible, manipulating the production of art to which they had access”.¹⁷⁰ Este proceso de reformulación de significados culturales al que ambas partes contribuyen podría ser descrito como un diálogo que permite a ambas culturas adaptarse y sobrevivir al proceso de contacto cultural. El programa de pintura mural de Malinalco demuestra que existía una colaboración menos desigual en cuanto a la aportación de elementos pictóricos, puesto que “juxtaposed indigenous motifs were allowed to coexist relatively unadulterated within the conventions of European imagery”.¹⁷¹

Otro autor que ha trabajado ampliamente el arte indígena del periodo que nos ocupa es Pablo Escalante. Bajo el concepto de arte cristiano-indígena, ha desarrollado su pensamiento a través de varios textos. En su artículo “La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras edificaciones agustinas en la zona de Metztitlán”,¹⁷² Escalante propone que lo que a primera impresión parece una pequeña capilla de visita en el poblado de San Pedro Tlatemalco podría haber

¹⁷⁰ Jeanette Favrot Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco : Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1992), 7.

¹⁷¹ Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*, 7.

¹⁷² Pablo Escalante Gonzalbo, “La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras edificaciones agustinas en la zona de Metztitlán”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 16, no. 65 (1994): 47-76, <http://dx.doi.org/10.22201/iie.18703062e.1994.65.1711>.

sido en realidad el primer convento y cabecera de la región. Realiza una reconstrucción hipotética del convento mediante un estudio comparativo de las proporciones de las fachadas de diversos conventos agustinos y mediante un uso de fuentes orales y especulación arqueológica. En *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, propone que posiblemente los pintores indígenas tenían acceso a una serie de libros e imágenes de origen europeo que servirían de inspiración para sus composiciones. Escalante nota en el trabajo de los artistas del siglo XVI un vínculo profundo entre los motivos y representaciones iconográficas que habrían servido de inspiración a los artistas indígenas y las nuevas ideas que trataban de representar, que iría más allá de la simple conveniencia técnica de seguir una composición o copiar unos trazos. Esto quiere decir que estas creaciones no se tratan de un mero proceso de copia, sino que “los libros europeos permitieron a los artistas y escolares indígenas volver a pensar los temas de su propia historia y formular analogías que debían funcionar como puentes entre ambas tradiciones culturales”.¹⁷³ Finalmente, de este análisis Escalante concluye que “lo que habitualmente se describe como un ‘uso de modelos’ era, en este caso —quizás siempre lo es— un diálogo de culturas”.¹⁷⁴ Por otro lado, en *El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI*, Escalante propone que la relación de mutua ayuda entre los frailes y las élites indígenas permite explicar cómo éstas últimas, al estar a cargo de controlar el presupuesto de la comunidad, podían influir en los programas simbólicos presentes en las obras artísticas y arquitectónicas. Al administrar los recursos económicos para la edificación y mejoramiento de espacios religiosos, así como todo aquello relacionado con las fiestas, “la nobleza indígena estructuraba y fortalecía su autoridad, una autoridad que se había visto seriamente disminuida bajo el régimen colonial”.¹⁷⁵ De esta manera, como encargados de ejecutar y financiar los trabajos de construcción, los indígenas imprimirían a los complejos conventuales un significado acorde a sus necesidades particulares. Con esto la población indígena “volvía a tener un centro sagrado, a imagen y semejanza del antiguo”.¹⁷⁶ Sin embargo, eso no significa que los complejos conventuales pierdan de alguna manera su significado relacionado con la liturgia cristiana, pues “si

¹⁷³ Pablo Escalante Gonzalbo, *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos* (Cuernavaca, Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2008), 12.

¹⁷⁴ Escalante Gonzalbo, *El arte cristiano-indígena*, 17.

¹⁷⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en *Patrocinio, colección y circulación de las artes.*, ed. Gustavo Curiel, *Estudios de arte y estética* 46 (Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997), 217.

¹⁷⁶ Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI”, 230.

aquellas águilas y aquellos jaguares del claustro de Cuauhtinchan están relacionados con la mitología y la historia mesoamericanas, no lo están menos con las profecías de Ezequiel . . . con la tradición cristiana simbólica”.¹⁷⁷

Finalmente, analizaré algunos textos recientes que han estudiado cómo se manifiesta el intercambio cultural fruto de la colonización en la arquitectura. Por un lado, Eleanor Wake en *Framing the Sacred: the Indian Churches of Early Colonial Mexico* sugiere que los indígenas no entendían el cristianismo como una nueva religión impuesta, sino como una serie de elementos que se integraban y transformaban su propia religiosidad, complementándola sin suplantarla. Por ello propone que para estudiar la arquitectura de los complejos conventuales es necesario dejar de verla como la manifestación de indígenas cristianizados, sino que representan una cristiandad “indigenizada”.¹⁷⁸ La lectura que Wake da a los complejos conventuales es que el sistema de arquitectura a cielo abierto permitiría a los indígenas tener una sensación de continuidad dentro del cambio que representó el contacto con la religión cristiana. Al revisar la descripción que hacen los indígenas de sus nuevos templos, ve paralelos con el carácter simbólico de los altépetl: “these edifices everywhere were perceived as sacred mountains endowed with cavernous, watery interiors”.¹⁷⁹ Un aspecto interesante de su extenso análisis es su búsqueda por encontrar un sentido a los petroglifos prehispánicos insertados en varios de los muros de los complejos conventuales. Para ella pueden tener una doble función como marcas calendáricas: “embedded stones therefore could well have served to mark specific points on church walls where calendrical dates could be read as they and their carvings were illuminated or crossed by the first or last rays of the sun”,¹⁸⁰ o bien podrían ser “receivers of calendrical data via their mountain coordinates they also recorded the spatial relationship between the same mountains and their host buildings and the alignments of those buildings”.¹⁸¹

Carlos Chanfón Olmos también dedicó algunos trabajos al estudio de los complejos conventuales. Basa su análisis fundamentalmente en el estudio de dos documentos: el plano conocido como *Plan de Sankt Gallen*, así como la *Rhetorica christiana* de Diego de Valadés. Por un lado,

¹⁷⁷ Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI”, 234.

¹⁷⁸ Eleanor Wake, *Framing the Sacred: the Indian Churches of Early Colonial Mexico* (Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2010), 7.

¹⁷⁹ Wake, *Framing the Sacred*, 120.

¹⁸⁰ Wake, *Framing the Sacred*, 165.

¹⁸¹ Wake, *Framing the Sacred*, 167.

a partir del *Plan de Sankt Gallen* trata de demostrar una continuidad de las formas de distribución espacial presentes en los monasterios medievales, explicando cómo el modo de vida monástico se adaptó a los requerimientos de las nuevas órdenes de frailes mendicantes, aún dentro del universo medieval europeo. De acuerdo a Chanfón, la diferencia fundamental entre los monasterios y los conventos mendicantes europeos es que mientras que los monjes llevaban un modo de vida autosuficiente y recluso de la sociedad, por lo que sus monasterios se encontraban apartados de las zonas densamente pobladas, los conventos de los frailes mendicantes estaban ubicados en proximidad a las ciudades para facilitar labor misional a la que se dedicaban. Finalmente, con la llegada de los frailes mendicantes a América, “este partido arquitectónico [el *Plan de Sankt Gallen*], documentado ya a principios del siglo IX, vino a tener en América su última expresión, cuando ya en Europa había caducado”.¹⁸² Por otro lado, parece más útil para esta investigación la lectura que hace este autor de *Rhetorica christiana*, en particular del grabado “Fundación de la Iglesia mexicana y de la evangelización”. A diferencia de otros autores que también han estudiado la relación de lo que se representa en este grabado con la morfología de los complejos conventuales, Chanfón no la interpreta de manera alegórica. Según él, el grabado es una representación de los establecimientos más tempranos destinados a la evangelización. Le llama área-recinto-sagrado al esquema arquitectónico que, de acuerdo a su interpretación, está detallado en ese grabado, el cual define como “un amplio espacio que —a la manera autóctona— está delimitado y tiene puertas cuya función no es la de controlar o impedir la entrada, sino la de ordenar los accesos, dejando clara la delimitación del espacio dedicado a funciones comunitarias.”¹⁸³ Tal como está representado en el grabado, este espacio no está adosado a ningún templo o convento, por lo que Chanfón se refiere a esa primera etapa de la evangelización como “preconventual”, la cual estaría caracterizada por una mutua transmisión de conceptos arquitectónicos. El principal indicio de esto es la presencia de un pórtico adosado al área del atrio, a la cual llama *calli*. Este *calli* es un “área cuadrangular techada formada por tres muros laterales y una cubierta, que mantiene contacto directo con el exterior a través de su frente abierto”.¹⁸⁴ Al utilizar la palabra en náhuatl para designar ese elemento arquitectónico, trata de resaltar la continuidad de los términos espaciales indígenas en la arquitectura de los complejos

¹⁸² Carlos Chanfón Olmos, et. al., *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Volumen II: *El periodo virreinal*, tomo I: *El encuentro de dos universos culturales* (México: FCE/UNAM/Facultad de Arquitectura, 1997), 294.

¹⁸³ Chanfón Olmos, *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, 308.

¹⁸⁴ Chanfón Olmos, *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, 306.

conventuales. Así, ese calli o capilla abierta sería “la versión cristiana de la forma de templo indígena”.¹⁸⁵ Una de las primeras soluciones concebidas siguiendo este modelo sería la capilla abierta de San José de los naturales en la Ciudad de México, la cual “es la primera de la que se tiene noticias y constituye el modelo que inició —y en cierta forma inspiró— esa gran variedad de soluciones arquitectónicas”.¹⁸⁶

Aunque me parece que podemos retomar la idea de que existió una primera etapa constructiva en la que las formas arquitectónicas propiamente americanas podrían considerarse dominantes, creo que es cuestionable que el grabado de Diego de Valadés no sea una representación alegórica del proceso evangelizador. La planta arquitectónica¹⁸⁷ que Chanfón deduce a partir del grabado de Valadés no ha sido corroborada a través de los restos arqueológicos hasta ahora encontrados. Posterior a esa primera etapa, la transición a una etapa ya propiamente “conventual” en el desarrollo de estos complejos se daba cuando todos los miembros de un grupo o todos los habitantes de una región se hubieran convertido al cristianismo.¹⁸⁸ La magnitud de esta nueva generación de edificios se debe a que “el convento, en efecto, tuvo que ser el sustituto monumental escenográfico del antiguo centro ceremonial pagano”.¹⁸⁹ Por ello, Chanfón afirma que los frailes aceptaron incorporar los elementos espaciales indígenas en estas nuevas construcciones, de manera que no comprometieran el dogma religioso. Estas construcciones, que sumaban aportaciones de los universos culturales europeos y americanos, constituyen una “evolución mestiza”, proceso que fue “adoptado por los misioneros con el objeto de hacer inteligibles sus mensajes al universo cultural indígena”.¹⁹⁰ De esta manera, aunque Chanfón resalta el aporte de los términos espaciales arquitectónicos propios del mundo mesoamericano a la arquitectura de los complejos conventuales,¹⁹¹ limita la participación de los indígenas en ese proceso, indicando que fueron exclusivamente los frailes los responsables de estos nuevos modelos arquitectónicos. O en sus propias palabras, en esta experiencia de intercambio cultural, “Mesoamérica aportó su clima, su vida al aire libre, su ceremonialismo, su amplísima visión del espacio, sus lenguas, su escritura, la solidez de su núcleo

¹⁸⁵ Carlos Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI* (México: UNAM, 1994), 302.

¹⁸⁶ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 249.

¹⁸⁷ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 340.

¹⁸⁸ Chanfón Olmos, *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, 303.

¹⁸⁹ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 327.

¹⁹⁰ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 336.

¹⁹¹ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 329.

familiar, su amabilidad, su respeto a otros seres humanos, su hospitalidad, su música. Fue el misionero mendicante quien supo amalgamar este invaluable acervo étnico patrimonial a sus enseñanzas doctrinales”.¹⁹²

Juan Benito Artigas desarrolló un trabajo de investigación extenso respecto a diversos temas concernientes a la arquitectura del siglo XVI. En primera instancia buscó definir un modelo arquitectónico al que llamó “capilla abierta aislada” un edificio que consta básicamente de dos partes, un ábside a cubierto y una “nave” descubierta. Estas capillas están separadas de los conjuntos arquitectónicos que cuentan con iglesias a cubierto.¹⁹³ Aunque ya se han señalado algunas imprecisiones de este planteamiento,¹⁹⁴ creo que llamar la atención a este tipo de edificaciones ha propiciado el estudio de los procesos constructivos que se han desarrollado en las capillas *ex atrium* que generalmente funcionaban como capillas de visita. Sin embargo, el concepto que más me interesa es el de “arquitectura a cielo abierto”. Artigas considera que este tipo de espacios caracterizan la arquitectura del siglo XVI novohispano, y que para su entendimiento es necesario un cambio en la manera de estudiar la arquitectura, la cual da mayor importancia al espacio interior “construido” y relega a un segundo plano los espacios exteriores.¹⁹⁵ Así, para Juan Benito Artigas se entiende por arquitectura a cielo abierto a “aquella en la cual las áreas descubiertas, esto es, sin techo, cobran importancia primordial puesto que dominan en extensión sobre las superficies techadas de la arquitectura”.¹⁹⁶ El cambio de paradigma que plantea con este concepto me parece relevante porque esta manera de entender los espacios permite establecer una relación directa entre la arquitectura de los complejos evangelizadores y sus antecedentes mesoamericanos. Artigas continúa con la idea de McAndrew al afirmar que la arquitectura a cielo abierto es una innovación propia de América, pues este tipo de espacios no se utilizan en la arquitectura europea contemporánea, lo que de acuerdo a él es una evidencia de que la arquitectura conventual no empleaba solamente elementos arquitectónicos importados desde España, y que fue “en la arquitectura a cielo abierto donde se conjuntan esencias

¹⁹² Chanfón Olmos, *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, 303.

¹⁹³ Juan Benito Artigas Hernández, *Capillas abiertas aisladas de México*. México: UNAM, 1982.

¹⁹⁴ Martha Fernández García, “Capillas abiertas aisladas de México, de Juan B. Artigas”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14, no. 53 (1983): 229-231, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.1983.53.1230>.

¹⁹⁵ Aún hoy en día el concepto de metros cuadrados construidos designa, en términos de reglamentación de construcción, a los espacios bajo una cubierta sólida y permanente.

¹⁹⁶ Juan Benito Artigas Hernández, *México. Arquitectura del siglo XVI* (México: Taurus, 2010), 13.

de los mundos americano y europeo”.¹⁹⁷ Esta idea implica que los espacios que provienen del mundo indígena tienen un papel protagónico en la arquitectura del siglo XVI. Si bien Artigas incluye dentro de esta clasificación tanto las capillas abiertas aisladas, los atrios de los edificios religiosos y las plazas de los pueblos, villas o ciudades,¹⁹⁸ a lo largo de este trabajo utilizaré el concepto de arquitectura a cielo abierto para referirme al espacio que en el caso de los complejos conventuales está delimitado por la barda atrial; es decir, el atrio propiamente dicho y los demás elementos arquitectónicos que tienen una relación funcional directa con él (principalmente la capilla abierta, capillas posas, estaciones procesionales y cruz atrial).

Sin embargo, considero que esta visión tiene una serie de problemas. Por un lado, relega los elementos de pintura mural y escultura que están integrados en la arquitectura de los complejos evangelizadores a una condición de “detalles menores generalmente ornamentales”,¹⁹⁹ y limita su función a sólo una cuestión que tiene que ver con la “vivencia de los observadores”. Por otro lado, al igual que otros autores anteriores, Artigas hace una distinción entre los elementos arquitectónicos que guardan más semejanzas a los presentes en Europa, que considera “cultos”, separándolos de los que se alejan más de ellos, a los que considera pertenecientes a un “arte popular”. Por ejemplo, cuando habla de la fachada de la iglesia de Huatlatlauca, dice que es “extraña porque interpreta a su manera los cánones formales cultos acostumbrados, en una versión de corte popular en la que aflora de manera afortunada el horizonte tradicional de los lugareños.”²⁰⁰ Otro problema teórico que me parece presente en su obra es que considera a las culturas europeas e indígenas como pertenecientes a dos universos particularmente homogéneos. Su encuentro, al que también se refiere como libre de conflictos, da como resultado una nueva cultura, una mestiza, tan homogénea y pura como las dos que las precedieron, o en sus propios términos: “las producciones artísticas del siglo XVI novohispano no son sino reflejo de la cultura total producto del mestizaje, formado con aportaciones de las sociedades española y mesoamericana, para conformar una tercera.”²⁰¹ Estos problemas serán abordados a lo largo de esta investigación, mientras que daré continuidad al término de arquitectura a cielo abierto con la delimitación ya señalada.

¹⁹⁷ Artigas Hernández, *México. Arquitectura del siglo XVI*, 17.

¹⁹⁸ Artigas Hernández, *México. Arquitectura del siglo XVI*, 13.

¹⁹⁹ Artigas Hernández, *México. Arquitectura del siglo XVI*, 17.

²⁰⁰ Artigas, *México. Arquitectura del siglo XVI*, 18.

²⁰¹ Artigas, *México. Arquitectura del siglo XVI*, 29.

Por su parte, en *Theaters of Conversion. Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico*, Samuel Y. Edgerton se propone enfatizar el aspecto cooperativo y recíproco presente en la arquitectura y el arte de los complejos conventuales que son resultado del contacto cultural, es decir, de una colaboración creativa entre los actores directamente involucrados en la creación de esta arquitectura —los frailes mendicantes y los indígenas americanos— de quienes dependía todo el trabajo. De esta manera, esta empresa constructiva entrelazó de cierta manera los objetivos de ambos grupos. Por otro lado, Edgerton reivindica el papel de la arquitectura como fuente de conocimiento histórico, pues argumenta que no siempre existe evidencia escrita de esta asociación entre los frailes y los indígenas para trabajar de esta manera colaborativa, sin embargo “testimony exists all the same, still manifest in the extant fabric of the artifacts themselves”,²⁰² refiriéndose como “artifacts” a los complejos conventuales, y así reitera que “my special evidence, however, will not depend on transcribed texts so much as on extant examples of sixteenth -and early seventeenth-century architecture, painting, and sculpture mostly done by natives trained by Spanish and Flemish artisans”.²⁰³ Dentro de su metodología, es interesante cómo Edgerton asocia el milenarismo presente en el pensamiento de los frailes mendicantes durante el siglo XVI, que los impulsó a trasladarse a lo que consideraban un “nuevo mundo”. Para establecer una relación entre el cristianismo con la forma de ver el mundo de los indígenas se basa en las ideas de Fray Pedro de Gante y su escuela de enseñanza de las artes de San José de los Naturales, así como en la *Rhetorica Christiana* de Fray Diego de Valadés, con lo que explica cómo el aprendizaje de las artes y los oficios eran empleados como herramientas de conversión. Este aprendizaje fue tan fuertemente apropiado por los indígenas que lo lleva a concluir que “the Renaissance artistic conventions introduced by the friars for didactic religious purposes became so thoroughly appropriated and so indistinguishably integrated into indigenous cultural expressions that most Indians now living do not realize that they were ever foreign”.²⁰⁴

Edgerton rechaza el concepto de sincretismo para describir los intercambios culturales que son producto del encuentro colonial, pues según él este término debería de implicar un intercambio entre iguales. En vez de ello propone el concepto de “expedient selection”, el cual implica una

²⁰² Samuel Y. Edgerton, *Theaters of Conversion. Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001), 2.

²⁰³ Edgerton, *Theaters of Conversion* 3.

²⁰⁴ Edgerton, *Theaters of Conversion* 33.

selección plenamente consciente por parte de los frailes de las formas cristianas que se asemejaran a las formas indígenas prehispánicas. Por ejemplo, cuando habla de las similitudes espaciales entre los patios y los espacios abiertos prehispánicos, dice que “it was a deliberate replication —expedient selection— on the part of the friars to remind the Indians of how similar the Christian worldview was to their own traditional notion of an ensouled cosmos”.²⁰⁵ Esta noción es problemática porque afirma que ese proceso de selección creativa está totalmente centrada en la labor de los frailes. Jeanette Peterson también cuestiona este problema en la propuesta de Edgerton, y como un escenario alternativo propone que “the selective process might just as well have been native-authored and its expediency bicultural. Could not the native leaders themselves have negotiated these reorientations, cosmogonic layouts, and composite native-European solutions as a condition for having the Christian structures built and their loyalties retained?”²⁰⁶ Por otro lado, parece extraño que desde un inicio Edgerton exprese que su propósito en el estudio es

to illustrate how the promiscuous mixture of Spanish Gothic and plateresque, Mudejar, Italian and Flemish Renaissance, and baroque motifs in the architecture, painting, and sculpture brought over by the Europeans (and initially so strange-looking to the indigenous natives) was deployed by the mendicant missionaries in Mexico during the sixteenth century, and in New Mexico during the early seventeenth, in such a creative, indeed theatrical way that native audiences reacted favorably both to the novelty of the style and to its Christian subject matter.

²⁰⁷

El uso del término “promiscuous” implica una desordenada mezcla de elementos. Sin embargo parece contradictorio pues, al margen de las evidentes connotaciones peyorativas que implica para los procesos de intercambio cultural de ese momento histórico, precisamente su intención es señalar que a través de esa “expedient selection” esta mezcla era totalmente intencional y pensada. Al margen de estos problemas, la propuesta más sugerente de Edgerton es entender que el espacio arquitectónico de los complejos conventuales proporcionó espacios para la puesta en escena, donde se presentaban obras teatrales que se usaban como un apoyo para la enseñanza y la conversión. Estas representaciones no sólo se llevaban a cabo en los atrios y las capillas que conforman la arquitectura a cielo abierto, pues según Edgerton también los claustros pudieron ser espacios donde se

²⁰⁵ Edgerton, *Theaters of Conversion*, 58.

²⁰⁶ Jeanette Favrot Peterson, “Samuel Y. Edgerton. Theaters of Conversion: Religious Architecture and Indian Artists in Colonial Mexico”. *Journal of the Society of Architectural Historians* 62, no. 1 (2003): 151.

²⁰⁷ Edgerton, *Theaters of Conversion* 1-2.

interpretaban obras teatrales. Estos *theaters of conversion* eran también teatros de la memoria, pues eran utilizados por los frailes para fomentar el aprendizaje de los conceptos de la religión cristiana. Estas representaciones suponían un esfuerzo colaborativo entre los frailes y los indígenas, pues mientras que los frailes seleccionaban “Christian symbols and Renaissance artistic motifs . . . that would evoke in Indian eyes reassuring resemblance to precolumbian concepts of their own”,²⁰⁸ para los indígenas esas obras y representaciones también eran manipuladas “to preserve their preconquest traditions and to rehearse certain political grievances through impersonation and parody”.²⁰⁹ Desde ese punto de vista, Edgerton propone que las pinturas murales de los claustros podían funcionar como escenografías para las obras que allí se llevaban a cabo. Como muchas de estas obras buscaban reinterpretar los relatos míticos sobre el origen de los pueblos indígenas, los murales pudieron representar un paraíso perdido, del que las comunidades habrían sido expulsadas antes de establecer sus asentamientos terrenales.

1.8. Investigaciones sobre Huejotzingo y Tzintzuntzan

Para finalizar este capítulo, presentaré brevemente un panorama de las investigaciones que se han desarrollado sobre los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan, que son mi objeto de estudio. La revisión de estos trabajos será un reflejo de la metodología que propongo para el estudio de los complejos conventuales. Mi propuesta implica que, por un lado, los encuentros coloniales que dieron origen a esta arquitectura tienen un carácter más local que global. Además, conlleva que ninguna de las culturas implicadas era homogénea, sino diversa y enormemente compleja, por lo que cada uno de los actores implicados actuó de manera diferente de acuerdo a una gran diversidad de factores, lo que nos obliga a tratar de entender en cada caso sus afinidades y aspiraciones.

En lo que se refiere al complejo conventual de Huejotzingo, uno de los primeros estudios académicos es *Huejotzingo. La ciudad y el convento franciscano* de Rafael García Granados y Luis McGregor (1934). En él se trata el tema de la arquitectura del convento y su arte religioso en relación a la etnografía y el folklore de la población. Es interesante la recopilación de planos y de material fotográfico, pues este texto surgió como consecuencia del proyecto de rescate del claustro del complejo conventual, que hasta ese entonces funcionaba como prisión local. Entre los estudios

²⁰⁸ Edgerton, *Theaters of Conversion* 71.

²⁰⁹ Edgerton, *Theaters of Conversion* 156.

posteriores destaca el trabajo de Marcela Salas Cuesta *La iglesia y el convento de Huejotzingo* (1982), que hace de cierta manera una actualización del trabajo realizado por García Granados y McGregor. Finalmente, el trabajo de Mario Córdova Tello *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica* (1992) me parece de gran relevancia porque logra explicar el proceso histórico de construcción del complejo a partir de los datos recolectados mediante excavaciones arqueológicas, un trabajo muy relevante, pues es uno de los primeros en dar a conocer las etapas constructivas de un complejo conventual con base en la recabación de datos arqueológicos. En cuanto al estudio de fuentes primarias, Baltazar Brito Guadarrama ha realizado el estudio de los códices coloniales elaborados en Huejotzingo que aún se conservan, uno de ellos en su libro *Códice Chavero de Huexotzingo. Proceso a sus oficiales de república* de 2008 y el otro en su tesis de maestría titulada “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo. Análisis glífico, paleografía y traducción”. Los otros dos códices coloniales conservados elaborados en Huejotzingo también han sido estudiados: el *Códice de Huejotzingo* ha sido objeto de investigaciones en la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos que lo resguarda, mientras que la *Matrícula de Huexotzingo* fue objeto de una extensa investigación por parte de Hanns J. Prem en 1974.

Para poder conocer la situación social y política del altépetl de Huejotzingo durante la época virreinal contamos con una serie de diversas fuentes de información. Por un lado, a través de las cartas del cabildo de Huejotzingo dirigidas al rey de España, podemos conocer parte de la perspectiva que tenía este altépetl, sus problemas y conflictos, cómo defendían su autonomía, cómo se presentaban a sí mismos y por ende ofrecen una representación de su identidad colectiva. Esas cartas se encuentran resumidas en *Cartas de cabildos hispanoamericanos: Audiencia de México (siglos XVI y XVII)*, editado por Enriqueta Vila Vilar y María Justina Sarabia Viejo. Hasta ahora la única traducción que he encontrado de una de estas cartas es al inglés (está originalmente escrita en náhuatl) por parte de James Lockhart, publicada en *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Por otro lado, es imprescindible tener en cuenta los avances generados como parte del “Proyecto Puebla-Tlaxcala” financiado por la Fundación Alemana para la Investigación Científica. La vasta información generada por este proyecto fue principalmente publicada en la revista *Comunicaciones*, mientras que también se derivaron otras publicaciones que mencionaré a continuación. Dentro de este proyecto, fue Ursula Dyckerhoff quien se dedicó particularmente al

estudio de Huejotzingo, destacando los artículos “La estratificación social en Huexotzinco”, incluido en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* de Pedro Carrasco y Johanna Broda; “Mexican Toponyms as a Source in Regional Ethnohistory” en *Exploration in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, editado por H. R. Harvey y Hanns J. Prem; “Los caminos reales en la provincia de Huejotzingo, siglos XV al XVI” en las memorias del *Simposium internacional de investigación de Huexotzinco*; “Grupos étnicos y estratificación socio-política. Tentativa de interpretación histórica” en la revista *Indiana* del Institut Preußischer Kulturbesitz de Berlín, Alemania; y finalmente “Control hidráulico en el Huejotzingo prehispánico (Puebla, México)” en el número 7 de la revista *Papeles de la Casa Chata* del CIESAS. Finalmente, como parte de ese mismo proyecto colectivo serán importantes *Milpa y hacienda: tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del alto Atoyac* de Hanns Prem y Ursula Dyckerhoff, así como “Investigaciones arqueológicas en la región de Huejotzingo-Puebla. Resumen de los trabajos del Proyecto Arqueológico Huejotzingo” de Peter J. Schimdt, incluido en *Procedimientos del Segundo Simposio Proyecto Puebla-Tlaxcala*, editado por Wilhelm y Tyrakowski.

En lo que respecta a Tzintzuntzan, el complejo conventual ha sido estudiado en diversos artículos por José Manuel Martínez Aguilar, aunque es en su tesis doctoral “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal” donde revisa de manera más profunda el devenir histórico del complejo conventual franciscano. Verónica Hernández Díaz ha estudiado el complejo evangelizador de Tzintzuntzan desde otro punto de vista en *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (2011), así como en los artículos “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan, Michoacán” y “Los janamus grabados de Tzintzuntzan, Michoacán”, donde argumenta la exaltación del esplendor prehispánico de Tzintzuntzan por medio de la reutilización de los *janamus*²¹⁰ en el contexto de la disputa con Pátzcuaro por ser la capital de Michoacán. Esta reutilización sistemática, efectuada por los indígenas con la aprobación de los frailes, impulsó un proceso de continuidad de la cultura indígena durante el periodo colonial.

Para el caso de Tzintzuntzan, contamos con un documento tan importante como lo es la *Relación de Michoacán*, elaborada alrededor de 1540 y atribuida a Jerónimo de Alcalá, que narra las costumbres de los habitantes de Michoacán antes de la conquista y en los primeros años del periodo colonial. Para entender la situación social y política de Tzintzuntzan a inicios del periodo colonial

²¹⁰ Losas con motivos grabados empleadas por los purépechas como revestimiento arquitectónico en los espacios de carácter ceremonial.

podemos consultar en primer lugar el libro de Benedict Warren *La conquista de Michoacán 1521-1530*, publicado en 1977. Por otro lado, recientemente nuevos estudios se han propuesto seguir desarrollando esta línea de investigación. Rodrigo Martínez Baracs, en *Convivencia y utopía: el gobierno indio y español de la “Ciudad Mechuacan”, 1521-1580* (publicado en 2005) analiza el intento de reorganización del territorio por parte de los europeos, enfocándose en la figura de Vasco de Quiroga, y en las disputas entre Tzintzuntzan y Pátzcuaro por la hegemonía política. En una línea similar, pero enfocando su estudio en la historia de los habitantes indígenas de Michoacán —no sólo purépechas, sino abarcando a los demás pueblos que lo conformaron— está el texto *Al tañer de las campanas* de Carlos Salvador Paredes Martínez. A través del grupo de trabajo Estudiosos del Pueblo Purépecha, del que ambos forman parte, se han desarrollado una serie de investigaciones: entre las que pueden ayudar a esta investigación se encuentran *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial* y *Michoacán en el siglo XVI*, ambos trabajos colectivos coordinados por Carlos Paredes Martínez.

Como puede notarse, la importancia de estas poblaciones en el siglo XVI las ha hecho objeto de estudio de numerosas investigaciones desde diferentes enfoques académicos. Sin embargo creo que aún no se ha hecho un estudio de los complejos conventuales construidos en cada una de ellas que haga énfasis en la manera en que respondieron a las necesidades de cada una de las poblaciones indígenas de cada región. Creo que este enfoque será uno de los principales aportes de mi investigación, pues el integrar información generada desde otras disciplinas permitirá observar ciertas cosas que no se habían visto antes: un investigador no podrá ver aquello que no está preparado para encontrar. Los autores que me precedieron y que presenté a lo largo de todo este capítulo han contribuido enormemente a dotar de sentido la arquitectura de los complejos conventuales, y sin duda todo lo que hicieron ayudará a hacer este trabajo más preciso. Sin embargo, creo que aún pueden plantearse preguntas sobre esta arquitectura. Con toda la información que está disponible, y los avances teóricos y metodológicos que se han aportado desde otras áreas del conocimiento, creo que es momento de buscar nuevas maneras de explicar qué hay detrás de estas enigmáticas edificaciones.

1.9. Conclusión del capítulo

Al presentar este panorama general de la historiografía de la arquitectura conventual del siglo XVI tenía en mente dos objetivos. Por un lado, entender cómo los conceptos y las líneas de investigación han cambiado a través del tiempo; por otro, profundizar en un problema que, como hemos visto, ha estado presente desde que se iniciaron los estudios de estos edificios: la participación de los indígenas en su construcción. Lo que he podido mostrar a través de este panorama historiográfico es que los estudios sobre este tipo de edificios conforman un campo de conocimiento dinámico, que se encuentra en constante renovación. Gracias a novedosas aportaciones teóricas, a la incorporación de nuevos conocimientos históricos, el uso de fuentes de información inéditas antes inaccesibles, o incluso a la incorporación de innovadoras maneras de obtener datos, ha sido posible que el estudio de esta arquitectura se mantenga en una incesante y necesaria actualización. Siendo así, no queda duda de la pertinencia de seguir estudiándola y proponer nuevas maneras de acercarse a ella. Examinar los tipos de discurso que cada autor ha desarrollado me ha permitido tener un extenso panorama metodológico y una amplia gama de conceptos y vocabulario especializado para continuar con las siguientes secciones de esta investigación. Además, este análisis me permitió descartar algunas de las metodologías que no considero apropiadas para el tipo de estudio que voy a hacer, y en cambio tener claro cuál es el tipo de trabajo que quiero lograr. Por un lado, me queda claro que el enfoque basado en las interpretaciones estilísticas no será el adecuado. Como afirma Rie Arimura, “la aproximación esquemática, superficial y eurocéntrica, así como la arbitrariedad y abuso de los conceptos estilísticos han hecho distorsionar la comprensión de las obras virreinales”.²¹¹ En cambio, para buscar un equilibrio entre las visiones de los diferentes actores que participaron en la construcción de estos conventos, seguiré el ejemplo de algunos investigadores.

Por un lado, he buscado seguir la línea de quienes han abordado este estudio desde el punto de vista de los intereses de los frailes y en los proyectos doctrinales de las órdenes mendicantes, en este caso de la orden franciscana. En particular prestaré particular atención a sus metodologías de evangelización, con vistas a situar esas actividades en los espacios que construyeron. Para ello, aunado a la documentación que ya revisaron autoras como Martha Fernández y Elena Estrada de Gerlero, recurriré a la consulta de textos doctrinales en lenguas indígenas como una manera de

²¹¹ Arimura, “Hacia una nueva historia del arte”, 178.

acercarme a los puntos de contacto con las comunidades indígenas en las que llevaron a cabo su labor. En este punto esa línea de investigación entra en contacto con la segunda que me interesa retomar: los estudios de la continuidad de los modos de vida de los indígenas durante el período colonial. Para ello haré uso de metodologías ensayadas por los estudios de la nueva filología y la etnohistoria, recurriendo al estudio de documentos de tradición indígenas (testamentos, códices, crónicas, etcétera) para lograr capturar su visión de los procesos de construcción y del uso de los espacios. Finalmente, como comentó Edgerton, entender la propia obra construida como fuente de información para el estudio de la arquitectura es crucial para el estudio de estos edificios. De esta manera trataré de dar continuidad a las investigaciones que han estudiado los complejos conventuales desde el campo de la historia de la arquitectura. Siguiendo a Edgerton, la información obtenida de esta manera puede ayudar a llenar los huecos dejados por la falta de documentos históricos que describan con precisión los procesos constructivos. En conclusión, si buscara situar mi trabajo en relación con los demás estudios de la arquitectura conventual del siglo XVI en México, se encontraría en la confluencia de varias disciplinas. Buscaré la implementación de diferentes metodologías que se han encargado del estudio de este período, aunque no siempre han confluído previamente en el estudio de la arquitectura. De esta manera pretendo ser capaz de capturar la multitud de voces que tuvieron algo que decir cuando estos edificios se construyeron.

Capítulo 2

Marco teórico

The hybrid voice —she, he, it, they, us— can only accrue authority by questioning its *a priori* security, its first-person privilege, both grammatical and geopolitical.

Homi K. Bhabha, Prólogo a *Debating Cultural Hybridity*

Hasta ahora en la historiografía ha predominado la visión de que los indígenas tuvieron un papel pasivo en el proceso de intercambio cultural producto del encuentro colonial y más aún en la arquitectura, donde en apariencia prevalecen los elementos arquitectónicos, constructivos y espaciales europeos. Aunque esta idea ya ha sido cuestionada, como queda claro en las últimas secciones del capítulo anterior, aún es posible una reflexión más atenta desde un punto de vista teórico sobre estos problemas. Es por ello que considero necesario abrir la discusión a nuevas perspectivas que permitan reinterpretar esta etapa en la historia de la arquitectura. Aunque, como es inevitable en toda investigación, la propuesta que se presenta quedará abierta a nuevas aportaciones que continúen enriqueciendo este campo de conocimiento, creo que el planteamiento que propongo a continuación permite repensar la arquitectura de este periodo en nuevos términos. Uno de los principales problemas que ha presentado el estudio de esta arquitectura es un estereotipo de ser incompleta o imperfecta, de encontrarse en tránsito entre dos tradiciones culturales que no se habían acoplado completamente. Como veremos, esta visión es en parte fruto de estudiar esta arquitectura desde un ángulo particular, el cual busca su modelo de perfección en sus contrapartes europeas.

La forma en que presentaré esta reflexión será la siguiente. Primero se planteará la existencia de un problema teórico al momento de buscar definir mediante ciertos términos los procesos de transformación cultural que fueron consecuencia del encuentro acontecido en el siglo XVI en el territorio que hoy llamamos México. A continuación, expondré cómo se ha construido un discurso colonial que condiciona la forma en que miramos los encuentros entre culturas hegemónicas y subalternas, y cómo ese discurso se encarga de perpetuar el desequilibrio de poder característico de

los modelos de dominación. Posteriormente en las siguientes secciones se pondrán en diálogo diversos términos que los investigadores han utilizado para estudiar los encuentros coloniales. Dado que mi propuesta inicial fue que el concepto de hibridación cultural podría solucionar varios de los problemas que se presentarán, al final del capítulo haré una evaluación rigurosa del término y las posibilidades de uso para esta disertación. Al realizar la edición final de este capítulo, decidí que debería reflejar mi proceso de investigación que, como es natural en un proyecto de este tipo, casi nunca es lineal. Lo que este capítulo registra es cómo se planteó una propuesta original, sus ajustes y las conclusiones que me permitieron construir las herramientas de análisis con que estudiar esta arquitectura. Sigo pensando que esta disertación teórica, y los conceptos que he aprendido durante su desarrollo, han sido relevantes para lo que resta de la investigación. Espero que el exponer en este espacio mis reflexiones permita a futuros investigadores compartir mis conclusiones respecto a cuál sería una manera acertada de conceptualizar la arquitectura derivada de los procesos de encuentro cultural.

Para comenzar esta parte de la disertación, plantearé brevemente el que considero el principal problema teórico que aqueja al estudio de esta arquitectura: se han empleado términos descriptivos que han resultado ser poco precisos. Los principales conceptos que se han utilizado para describir el resultado de un intercambio de carácter cultural parecen poco adecuados, especialmente para describir fenómenos arquitectónicos. Esta crítica ya ha comenzado a transformar la manera en que entendemos estos procesos culturales desde la óptica de disciplinas como la historia, etnohistoria o la historia del arte, por lo que este trabajo se apoyará en aportaciones surgidas desde ellas. Podemos comenzar por hacer notar el mayor espacio que ha reclamado el estudio de las culturas indígenas prehispánicas, en contraste con la menor atención al estudio de la cultura indígena posterior al encuentro vivido con las culturas europeas en el siglo XVI. Sobre esto, Alessandro Lupo comenta que:

El elevado interés por el hallazgo de los elementos de continuidad con el pasado prehispánico ha llevado inevitablemente a descuidar o infravalorar los complicados y multiseculares procesos mediante los cuales nacieron las culturas “indígenas” actuales, reduciendo al final el proceso sincrético del que éstas surgieron a una especie de simplista y casi mecánica operación de encaje entre formas y contenidos de procedencia amerindia y europea. Todo ello en detrimento de una exhaustiva comprensión de la variedad y complejidad del recorrido seguido por cada una de las diferentes categorías de actores presentes en la escena, del entramado de estos

recorridos, además de la originalidad de las síntesis alcanzadas al acabar éstos (que, por lo demás, siguen hoy día lejos de haberse agotado).¹

Este sesgo sigue condicionando la vida de los pueblos indígenas actualmente, manifestado en el grado de marginación política y económica en el que viven las poblaciones indígenas en el México del siglo XXI. Continuar minimizando la participación indígena en el diálogo cultural que se ha dado desde que estos pueblos entraron en contacto con las formas de vida europeas constituye una manera de perpetuar de manera retroactiva los mecanismos de exclusión y discriminación que los alejan de un desarrollo recíproco al del resto de la población. Por ello propongo que es necesario generar un particular modelo de interpretación, que manifieste cómo se entretejieron los elementos culturales —y en este caso arquitectónicos— de origen indígena y europeo contemplando la enorme complejidad y diversidad del proceso, sin buscar reducirla a una suma de las partes, ya de por sí irreductibles y ampliamente diversas, de las que se originaron.

2.1. La construcción de “el Otro” a través del discurso colonial

Para comenzar este diálogo me parece necesario plantear el principal problema teórico de esta tesis: entender los mecanismos con que se llevó a cabo la construcción del sujeto colonizado, el Otro, por medio del llamado discurso colonial. Esta construcción discursiva busca influir en el modo en que percibimos a la cultura y los sujetos colonizados, puesto que fue ideado como un medio que permite el dominio de un grupo sobre los Otros. Analizaré estos mecanismos a través de las propuestas de investigadores contemporáneos que han construido una serie de modelos teóricos que permiten entender las formas de dominación colonial basadas en la articulación de formas perniciosas de conocimiento y poder.

El discurso colonial es un conjunto de consignas que rigen las relaciones entre grupos hegemónicos y subalternos dentro de un contexto colonial. Su propósito es establecer una relación desigual, designando al sujeto colonizado como inferior a causa tanto de su origen “racial” como de una supuesta superioridad intrínseca de la cultura del colonizador (lo que implica también ciertos defectos inherentes dentro de la del colonizado). Según Bhabha, el objetivo principal del discurso colonial “is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial

¹ Alessandro Lupo, “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”, *Revista de Antropología Social* 5, no. 11(1996): 21.

origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction”.² Al final, este aparato discursivo justifica la conquista y ayuda a establecer sistemas de dominación. Para el caso específico de la conquista de América por los españoles, Berenice Alcántara define el discurso colonial como:

Todos aquellos discursos orales textuales, visuales y simbólicos, a través de los cuales los colonizadores europeos difundieron su visión sobre América y sus habitantes como espacios y seres inferiores que debían de ser sometidos e incorporados a la cristiandad en una condición subalterna y supeditada a los europeos. Este discurso no sólo se difundía entre un público europeo a través de los relatos de viajes, sino que era uno de los mensajes principales que los intérpretes debían transmitir a los nativos y que estos a su vez debían reproducir para asegurar el funcionamiento del nuevo sistema.³

Entendido de esta manera, el discurso colonial se encarga de construir una serie de supuestos “saberes” sobre los pueblos sometidos, que no sólo se distribuyen entre los colonizadores sino que también se imponen a los colonizados. Esta red de conocimientos legitima la autoridad del colonizador al tiempo que es la base para establecer formas de control. Por otro lado, al centrarse en aparentes “diferencias raciales”, convierten al sujeto colonizado en un Otro plenamente identificado.

Bhabha señala que, para la construcción del Otro a través del discurso colonial, el estereotipo representa la mayor estrategia discursiva. Así, el estereotipo es “a form of knowledge and identification that vacillates between what is always ‘in place’, already known, and something that must be anxiously repeated”.⁴ De esta manera, para construir al Otro como algo claramente identificable, sus aparentes deficiencias tienen que ser constantemente repetidas. Esto genera por un lado una sensación de predictibilidad: el colonizador sabe de antemano qué esperar del colonizado, pues basa su juicio en los estereotipos. Por otro lado, esas aparentes deficiencias deben ser exageradas, por lo que se caricaturiza a los sujetos sometidos al estereotipo. La paradoja es que esos estereotipos, por ser siempre excesivos, no pueden ser demostrados; para que sigan pareciendo ciertos se tiene que persistir en la repetición. Además, los estereotipos deben ser fijos: niegan el cambio para ahondar en la diferenciación y con ello articulan la fantasía de un origen e identidad fijos. Finalmente, mientras que el ejercicio del poder colonial demanda la articulación de formas de

² Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994), 70.

³ Berenice Alcántara Rojas, “Traductores y mediadores culturales en la Conquista de México”, ponencia en el ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519: el encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Ciudad de México, 10 abril 2019, 00:09:45, <https://youtu.be/77fCwImbALs>.

⁴ Bhabha, *The Location of Culture* 66.

diferenciación, la construcción de la Otredad a través de estereotipos se vuelve un proceso ambivalente, puesto que es al mismo tiempo objeto de humillación y deseo. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Bhabha cuando menciona la importancia del discurso colonial como “a form of discourse crucial to the binding of a range of differences and discriminations that inform the discursive and political practices of racial and cultural hierarchization”⁵

Para el caso del proceso colonial del siglo XVI en México, podemos afirmar que se trató de un discurso en el que abundaban los estereotipos sobre el Otro, que se encontraban afianzados en modelos ya conocidos por los europeos, “donde todo aquello que es ajeno y extraño se muestra y se da a conocer a los europeos como si fuera propio, familiar y conocido”,⁶ en lo que Berenice Alcántara llama un proceso de domesticación del Otro. Esos estereotipos están sustentados por datos empíricos, productos de un contacto con la realidad americana, pero manejados de manera insidiosa, buscando a toda costa ratificar su veracidad. Por otro lado, ese discurso busca exaltar los logros de los europeos (ya sea exploradores, conquistadores o evangelizadores) “a partir de la magnificencia de los mundos sometidos pero sin que estos mundos importen por sí mismos”.⁷

Para Federico Navarrete, a través del discurso colonial se construye la idea de que los indígenas fueron vencidos tanto por sus debilidades internas y por sus defectos inherentes, tanto como por la superioridad intrínseca europea en materia “religiosa, militar, cultural, tecnológica y un largo, larguísimo etcétera”.⁸ Navarrete vincula el discurso colonialista con la ideología racista del México actual, que según él tendría su raíz en la manera en que se interpretan los hechos acontecidos en el siglo XVI. Por ello, propone que:

la derrota supuestamente definitiva de todos los indígenas no aconteció el 13 de agosto de 1521 sobre las ruinas humeantes y ensangrentadas de México-Tenochtitlan, sino que lograrla y afirmarla se ha convertido en una cruzada sin fin de la visión colonialista y de la historia nacional mexicana que pretenden vencer a los indios en el pasado para mejor poder dominarlos en el presente, apropiarse de su herencia gloriosa y decidir su futuro.⁹

⁵ Bhabha, *The Location of Culture* 67.

⁶ Alcántara Rojas, “Traductores y mediadores culturales en la Conquista de México”, 00:10:45.

⁷ Alcántara Rojas, “Traductores y mediadores culturales en la Conquista de México”, 00:10:45.

⁸ Federico Navarrete Linares, “¿Quién conquistó México? Nuevas respuestas a una vieja pregunta”, ponencia en el ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519: el encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Ciudad de México, 3 abril 2019, 00:02:30, <https://youtu.be/zFy7VOV8SdM>.

⁹ Navarrete Linares, “¿Quién conquistó México?”, 00:13:45.

En este punto habrá que preguntarnos si este discurso colonial tiene alguna influencia en la manera en que entendemos la arquitectura, sobre todo aquella que es directamente fruto de los encuentros coloniales, como lo son los complejos conventuales construidos sobre todo durante el siglo XVI en México. Aunque, como expuse en el capítulo anterior, en los trabajos más recientes sobre el tema se ha tomado en mayor consideración la participación indígena en la creación de esta arquitectura, aún es necesario desarrollar nuevas herramientas teóricas que nos permitan superar el sesgo colonialista, como ya se ha comenzado a hacer desde otras disciplinas. El principal problema que persiste en los estudios sobre la arquitectura del siglo XVI es el de entender el aporte indígena como siempre supeditado al de los europeos. Por el contrario, como expondré en los próximos capítulos, durante el siglo XVI, los indígenas se consideraban a sí mismos actores centrales en la construcción de la sociedad novohispana, y la arquitectura que construyeron al centro de sus comunidades es un reflejo de esa convicción. Por ello, es necesario alejar los estudios sobre la arquitectura de las nociones que persisten de esta visión colonialista, pues esto permitirá dar a los indígenas un lugar más justo como constructores de una cultura cuyos ecos resuenan en el presente.

Para lograrlo, podemos valernos de algunos conceptos que nos permitan explicar en otros términos los fenómenos de intercambio cultural. A continuación hablaré de dos que han sido utilizados en el pasado, sincretismo y mestizaje, que sin embargo presentan algunos problemas que impiden alcanzar los objetivos planteados en esta investigación. Finalmente, discutiré el concepto de hibridación cultural para tratar de determinar si es la herramienta teórica necesaria para estudiar la arquitectura de los complejos conventuales.

2.2. Sincretismo

El término “sincretismo” se usa generalmente para designar los intentos de sintetizar corrientes de pensamiento o doctrinas distintas u opuestas. Implica la asimilación de varias tradiciones sin previa relación aparente entre ellas, para dar como resultado nuevas tradiciones que combinarían los elementos que sean menos incompatibles entre ambas. Es también un término que se ha utilizado para entender la asimilación o fusión de prácticas en procesos de integración cultural, especialmente en términos religiosos o mitológicos. Así, en primera instancia podríamos decir que este enfoque permite generar una visión inclusiva de las culturas y las creencias. En términos de análisis de las

artes, se puede relacionar más que nada con el eclecticismo. Sin embargo, el principal problema con este término es su amplitud de significados, lo que para muchos investigadores limita su utilidad analítica.

Alessandro Lupo hace una exhaustiva revisión de ese término: en primer lugar, nota su gran flexibilidad o vaguedad de significados. Para tratar de eludir esa confusión, primero que nada reconoce que “quizá el único punto sobre el que todos concuerdan es que el vocablo ha de referirse a las transformaciones que sufren los elementos culturales en el tránsito de un grupo humano a otro”.¹⁰ Al tratar de solucionar las contradicciones que presenta el término sincretismo, Lupo se da cuenta de que posiblemente, las aparentes deficiencias presentes en las mezclas culturales pueden ser resultado de un sesgo en la percepción de los investigadores: es más fácil notarlas cuando están inacabadas; cuando no están resueltas todas las tensiones, los contrastes saltan a la luz. Por ello, propone que “el uso del concepto de sincretismo tiene sentido sólo si se aplica a la fase (o las situaciones) en que la síntesis no ha alcanzado aún una coherencia plena y reconocida por todos los miembros de la sociedad”.¹¹ Así, podríamos usar el término sincretismo para definir el proceso de interacción entre elementos de tradiciones culturales diversas donde el significado de los nuevos modelos compuestos no ha alcanzado un consenso dentro de la sociedad. Esta propuesta me resulta interesante, si bien creo que podríamos preguntarnos si en algún momento estos significados alcanzan plenamente una estabilidad, o si más bien están siempre en constante cuestionamiento y renovación.

Gruzinski también señala este problema: el término sincretismo tiene significados múltiples y contradictorios, por lo que se puede aplicar a fenómenos demasiado diversos. Por ello se cuestiona la conveniencia de utilizar un término que, al ser tan amplio, unifica la apreciación de los fenómenos y esconde sus particularidades y complejidades.¹² No considera que sea posible superar estas problemáticas, por lo que se pregunta si acaso el concepto de sincretismo es algo tan general que se vuelve superfluo, y en consecuencia inútil.¹³ Finalmente, Gruzinski señala que debido a estas complicaciones, la idea de sincretismo, “acusada de reductora o de impresionista, a menudo cargada de connotaciones negativas, termina por designar un fenómeno confuso y artificial, sinónimo de

¹⁰ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 15

¹¹ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 17.

¹² Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, trad. Enrique Folch González (Barcelona: Paidós, 2000) 46.

¹³ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 47.

promiscuidad, de impureza o de contaminación”.¹⁴ Por todo ello, Gruzinski prefiere usar otros términos para hablar de los procesos de intercambio cultural.

Por otro lado, algunos especialistas han propuesto que el término sincretismo puede utilizarse para referirse a fenómenos exclusivamente religiosos. Uno de ellos es Pablo Escalante Gonzalbo, quien considera que puede funcionar como un término estrechamente ligado a la iconografía religiosa, por lo que lo relaciona con el concepto de arte cristiano-indígena que él defiende. Por tanto, Escalante propone que:

Una de las cosas que suceden dentro del gran proceso del arte cristiano-indígena es una política de sincretismo seguida por la iglesia cristiana en Nueva España y en América en general y un tipo de prácticas litúrgicas y propiamente de obras litúrgicas artísticas en el cual hay una combinación de las tradiciones indígena y cristiana donde siempre predomina, es hegemónica, la cristiana pero se establecen analogías, se buscan semejanzas, se buscan traducciones, que propician un acercamiento cultural que haga legible a la cultura dominada, sometida en el orden colonial, que haga legible la nueva religión y sus nuevas imágenes.¹⁵

Aunque Lupo también considera esta posibilidad, pues “desde el siglo XVII se ha venido hablando en ámbito teológico de sincretismo para indicar una impropia conciliación de posiciones incompatibles desde el punto de vista doctrinal”,¹⁶ lleva el debate a una cuestión más fundamental, pues no se puede hacer esa restricción “si se toma en consideración el hecho de que el propio concepto de ‘religión’ no es, desde luego, un universal cognitivo, sino una categoría interpretativa creada por la civilización occidental y sobreimpuesta al *continuum* de otras realidades culturales”.¹⁷ Para él, los procesos de integración entre los sistemas cosmológicos indígenas y la religión cristiana europea no son sincréticos solamente por ser el resultado de una mezcla sino que, en línea con su propuesta, la cuestión es que los estudiamos cuando aún son “objeto de enfrentamiento y negociación, al no haberse aún impuesto como modelo generalmente aceptado y compartido. Es decir, no han alcanzado el reconocimiento y la autonomía que les permita ser considerados como sistemas plenamente acabados, ‘nuevos’”.¹⁸ La conclusión de Lupo es que los procesos de

¹⁴ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 47.

¹⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “El arte cristiano-indígena”, 24 de octubre de 2018, Curso *Arte y cultura en la Nueva España*, organizado por el Museo Nacional de Arte y el Centro de Enseñanza para Extranjeros (UNAM), Ciudad de México, 00:17:50, <https://youtu.be/57sECf9tis>.

¹⁶ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 12.

¹⁷ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 16.

¹⁸ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 31.

sincretismo no se limitan al estudio de las religiones, sino que es un punto donde mejor consiguen expresarse las contraposiciones que deben estudiarse bajo este término; es decir, “es el ámbito religioso el que recoge el más rico y diversificado abanico de fenómenos sincréticos”.¹⁹ Aunque esta propuesta es sugerente, podemos concluir que el término resulta muy amplio, impregnado de demasiados significados de los que es imposible separarse, por lo que, para los objetivos que persigue esta investigación, será preferible prescindir de su uso.

2.3. Mestizaje

El concepto de lo mestizo o del mestizaje ha sido ampliamente usado para hablar del resultado de la fusión de dos universos culturales fruto del encuentro de dos “razas”, o de la cultura que se desprende de un proceso de mestizaje de tipo “racial”. Este concepto ha ocupado un papel central en las discusiones sobre el intercambio cultural en México, puesto que la idea del mestizaje se convirtió desde el siglo XIX en el eje sobre el que se trató de construir una identidad nacional mexicana. En apariencia, lo que ha sido llamado como la “ideología del mestizaje” constituye una manera de incluir a todos los individuos en un proyecto nacional. Así se abrió la posibilidad de integrar bajo una misma identidad a los aparentemente dos componentes fundamentales de la nueva nación: las élites criollas occidentalizadas y el resto de la población constituida en su mayoría por indígenas. Esto está vinculado con una concepción decimonónica del estado nacional, que consideraba que una nación debía de ser racial y culturalmente homogénea. Ello implica un sesgo esencialista en este concepto, pues tal como las “razas” originarias de las que surge el mestizaje se consideraban estables y puras (obviando su real pluralidad cultural y étnica), su resultado, esa nueva “raza síntesis” (como la llamó Vasconcelos), debía de ser perfectamente reconocible y por lo tanto también homogénea, estable y pura. El problema de este término y la razón por la que es problemático su uso es que vincula la idea de un intercambio cultural con la de un mestizaje “racial”. Aunque autores como Gruzinski o Alessandra Russo han decidido hacer uso de este término “liberándolo” de esa carga, me parece necesario cuestionar si es posible realmente utilizar el término mestizo distanciándose de esas connotaciones.

¹⁹ Lupo, “Síntesis controvertidas”, 32.

Recientemente, Federico Navarrete ha sido un fuerte crítico del uso de este término, pues afirma que no existe manera de comprobar el proceso de mestizaje como una verdadera realidad histórica. Para él, lo que llama la leyenda del mestizaje “debe ser criticada como una ideología de poder, una forma de dominación”²⁰ que no hace sino perpetuar una serie de desigualdades: la noción de mestizaje tiene un fuerte trasfondo pigmentocrático²¹ (pues tiene como ideal la “raza” blanca). Este problema no ha sido visto sólo desde el contexto latinoamericano. Marwan Kraidy también ha observado los problemas del término, pues afirma que “mestizaje, as formulated in the Latin American context, is a deeply racialized concept, which concealed residual imperial relations to the same extent as it celebrated the racial diversity of the new nations”.²² Esto representa una evidente contradicción: mientras que con el término mestizaje aparentemente se intenta celebrar el intercambio cultural donde convergen individuos de diferentes procedencias, en el fondo se opone a la idea de una diversidad cultural resultado de este intercambio, pues el mestizaje implica la noción de que existe una mezcla en la que dos culturas, aparentemente homogéneas, se entrelazan para dar como resultado una nueva cultura, también pura y homogénea. Una cultura mestiza es vista como uniforme y carente de fisuras. Por lo tanto, lo que se celebra no es la diversidad, sino esa nueva e imaginada pureza.

Estas nociones pueden llevarnos a caer en graves errores al momento de tratar de explicar procesos tan complejos como los intercambios culturales, pues la idea del mestizaje “lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia”.²³ No sólo eso: Federico Navarrete nos invita a reflexionar también —después de exponer sus argumentos sobre por qué no es posible

²⁰ Federico Navarrete Linares, “México sin mestizaje: una reinterpretación de nuestra historia”, ponencia en el ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, Ciudad de México, 26 de abril 2016, 00:01:20, <https://youtu.be/qLCUzzLls0E>.

²¹ Según Susana Vargas Cervantes, la pigmentocracia es un sistema por el cual se establece una relación entre el poder y rasgos fenotípicos donde destaca el color de la piel. Busca legitimar el dominio político y económico de las personas de piel blanca sobre personas de piel oscura en contextos sociales multirraciales.

Ver: Susana Vargas Cervantes, “México: la pigmentocracia perfecta”, en *Horizontal*, 2 de junio de 2015, <https://horizontal.mx/mexico-la-pigmentocracia-perfecta/>.

²² Marwan M. Kraidy, “Hybridity in Cultural Globalization”, *Communication Theory* 12, no. 3 (2002): 316-339. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2002.tb00272.x>.

²³ Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes (1997)”, *Revista Iberoamericana* 68 no. 200 (2002): 867, <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2002.5980>.

considerar la validez de un mestizaje en el tema racial²⁴— sobre si lo que ocurrió en el siglo XVI en México, puede considerarse un mestizaje aunque fuese sólo de carácter cultural. Propone que las culturas indígenas, tal como fueron reinventadas en ese periodo histórico, “no fueron una fusión homogénea de sus madres, prehispánica y española, sino una compleja articulación y yuxtaposición de elementos dispares y heterogéneos que funcionaban muchas veces en ámbitos diferenciados”.²⁵

Johanna Lozoya estudia cómo se ha intentado construir una identidad arquitectónica nacional, utilizando como argumento la idea de mestizaje. Para ella, el mestizaje presente como fundamento cultural, pero también ideológico de la arquitectura, representa “una forma identitaria imaginada en términos estético-culturales como la representación de una exitosa fusión nacional biocultural durante el periodo colonial entre los valores simbólicos, religiosos, morales, estéticos, sociales y políticos de la raza española, y el espíritu indígena manifestado a través de la destreza técnica”.²⁶ Según ella, esta visión presenta múltiples contradicciones: entre ellas destacan que mientras que el ideario mestizo busca darle a la arquitectura una “esencia” estable y permanente, esas nuevas formas no pueden representar una unidad, sino un binomio hispano-indígena en el cual lo español siempre es predominante. Por tanto, para esta autora, concebir una arquitectura mestiza implica también inventar un sustrato hispano e indígena claramente reconocibles.

Para concluir la discusión sobre este término, hay que señalar que su principal problema son las contradicciones que implica. Es a la vez incluyente y excluyente, pues mientras que a través de él trata de incluirse dentro de la identidad nacional mexicana a individuos de diversas afiliaciones étnicas, sólo lo serán si adoptan la cultura y los valores hegemónicos, renunciando con ello a su propia identidad étnica o cultural. Considero que por todo lo que se ha comenzado anteriormente no se puede desvincular lo que podríamos llamar un mestizaje cultural a uno de tipo “racial”, con implicaciones que desviarían la atención de los objetivos que se plantean en esta tesis. Por ello, considero que debe evitarse tanto como sea posible su uso como herramienta de análisis para explicar los procesos de cambio cultural presentes en la arquitectura.

²⁴ Una explicación más amplia de la argumentación de este punto a través de datos demográficos se puede encontrar en: Federico Navarrete Linares, *Las relaciones inter-étnicas en México* (México: UNAM, 2004), 79-89.

²⁵ Navarrete, “México sin mestizaje”, 00:29:40.

²⁶ Johanna Lozoya, *Las manos indígenas de la raza española. El mestizaje como argumento arquitectónico*. México: Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.

2.4. Hibridación (*Hybridity*)

El término hibridación o *hybridity* ha emergido como un concepto clave para explicar los encuentros coloniales. Es un término que surge de manera simultánea en diversos trabajos en la década de los noventa del siglo pasado, y desde entonces ha sido un referente teórico utilizado en diferentes disciplinas humanísticas para interpretar los encuentros coloniales, y representa una crítica al modelo eurocéntrico de dependencia cultural, binario y esencialista. Llama la atención que, a diferencia de la mayoría de los conceptos teóricos utilizados en las humanidades, el término de hibridación ha sido desarrollado en países que fueron colonias no sólo en Hispanoamérica, sino también en el mundo anglófono, especialmente en el ámbito de los estudios poscoloniales.

Hibridación o *hybridity* es una herramienta teórica creada en países que buscan explicar sus propias realidades coloniales, tratando de entender la aparición de nuevas manifestaciones culturales como resultado del ambiente generado en situaciones de dominación, sobre todo resaltando la asimetría de estas relaciones. Desde esta perspectiva, “se ha manifestado como un concepto útil para caracterizar el discurso colonial, es decir las formas simbólicas o las significaciones creadas por el colonialismo y el imperialismo para nombrar, vigilar y gobernar a sus Otros”.²⁷ El proceso de hibridación cultural se entiende como un fenómeno complejo, bidireccional, que transforma no sólo la cultura del colonizado sino también la del colonizador. De esta manera, el concepto de hibridación se ha convertido en una recurrente herramienta teórica para conceptualizar y analizar el contacto, transferencia e intercambio cultural. A continuación presentaré una revisión de los principales teóricos que han abordado este concepto.

2.4.1. Bhabha y el concepto de *Cultural Hybridity*

Homi K. Bhabha (Bombay, 1949) es uno de los autores más influyentes que ha desarrollado este término desde la óptica de los estudios poscoloniales. Bhabha emplea el término *hybridization* para referirse a los procesos de creación cultural en los contextos de dominación colonial, haciendo énfasis en los procesos de transformación de la cultura de los grupos en contacto, más que pensar solamente en cómo la cultura dominante busca acallar a la dominada:

²⁷ Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (México: Instituto Mora-Siglo XXI Editores, 2009), 138.

If the effect of colonial power is seen to be the *production* of hybridization rather than the noisy command of colonialist authority or the silent repression of native traditions, then an important change of perspective occurs. The ambivalence at the source of traditional discourses on authority enables a form of subversion, founded on the undecidability that turns the discursive conditions of dominance into the grounds of intervention.²⁸

De esta manera, Bhabha propone que a través de la hibridación los sujetos colonizados logran subvertir el discurso colonial, puesto que ésta altera y cuestiona la autoridad de ese discurso. De igual manera, al crear espacios de contestación, el proceso de hibridación permite que incluso bajo la acción de las formas de represión colonial la comunicación nunca sea unidireccional, sino bidireccional; esto quiere decir que la cultura que porta el grupo dominante se transforma de la misma manera que lo hace la del grupo subalterno. Entendido así, el proceso de hibridación también abre un espacio de contestación y resistencia que hace que el discurso autoritario sea vulnerable. Como resultado de esto, el concepto de hibridación cultural tiene varios efectos teóricos que serán importantes para esta investigación: “it helps to dismantle binary systems of cultural analysis; it unsettles the idea that cultures are, or were, once pure and homogeneous; it disrupts the recognition of authority because it illustrates an endless proliferation of cultural difference; it helps to authorise cultural practices which do not correspond exactly to the parameters of hegemonic systems of cultural classification”.²⁹

Desde esta perspectiva, *hybridity* es el proceso por medio del cual el discurso colonial deja de ser solamente una herramienta de dominación, pues “hybridity becomes the moment in which the discourse of colonial authority loses its univocal grip on meaning and finds itself open to the trace of the language of the other, enabling the critic to trace complex movements of disarming alterity in the colonial text”.³⁰ Las culturas subalternas, que desde la perspectiva del colonizador constituyen “el otro”, pueden hacer uso de las herramientas culturales del colonizador. Estas formas reinterpretadas de la cultura hegemónica, subvertidas, se convierten en un mecanismo de contestación al discurso colonial. Por ello, para Bhabha el proceso de hibridación es el espacio de mayor productividad cultural dentro de los contextos coloniales, o en sus propios términos:

²⁸ Bhabha, *The Location of Culture* (Londres y Nueva York: Routledge, 1994), 112.

²⁹ Felipe Hernandez, *Bhabha for Architects* (Londres y Nueva York: Routledge, 2010), 58.

³⁰ Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (Londres y Nueva York: Routledge, 1995), 21.

Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities; it is the name for the strategic reversal of the process of domination through disavowal (that is, the production of discriminatory identities that secure the “pure” and original identity of authority). Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects. It displays the necessary deformation and displacement of all sites of discrimination and domination. It unsettles the mimetic or narcissistic demands of colonial power but reimplicates its identifications in strategies of subversion that turn the gaze of the discriminated back upon the eye of power.³¹

Sin embargo, no debemos pensar que la hibridación cultural, tal como la propone Bhabha, representa un estadio cultural final, el resultado acabado de una mezcla de culturas. Más bien se trata de enunciar las tensiones presentes en los intercambios culturales de este tipo, o cómo él mismo lo advierte, “hybridity has no such perspective of depth or truth to provide: it is not a third term that resolves the tension between two cultures, or the two scenes of the book, in a dialectical play of ‘recognition’”.³² Como hemos visto, para Bhabha ni las culturas, ni los lenguajes ni las identidades son nunca homogéneos. O como lo explica Hernandez: “in other words, Bhabha uses hybridity as a theoretical means to overturn the assumption that the coloniser (the ‘mother culture’) is a homogeneous cultural construct uninhabited by differences. So, Bhabha makes English (European) culture heterogeneous in the same way that he had argued that the colonised is not a homogeneous cultural assemblage”.³³ Esta idea busca evitar asumir una condición de “pureza” en las culturas que entran en contacto fruto del encuentro colonial, lo que daría como resultado una tercera cultura mezclada.

Para Bhabha las estrategias de hibridación cultural abren un espacio de negociación, en el que los actores negocian las diferencias culturales a través de una negociación continua (*ongoing negotiation*) donde las relaciones de poder son desiguales. Dicho de otra manera, Bhabha “underlines the very productivity of internal cultural differences being negotiated in an ongoing process of hybridization”.³⁴ No se trata de un proceso de asimilación cultural sino que por medio de estas estrategias se abre un espacio intersticial que rechaza las representaciones antagónicas binarias, de esa manera las culturas híbridas trascienden la idea de la existencia de culturas fijas. En un trabajo más reciente, Bhabha resume esta idea de la siguiente manera:

³¹ Bhabha, *The Location of Culture* 112.

³² Bhabha, *The Location of Culture* 113.

³³ Hernandez, *Bhabha for Architects*, 66.

³⁴ Raab y Butler, “Introduction: Cultural Hybridity in the Americas”, 4.

In my own work I have developed the concept of hybridity to describe the construction of cultural authority within conditions of political antagonism or inequity. Strategies of hybridisation reveal an estranging movement in the ‘authoritative’, even authoritarian inscription of the cultural sign. At the point at which the precept attempts to objectify itself as a generalised knowledge or a normalising, hegemonic practice, the hybrid strategy or discourse opens up a space of negotiation where power is unequal but its articulation may be equivocal. Such negotiation is neither assimilation nor collaboration. It makes possible the emergence of an ‘interstitial’ agency that refuses the binary representation of social antagonism.³⁵

Por tanto, la idea de *cultural hybridity* de Bhabha no es una manera de denunciar las fisuras que pueden existir en los encuentros culturales, sino una estrategia de resistencia creativa, que supone el medio por el cual, mientras que integra elementos de la cultura hegemónica, la cultura subalterna también retiene su identidad, reinterpretándola a través de su propio lenguaje, lo que permite que no sea totalmente desplazada por la cultura de los colonizadores. Kraidy interpreta estas estrategias en el contexto de la novela poscolonial, la cual según él explora esa hibridación cultural “celebrating it as the resilience of the subaltern and as the contamination of imperial ideology, aesthetics, and identity, by natives who are striking back at imperial domination”.³⁶

A partir de estas ideas, podemos comenzar a considerar que el concepto de hibridación cultural parece ser aplicable a un contexto mucho más amplio que lo que Bhabha propuso, lo cual nos llevará a generar una teoría aplicable a la arquitectura de los complejos conventuales del siglo XVI que estoy estudiando. Esta expansión del término ya ha sido vislumbrada por otros autores que han intentado expandir el campo de acción del término hacia escenarios más amplios, como Josef Raab y Martin Butler, quienes encuentran que el término de hibridación cultural es una herramienta fecunda para estudiar las comunidades diaspóricas de Norteamérica, y señalan que “the universal applicability of Bhabha’s approach, though frequently criticized, turns it into a viable and fruitful concept for other postcolonial scenarios”.³⁷ También podemos señalar la capacidad del concepto para permitir escuchar las voces de las minorías en contextos desiguales, como propone Hernandez: “Certainly the idea that hybridisation opens up a ‘space’ of cultural negotiation where power

³⁵ Homi K. Bhabha, “Culture’s in Between”, en *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, ed. David Bennett. (Londres y Nueva York: Routledge) 34.

³⁶ Kraidy, “Hybridity in Cultural Globalization”, 319.

³⁷ Josef Raab y Martin Butler, “Introduction: Cultural Hybridity in the Americas”, en *Hybrid Americas: Contacts, Contrasts, and Confluences in New World Literatures and Cultures*, editado por Raab Josef y Martin Butler (Münster: LIT, 2008), 4.

continues to be unequal but its articulation is equivocal creates favourable theoretical conditions for minority voices to emerge and to be heard”.³⁸

2.4.2. Canclini: Hibridación y modernidad

En América Latina, uno de los principales teóricos sobre este concepto es Néstor García Canclini. Es a partir de su texto *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* que el término alcanza mayor precisión conceptual en los estudios culturales latinoamericanos. Él entiende por hibridación los “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”,³⁹ y utiliza el término para tratar de describir las realidades culturales de la América Latina moderna.

Según Szurmuk y McKee Irwin, las ideas de Canclini activaron el debate acerca de “el afianzamiento/desmantelamiento de binarismos u oposiciones abruptas como la de lo tradicional contra lo moderno, lo culto contra lo popular o lo culto contra lo masivo. García Canclini focaliza su estudio en la impureza en la que se tejen los géneros y jerarquías culturales”.⁴⁰ El concepto de hibridación contribuye a identificar y explicar múltiples asociaciones prolíficas, por ejemplo “el imaginario precolombino con el novohispano de los colonizadores (Carmen Bernand, Serge Gruzinski) [...] y las culturas étnicas nacionales con la de las metrópolis (Bhabha)”.⁴¹ Según el propio García Canclini, el concepto resulta útil en investigaciones que intentan estudiar de manera conjunta contactos interculturales y fusiones raciales o étnicas, a veces también llamadas mestizaje o sincretismo de creencias, cuando se trata de religión.⁴²

Como una primera manera de establecer el problema de la modernidad en América Latina, García Canclini establece que “la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se cruzan”.⁴³ De esta manera, se interesa por que el concepto pueda abarcar no sólo mezclas raciales o fusiones de tipo simbólico, sino lo que llama las formas modernas

³⁸ Hernandez, *Bhabha for Architects*, 71.

³⁹ Nestor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. (México: Debolsillo, 2009): iii.

⁴⁰ Szurmuk y McKee Irwin (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, 137.

⁴¹ García Canclini, *Culturas híbridas*, v.

⁴² García Canclini, *Culturas híbridas*, x.

⁴³ García Canclini, *Culturas híbridas*: 14.

de hibridación.⁴⁴ Algunas de esas formas modernas de hibridación serían las relaciones de desigualdad entre culturas y las formas de generar pertenencia a varias a la vez (lo cual tiene que ver con connotaciones de prestigio y poder, explica basándose en Bourdieu).⁴⁵ Y con el fin de mostrar un poco más los problemas que interesan a García Canclini, podemos añadir que entre otros de sus objetos de investigación modernos también están

[las] estrategias de reconversión económica y simbólica en sectores populares: los migrantes campesinos que adaptan sus saberes para trabajar y construir en la ciudad, y sus artesanías para interesar a compadres urbanos; los obreros que reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas; los movimientos indígenas que reinsertan sus demandas en la política transnacional o en un discurso ecológico, y aprenden a comunicarlas por radio y televisión.⁴⁶

Por otro lado, García Canclini menciona, aunque sea sólo como una propuesta abierta, que el concepto de hibridación parece adecuado para “designar las mezclas de la figuración indígena con la iconografía española y portuguesa”,⁴⁷ esto en el contexto de los procesos de colonización y dominación colonial. Aunque no abunda demasiado en ese punto, me parece sugerente relacionarlo con su propuesta de que, en muchos casos, “la hibridación surge del intento de reconvertir un patrimonio . . . para reinsertarlo en nuevas condiciones de producción y mercado”.⁴⁸ Esta idea podríamos ejemplificarla perfectamente con las decisiones que trataron de tomar los indígenas del siglo XVI, cuando a través de los procesos de hibridación cultural buscaron adaptar una serie de prácticas sociales relacionadas con la arquitectura —los métodos de producción, organización para el trabajo, conocimientos tecnológicos y concepciones formales y espaciales— a las nuevas condiciones impuestas por el orden colonial. Sin embargo, no podemos entender estos fenómenos como libres de contradicciones o conflictos: “las culturas no coexisten con la seriedad con que las experimentamos en un museo al pasar de una sala a otra. Para entender esta compleja, y a menudo dolorosa interacción, es necesario leer estas experiencias de hibridación como parte de los conflictos de la modernidad latinoamericana”.⁴⁹

⁴⁴ García Canclini, *Culturas híbridas*: 15.

⁴⁵ Néstor García Canclini, “Entrar y salir de la hibridez”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 50 (1999): 55.

⁴⁶ Néstor García Canclini, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3, no. 5 (1997): 113.

⁴⁷ García Canclini, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, 111.

⁴⁸ García Canclini, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, 113.

⁴⁹ García Canclini, “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, 112.

Finalmente, para que a través de este concepto se pueda superar el carácter contradictorio de los procesos hibridadores se debe evitar utilizar el término sólo como una herramienta descriptiva, o mirar los procesos de intercambio sólo como una sencilla función de prácticas o conceptos, y en su lugar “elaborarla como recurso para explicar en qué casos las mezclas pueden ser productivas y cuándo los conflictos siguen operando debido a lo que permanece incompatible o inconciliable en las prácticas reunidas”.⁵⁰ Después de todo, para García Canclini “la hibridación, como proceso de interacciones y transacciones, es lo que hace posible que la multiculturalidad evite lo que tiene de segregación y se convierta en interculturalidad”.⁵¹

2.4.3. El pensamiento mestizo de Serge Gruzinski

Serge Gruzinski (Tourcoing, Francia, 1949) ha estudiado el tema de lo que él llama “las mezclas” culturales: concretamente se ha dedicado al estudio de ellas en el marco histórico-espacial del siglo XVI Novohispano. Aunque para definir estas mezclas Gruzinski utiliza preferentemente el término de mestizo (ya en el apartado 2.3 señalé los inconvenientes de la utilización de este término), en realidad no precisa de manera rotunda sus límites, e incluso en ocasiones se superpone con lo híbrido. Las ideas que analizaré se desarrollan a lo largo de prácticamente una década en los textos *La colonización de lo imaginario* (1988),⁵² *La guerra de las imágenes* (1990), *El Águila y la Sibila* (1994), y finalmente *El pensamiento mestizo* (1999), con el que prácticamente culmina el desarrollo del concepto. En *El pensamiento mestizo*, Gruzinski utiliza los dos términos de forma más diferenciada. En primer lugar define mestizaje como el resultado “las mezclas acaecidas en el siglo XVI en suelo americano entre seres, imaginarios y formas de vida surgidas de cuatro continentes: América, Europa, África y Asia”.⁵³ Por otro lado, utiliza el término hibridación para referirse a “las mezclas que se desarrollan en el seno de una misma civilización o de un mismo conjunto histórico —la Europa cristiana, Mesoamérica— y entre tradiciones que a menudo coexisten desde hace siglos”.⁵⁴ Sin embargo, como veremos, la conceptualización de este término está totalmente relacionada con el término

⁵⁰ García Canclini, “Entrar y salir de la hibridez”, 55.

⁵¹ García Canclini, “Entrar y salir de la hibridez”, 56.

⁵² Los años señalados son de la publicación de los libros originales en francés, la bibliografía consultada de estos cuatro textos es de sus traducciones al español.

⁵³ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, trad. Enrique Folch González (Barcelona: Paidós, 2000), 62.

⁵⁴ Gruzinski. *El pensamiento mestizo*, 62.

hibridación tal como lo he descrito en los autores anteriores, e incluso demuestra una influencia de los estudios poscoloniales en su desarrollo.

En línea con la teoría poscolonial de Bhabha, Gruzinski también advierte que ninguno de los grupos (conquistadores, amerindios, africanos) eran grupos homogéneos ni unidimensionales; todos eran culturalmente diversos: “la historia de América, pensada en términos de enfrentamiento entre aztecas y españoles, lo atestigua: al poner de relieve categorías facticias, se desprecia a los grupos múltiples, móviles o estratificados con los que se vinculaban los protagonistas de esta historia”.⁵⁵ El problema que detecta al hablar de esas “mezclas” es que esto hace pensar en que los componentes de los que se componen previamente son, en principio, “puros”. Esto lo acerca nuevamente a Bhabha: para ambos es relevante evidenciar la diversidad de afiliaciones y posiciones sociales de los actores que dan origen a los procesos de hibridación cultural. Gruzinski insiste en hacernos notar cómo tanto los nativos americanos como los europeos ya guardaban en sus memorias colectivas el recuerdo de procesos de “aculturación” previos al encuentro mutuo que desencadenó la conquista. Esto era particularmente importante para la conformación de las identidades colectivas de los grupos nahuas que erigían parte de esas memorias “oponiendo a los olmecas y los toltecas de antaño, portadores de los refinamientos de la civilización, con los cazadores y recolectores chichimecas, e, incluso, evocando a los grupos tolteco-chichimecas surgidos de su mezcla”.⁵⁶ En este sentido, Navarrete Linares ahonda más en el tema de las convergencias culturales e identitarias entre grupos toltecas-chichimecas para la conformación de los altépetl de la cuenca de México, tema que se revisará a profundidad en el siguiente capítulo.⁵⁷

El énfasis de Gruzinski, y lo que da pie a sus análisis sobre la imagen, es la permanente necesidad de invención y construcción de “el Otro”, a la par de establecer los medios de control y dominación (que podía ser religiosa, política o económica). Esa necesidad de reconocer al Otro se veía acrecentada si entendemos las dificultades en la comunicación no sólo de la lengua hablada, sino de la comunicación visual, los símbolos, los signos, las imágenes y finalmente los conceptos. Desde un principio, los actores que participaron del encuentro cultural del siglo XVI intentaron encontrar

⁵⁵ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 52.

⁵⁶ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: FCE, 2016), pos 215.

⁵⁷ Federico Navarrete Linares, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011).

entre sus propios medios de interpretación y representación la manera de entender al Otro. Es conocida la forma en que, durante los primeros encuentros, los nahuas equipararon a los españoles con deidades (*teotl*), en la concepción propia de lo que para ellos era una divinidad.⁵⁸ De igual manera entre los europeos, la asociación de los amerindios con lo pagano venía desarrollándose desde sus experiencias en el Caribe, si bien convenientemente esta equiparación legitimaba la agresión de la conquista.⁵⁹ Pronto, esta serie de interpretaciones comienza a desarrollarse de una forma desigual, donde la visión europea se vuelve hegemónica, se impone pero también se mezcla.

De esta manera inicia un periodo en el que todos los actores se ven orillados a inventar a diario modos de coexistencia,⁶⁰ una interpretación que se relaciona con la idea de la *ongoing negotiation* con la que Bhabha caracteriza los procesos de hibridación cultural. En esta negociación diaria de la coexistencia surgen nuevas formas de vida a través del diálogo de culturas que se reflejan en las maneras de producción y de distribución de trabajo. Las relaciones personales y familiares tuvieron que ser repensadas, incluso surgen nuevas prácticas alimentarias aprovechando los nuevos recursos disponibles, y finalmente nacen las nuevas prácticas de culto religioso. Para ello era necesaria no sólo una interpretación de la cultura de uno y otro, sino también una apropiación de las ideas y los conceptos. En este sentido lo gráfico, las “imágenes”, así como las narraciones y mitologías presentes en textos de diversos tipos, entran en conflicto, según Gruzinski, pues a pesar de los puntos de encuentro, los acuerdos y las creaciones conjuntas, “al reunir bruscamente a humanidades que llevaban tiempo separadas, la irrupción de las mezclas sacude la representación de una evolución única del devenir histórico, y resalta bifurcaciones, travesías y atolladeros que hemos de considerar obligadamente”.⁶¹

Con la llegada de los europeos a América y el consiguiente encuentro con las culturas americanas ocurre también el encuentro con sus imágenes. Esas imágenes desempeñarían un papel central en el proceso de colonización y conquista de las tierras reclamadas en América por la corona española, dada su capacidad de transmitir significados de manera inmediata, superando las barreras que imponían las diferencias lingüísticas o culturales. La irrupción de la imagen europea también

⁵⁸ Para entender mejor el uso entre los nahuas de este término, puede consultarse la conferencia “El regreso de Quetzalcóatl y la divinización de los españoles” de Guilhem Olivier, disponible en: <https://youtu.be/YtjDNzxb3JQ>

⁵⁹ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 42.

⁶⁰ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 47.

⁶¹ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 59.

significó la irrupción del tiempo y la historia occidental. Al código prehispánico, cuya lectura implica la comprensión simultánea de la imagen y el glifo-texto y que tiene una lectura simultánea, circular; se enfrentó la lectura sucesiva del texto alfabético, portador simbólico de la concepción lineal del tiempo europeo. Para Gruzinski, por tanto, la aparición de la imagen implicó también la entrada al universo indígena de una nueva manera de entender el tiempo y la historia, una historia nueva contada de una manera también nueva, que se vuelve un instrumento de dominación. Para no confundir las imágenes que encontraron en las tierras descubiertas con sus imágenes cristianas, a sus ojos expresión de la verdadera fe, los europeos debieron de construir un discurso de diferencia: las imágenes que adoraban los indígenas fueron pronto calificadas como ídolos, representaciones de los demonios que, como ellos pensaban, los engañaban y corrompían. La necesidad de evangelización, aunada a las nuevas capacidades técnicas que aportaron la imprenta y el grabado, provocó la rápida difusión de estas imágenes en América.

Motivados por un ímpetu religioso arraigado desde la reconquista en la península ibérica, los españoles se dedicaron de esta manera a combatir lo que interpretaban como idolatrías, al sustituir el ídolo pagano por la imagen cristiana (curiosamente, en ese mismo momento, eran las imágenes católicas las que eran rechazadas por los reformados iconoclastas europeos). Según las crónicas de los conquistadores, desde el primer momento del contacto se dedicaron a distribuir imágenes entre sus aliados indígenas. Para ellos, al menos en los primeros encuentros, ambas formas de representación parecían equivalentes: “así pues, el cristianismo fue planteado en términos de imágenes, tanto más fácilmente cuanto que las imágenes cristianas y los ídolos son considerados como entidades en competencia y, en cierta medida, equivalentes”.⁶² Posteriormente las imágenes cristianas revelarían sus efectos corrosivos, pues no podían coexistir ambas: la negación de las imágenes del otro indígena, implicaba su censura y rechazo.⁶³

Lo que me interesa destacar es como Gruzinski observa que ni las poblaciones indígenas se resignaron a recibir pasivamente las nuevas imágenes, ni los europeos se limitaban a imponerlas sin intentar aclarar sus profundos significados, lo que dio pie a interpretaciones propias, y sin duda también a equivocaciones, pues cada quien le atribuía explicaciones distintas.⁶⁴ Por un lado, los

⁶² Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 48

⁶³ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 51.

⁶⁴ En el capítulo anterior se explicó brevemente el concepto de *double mistaken identity*, que Lockhart emplea para nombrar estos equívocos. Seguiremos recurriendo posteriormente a estos términos para explicar estos problemas.

Europeos interpretaron las imágenes de los indígenas insertándolas en sus propias categorías: no las desdeñaron como falsas, sino que las interpretaron como demoníacas, producto de desviaciones que los alejaban de la verdadera fe. Por otro lado, los intentos de los indígenas de incorporar la imagen cristiana a sus panteones prehispánicos fueron condenados tan pronto como los frailes contaron con los medios necesarios. Sin embargo no pudieron evitar una apropiación más sutil, una interpretación de los nuevos símbolos en sus propios términos: “la recepción de las imágenes cristianas en la Nueva España rara vez se confunde con una adhesión apática o un sometimiento pasivo . . . Las poblaciones reaccionan a las imágenes mediante incesantes maniobras de apropiación”.⁶⁵ Esto les permitiría convertirlos en una expresión identitaria, y a la vez en un velado instrumento de resistencia y rebeldía. O como lo expresa Gruzinski, a través de esas estrategias “los indios pudieron pensar después, muy pronto, en domesticar las imágenes y conjurar temporalmente su amenaza”.⁶⁶ Este tema es importante para mi análisis y seguirá siendo abordado en los siguientes capítulos, pues no hay que olvidar que fue en los nuevos complejos conventuales, convertidos en los núcleos de la cristiandad indígena, donde hace su aparición la imagen cristiana.⁶⁷ Finalmente Gruzinski propone que tal como “la invasión de los españoles —‘dioses’ para los indios— provocó así la irrupción de la imagen occidental”,⁶⁸ esta intromisión da inicio a un proceso de occidentalización.

La occidentalización como un proceso que acompañó y condujo la empresa colonial es un tema central que Gruzinski desarrolla a lo largo de su producción académica. Con ello enfatiza la asimetría de las relaciones culturales fruto de la conquista, alejándose de la idea de un encuentro en igualdad: “el hecho de que los mestizajes se inscriban en una fase de expansión europea y en un contexto de colonización impide que se puedan reducir a un fenómeno cultural. Si queremos comprenderlos, no podemos hacer abstracción de sus vínculos con la conquista y la occidentalización a las que acompañan”.⁶⁹ La occidentalización implica “la redefinición de lo imaginario y de lo real en que los indios fueron destinados a expresarse y a subsistir, forzados o fascinados”.⁷⁰ Es una redefinición constante y que se da siempre en una pauta marcada desde

⁶⁵ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 172.

⁶⁶ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 51.

⁶⁷ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 83.

⁶⁸ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 45.

⁶⁹ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 65.

⁷⁰ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 6197.

Europa; por lo tanto los americanos occidentalizados siempre se encontrarán incompletos, en una sensación continua de imperfección. Evidentemente la occidentalización también implica el sometimiento de los pueblos americanos a la hegemonía cultural y económica europea, como se demostró desde el primer momento del contacto, con el “trueque de oro e imposición de imágenes: he ahí ya unidas dos caras de una empresa de dominación dedicada a extenderse por todo el planeta: la occidentalización”.⁷¹

En la línea de los teóricos poscoloniales, Gruzinski propone que el proceso de occidentalización que se da en el siglo XVI en Nueva España es un proceso ambivalente, puesto que “carecía de medios para sus ambiciones, del mismo modo que estaba tejida con intereses y objetivos contradictorios que obstaculizaban de un modo singular los proyectos de integración a la sociedad colonial”.⁷² Las ambigüedades presentes en el proceso de occidentalización dieron lugar a nuevos equívocos, acrecentando los que ya hemos comentado causados por las diferencias culturales y lingüísticas. Si en un principio se toleró veladamente la yuxtaposición de las imágenes cristianas con las imágenes indígenas, cuando hubo los medios necesarios fue imprescindible su sustitución. Así, el proceso de eliminación de las idolatrías impuesto a la imagen prehispánica, se da simultáneamente a la difusión de las nuevas imágenes cristianas, que a ojos de los indígenas eran equivalentes pero totalmente incompatibles para los europeos. Esa ambivalencia en el ejercicio del poder deja espacios para la contestación, pues permitió el surgimiento continuo de “experiencias individuales y colectivas que mezclaron la interpretación con la improvisación y con la copia fascinada, pues si los indios de la Nueva España trataron de conformarse a modelos impuestos, siempre lo hicieron inventando adaptaciones, ‘combinaciones’ (en todos los sentidos de la palabra) que tomaron las formas más diversas”.⁷³

Esto nos lleva a una de las ideas centrales que han inspirado esta tesis: el proceso colonizador-occidentalizador no fue completamente destructivo, pues generó espacios para la creación de nuevas formas culturales y artísticas, mientras los actores implicados buscaban combinar comprensivamente diversos elementos en apariencia incompatibles. Fruto de lo que Gruzinski llama mestizaje surge un nuevo arte, que es reflejo de una cultura preocupada por adaptarse al nuevo

⁷¹ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, 51.

⁷² Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 6183.

⁷³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 6187.

orden establecido por la conquista, mientras intentaba preservar el sentido de un mundo que colapsaba. Ese arte que Gruzinski llama “mestizo” es el resultado de una mezcla de elementos culturales cuyos significados varían respecto a los modelos originales, es una reunión de elementos que se complementan en su intento por interpretar al otro. Para Gruzinski, las primeras formas de esa creación mestiza se dan a manera de una copia mimética de los elementos culturales europeos por manos indígenas, una mimesis que transita de la duplicación exacta a la reproducción creativa. Esa reproducción se ubica justo en el centro de los conflictos *in between*, donde se yuxtaponen intenciones aparentemente contradictorias de colaboración y resistencia, lo cual es coherente con la ambivalencia con la que Bhaba se refiere al fenómeno análogo de *mimicry*.⁷⁴

Esta mimesis identificada en el ámbito artístico tiene efectos ambivalentes: por un lado coloca a los indígenas en una posición de subordinación, pues estaban obligados a reproducir la cultura material occidental y así se insertaban en ese universo técnico y en sus dinámicas económicas, pero también “al tiempo que establecía lazos de dependencia . . . abría un campo para los trabajadores indígenas”.⁷⁵ Por un lado, mientras que en un principio se da un proceso de copia idéntica de los grabados, pinturas o elementos escultóricos traídos desde Europa, el desconocimiento por parte de los indígenas de los estilos y las escuelas europeas se convirtió en fuente de una relativa creatividad, pues no se sentían obligados a apegarse a una tradición artística restrictiva.⁷⁶ Por otro lado, está el intento de interpretar esos elementos culturales bajo sus propios mecanismos, lo que “desencadena una cascada de combinaciones, yuxtaposiciones, amalgamas y encuentros donde tiene lugar el fuego cruzado del mimetismo y los mestizajes”.⁷⁷ No ayudó a este intento de interpretación el hecho de que los elementos artísticos introducidos desde Europa eran demasiado heterogéneos. Esa amalgama de maneras y de estilos engloba el arte español y flamenco, italiano y germánico; desde un periodo histórico medieval hasta el renacentista.⁷⁸

Sin embargo, no debemos pensar que este proceso sólo consistió en la introducción y difusión de estos nuevos modelos artísticos entre los indígenas, pues algo que resalta de aquello que Gruzinski llama arte mestizo es su enorme diversidad. Por un lado los frailes aprendieron las lenguas

⁷⁴ Este concepto se discutirá en el apartado 2.6.

⁷⁵ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 102.

⁷⁶ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 107.

⁷⁷ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 109.

⁷⁸ Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, 114

indígenas y se dedicaron a escribir cantos, psalmodias, etcétera, en estas lenguas americanas, buscando en muchos casos aprovechar las sutiles metáforas que los indígenas utilizaban para referirse a sus antiguas deidades para dar a entender los conceptos de la nueva religión cristiana. Incluso, ayudados posiblemente por escribanos que conocían las convenciones pictográficas de las formas de escritura indígenas, escribieron textos que permitirían ayudar al mutuo entendimiento. Pero Gruzinski se refiere también a los mestizajes en el otro sentido, en cómo el universo occidental irrumpe en los códices escritos aún en el estilo tradicional, durante el siglo XVI principalmente. Un ejemplo son los códices que presentan relaciones de tributos, usados durante el siglo XVI en procesos legales, que aunque fueron “[ejecutados] bajo la dominación colonial se emplearon muy pronto para registrar las transformaciones económicas, comerciales y financieras introducidas por los invasores”.⁷⁹ Una forma en que podríamos ejemplificar este tema desde nuestro caso de estudio es observando los códices coloniales que se escribieron en Huejotzingo en el siglo XVI (seguiré regresando a estos documentos constantemente a lo largo de este trabajo). Así, el llamado *Códice de Huexotzingo* que data probablemente de 1531⁸⁰ contiene el recuento, detallado en escritura pictográfica, de una serie de cargas impositivas que la primera audiencia de Nuño de Guzmán impuso al altépetl de Huejotzingo. En él aparece representado de manera especial un estandarte de la Virgen María con el Niño Jesús realizado en arte plumario (posiblemente la primera representación de este tipo realizada en la Nueva España por manos indígenas), entre una lista de otros objetos de clara procedencia prehispánica. Posteriormente, en el *Códice Chavero de Huexotzingo*, que data de 1578, de nueva cuenta se enlistan una serie de tributos que el altépetl de Huejotzingo entregaba cada año a la corona, esta vez enlistados por año a la manera occidental,⁸¹ también hace aparición la moneda en el modo de escribir pictográfico. Estos dos casos ejemplifican que mientras que las autoridades coloniales permitían que los indígenas llevaran a cabo los registros escritos de la manera en que los habían llevado previamente a la conquista, al mismo tiempo empujaban a que se adaptaran a las nuevas condiciones políticas, económicas e incluso a las nuevas maneras de medir el tiempo.⁸² Para Gruzinski, a la larga estas modificaciones llevan a una disolución del sentido original de estas formas

⁷⁹ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 633.

⁸⁰ Baltazar Brito Guadarrama, “Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un altépetl mesoamericano” (tesis de doctorado, UNAM, 2009), 30.

⁸¹ Brito Guadarrama, “Huexotzingo en el siglo XVI”, 31.

⁸² Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 682.

de expresión, a una pérdida paulatina de los significados originales, pues “antes de destruir un rasgo o de modificarlo, la aculturación puede intervenir de manera más insidiosa, obligando a captarlo desde una perspectiva distinta, a alterar su claridad”.⁸³

2.4.4. La hibridación cultural de Peter Burke

Por otro lado, Peter Burke (Londres, 1937) ha empleado el concepto de hibridación cultural como un término que le permite interpretar desde un punto de vista histórico los procesos de integración cultural que siguen los encuentros entre grupos humanos diversos. El principal caso que estudia y que expone en su libro *Hybrid Renaissance: Culture, Language, Architecture* es precisamente el de la propagación de las ideas del renacimiento desde Italia y el centro de Europa a lo que denomina sus fronteras, y cómo estos procesos transforman las prácticas culturales locales incorporando a ellas nuevas prácticas. Así, para entender los procesos de intercambio cultural resultado del contacto entre diferentes culturas, Burke propone que:

Si bien circulan demasiados términos y conceptos para describir y analizar los procesos objeto de este ensayo, seguimos precisando algunos que reflejen la importancia de la acción humana (como hacen términos del estilo de “apropiación” o “traducción cultural”) y los cambios de los que los agentes no son conscientes (como en el caso de “hibridación” o “creolización”). Ser conscientes de que existen términos alternativos nos ayuda a prevenir la confusión de los conceptos con el mundo que analizamos a través de su uso.⁸⁴

Su estudio busca señalar los resultados de los intercambios, lo que llama procesos de hibridación, en arquitectura, artes visuales, lenguajes, literatura, música, leyes, filosofía y religión de este periodo en Europa central y lo que él considera como los lugares de expansión de la cultura del renacimiento, principalmente en el siglo XVI. Si bien, desde un primer momento reconoce la enorme dificultad que implica dar una definición precisa del término, Burke explica que “roughly speaking, hybridity refers to something new that emerges from the combination of diverse older elements”.⁸⁵ Para él, es preferible hablar de hibridación (*hybridization*) más que de híbrido o hibridez

⁸³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, pos 777.

⁸⁴ Peter Burke, *Hibridismo cultural*. (Madrid: Ediciones Akal, 2010), 112.

⁸⁵ Peter Burke, *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture* (Budapest-Nueva York: Central European University Press, 2016), 1.

(*hybridity*) porque así se hace referencia a un proceso y no a un estado terminado, y por tanto es posible hablar de los efectos de ese proceso más que en términos de presencia o ausencia.⁸⁶

Otro punto en el que Burke ahonda es en la naturaleza de los contactos, pues generalmente los procesos de hibridación cultural son el resultado de encuentros múltiples, nunca únicos, y es “en los momentos inmediatamente posteriores a los encuentros culturales se produce una hibridación especialmente intensa”.⁸⁷ Siguiendo a este autor, en esos contextos de intercambio de ideas es particularmente importante el papel que juegan los mediadores, figuras claramente reconocibles en el caso de estudio que es mi objeto de investigación, que permiten una especie de ‘traducción’ entre las culturas en contacto. Sin embargo, para Burke, estos contactos no siempre conllevan una alteración inmediata y violenta de las formas artísticas. La irrupción de formas externas no transforma inmediatamente la tradición artística de una región; a veces el simple hecho de conocer que existen formas alternativas de representación permite el desarrollo de innovaciones locales.⁸⁸

Sin embargo, desde un primer momento Burke procura señalar también los conflictos que conllevan los procesos de intercambio cultural, en especial cuando se trata de encuentros asimétricos después de una conquista. En esos casos, este autor subraya que aunque los intercambios culturales pueden resultar enriquecedores, muchas veces son también muy costosos para la parte dominada. A pesar de ello, para Burke sigue siendo útil recurrir a un concepto como el de hibridación, pues “to employ terms such as these should not be taken to imply that exchange took place on equal terms: in colonial situations, unequal exchange was the norm. The point is to note that the direction of change was not always one-way”.⁸⁹ Esto sigue la idea de los autores tratados anteriormente: a pesar de encontrarse en una situación de desigualdad, en los procesos de intercambio cultural no sólo las culturas subalternas se ven afectadas, sino que también la cultura del grupo dominante se transforma en el proceso. Por lo anterior, a pesar de los problemas que pueden estar relacionados con los contactos entre diversos grupos humanos, Burke propone que, sin dejar de mirar el conflicto, puede ser útil explorar “las consecuencias no intencionadas que se producen a largo plazo: la mezcla, interpenetración o hibridación de las culturas”.⁹⁰

⁸⁶ Burke, *Hybrid Renaissance*, 2.

⁸⁷ Burke, *Hibridismo cultural*, 113.

⁸⁸ Burke, *Hibridismo cultural*, 75.

⁸⁹ Burke, *Hybrid Renaissance*, 18.

⁹⁰ Burke, *Hibridismo cultural*, 68.

De entre todos los elementos de la cultura que analiza este autor, es interesante para mi análisis el hincapié que hace en los procesos de hibridación en la arquitectura. Según Burke, la arquitectura es una de las expresiones culturales más proclives (comparándola con otras formas de expresión cultural, principalmente artísticas) a afrontar procesos de hibridación cultural por varias razones. En primer lugar señala la importancia que tiene lo que él llama *mecenazgo*.⁹¹ Aunque este autor lo presenta primordialmente en el sentido de una relación entre un benefactor y un arquitecto-artista, creo que este punto se puede entender de una manera menos rígida, que resulte más provechosa para mi investigación. Esto implica que generalmente existen necesidades prácticas o simbólicas por parte de quien o quienes comisionan la obra arquitectónica, que pueden entrar en conflicto con las intenciones de quienes las ejecutan. De esta manera, la hibridación en la arquitectura se genera a través de los acuerdos entre ambos grupos. En segundo lugar, Burke comenta que la forma de trabajo colectiva inherente a la arquitectura, donde se ve reflejado el trabajo de muchas manos y la aportación de ideas de diversos actores durante el proceso de ejecución, es un catalizador más para este proceso.⁹² Finalmente, el tercer factor a tener en cuenta es la necesidad por parte de la arquitectura de responder a las necesidades locales.⁹³ Aunque se llegaran a utilizar modelos arquitectónicos importados de otros lugares, las condiciones climáticas diversas o la disposición de materiales diferentes son elementos que tienden a dar un carácter local a la arquitectura.

Por otro lado, contrario a una visión fundamentada en el academicismo, que buscaba reconocer una sucesión de estilos artísticos correlacionados a una sucesión de períodos históricos, Burke propone escuchar a los propios arquitectos o tratadistas del renacimiento (su principal caso de estudio en este aspecto) para quienes “las mezclas” no representan necesariamente una contradicción. Así, evoca por ejemplo al pintor neerlandés del siglo XVI Vredeman de Vries, quien hizo de la arquitectura el principal protagonista de su obra pictórica, y que declaraba que “the classical rules could be broken so as ‘to accommodate art to the situation and the needs of the country’ (*accommoder l’art à la situation et nécessité du pays*)”.⁹⁴ Otro ejemplo que cita este autor es el de la catedral de Milán, comenzada en 1385 pero cuya fachada, diseñada en 1646 (sería construida hasta el

⁹¹ Burke, *Hybrid Renaissance*, 54.

⁹² Burke, *Hybrid Renaissance*, 54.

⁹³ Burke, *Hybrid Renaissance*, 55.

⁹⁴ Burke, *Hybrid Renaissance*, 73.

siglo XIX), fue descrita por el arquitecto que la proyectó como “composto d’architettura mista di romana e di gotica”.⁹⁵ Sobre este mismo edificio, Burke alude a cómo el propio Bramante no veía problema en que su fachada se diseñara “in conformity with the rest of the building (conformità con il resto del edificio)”.⁹⁶ Por ello, el caso de la catedral de Milán es para Burke un evocador ejemplo de cómo, la mezcla de estilos no siempre se ha considerado como algo condenable; por el contrario, cabría preguntarse si no se trata de un efecto de una forma moderna de entender los estilos arquitectónicos.

Finalmente, Burke trata de hacer una crítica al concepto de hibridación, puesto que desde su óptica es un concepto polémico, que plantea problemas tanto como los resuelve. Aunque a Burke le atrae la flexibilidad del concepto, que permite escapar de ciertos problemas que conllevan los términos que ya hemos revisado —señala que “thanks in part to its flexibility, the concept of hybridization offers scholars the opportunity of a fresh approach to one of the central problems in the study of history, the problem of the relation between change and continuity”⁹⁷— también esa misma flexibilidad puede llevar consigo el problema de la imprecisión teórica que muchos críticos a este concepto han señalado. Esta imprecisión lleva a que cada autor entienda algo diferente cuando habla de este concepto, por lo que Burke señala que siempre es importante entender quién, cuándo, desde dónde y por qué está usando un término que puede abarcar varios significados.⁹⁸

2.5. Una discusión abierta. Crítica al concepto de hibridación (Antítesis)

Antes de concluir, es necesario hablar de los problemas que pueden surgir a partir del uso del término hibridación. Reconozco que es un término polémico que ha atraído la atención de investigadores en diversas áreas del conocimiento a la vez que ha dado pie a debates sobre su capacidad para liberar los fenómenos de encuentro cultural de los problemas que supuestamente se propone denunciar. Después de todo, el propio García Canclini admite que “hoy se ha vuelto más evidente el sentido contradictorio de las mezclas interculturales”.⁹⁹ No sólo eso, sino que también

⁹⁵ “Compuesto de arquitectura mixta romana y gótica”. Cita en italiano en el texto de Burke, traducción mía. Ver Burke, *Hybrid Renaissance*, 76.

⁹⁶ Burke, *Hybrid Renaissance*, 200.

⁹⁷ Burke, *Hybrid Renaissance*, 5.

⁹⁸ Burke, *Hybrid Renaissance*, 24.

⁹⁹ García Canclini, *Culturas híbridas*, viii.

existe un extenso debate sobre qué dirección deben tomar los estudios sobre hibridación entre quienes sí aceptan utilizar este término.

Por un lado, es evidente que el peligro de importar términos de otras disciplinas como la biología es que se hace difícil hacerlo sin importar también sus connotaciones más perniciosas. En el caso de hibridación (aunque no se encuentra excesivamente ideologizado, como ocurre en el caso de mestizaje¹⁰⁰), existe la noción de que lo híbrido es infecundo, que es inherentemente defectuoso o fallido. Respecto a ello, García Canclini cuestiona que esta noción “se trata de la prolongación de una creencia del siglo XIX, cuando la hibridación era considerada con desconfianza al suponer que perjudicaría el desarrollo social”.¹⁰¹ Aunque Canclini trata de prevenirnos de no quedar cautivos en el origen biológico del término, esa asociación no es fácil de superar. Quizás más recientemente la diseminación que ha tenido su uso nos ayuda a equilibrar esa connotación negativa, como una manera de reconocer las ventajas del carácter mezclado de lo que producimos material y simbólicamente (en este sentido un ejemplo llamativo es el reciente éxito del automóvil híbrido).

Otras críticas argumentan que la amplia flexibilidad del concepto de hibridación, su aparente omnipresencia, ha banalizado su posible utilidad. O como observa Kraidy, “since all culture is always hybrid, this argument goes, then hybridity is conceptually disposable”.¹⁰² Los problemas que señalan estos críticos subrayan los significados polémicos y por tanto en apariencia ambiguos del término. Sin embargo el mismo Kraidy señala que “they merely describe hybridity’s controversial status, and stop short of engaging it as a problematic. After all, if hybridity is pervasive, as most scholars of culture seem to agree, then we do need to name hybridity and develop contextual tools to tackle its vexing ambiguity”.¹⁰³ Como existen tantos casos en los que podemos observar fenómenos de interacciones transculturales, es hasta cierto punto un lugar común la idea de que, como todas las culturas son híbridas, el término carece de un valor analítico. Para solventar ese problema, Kraidy señala “the importance of grounding hybridity contextually and theoretically, utilizing it tactically in individual projects and strategically in communication theory at large”.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Cornejo Polar, “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas”, 867.

¹⁰¹ García Canclini, *Culturas híbridas*, iv.

¹⁰² Kraidy, “Hybridity in Cultural Globalization”, 322.

¹⁰³ Kraidy, 323.

¹⁰⁴ Kraidy, 323.

Por otro lado, la capacidad del concepto de hibridación para desafiar las nociones esencialistas de la cultura ha sido frecuentemente cuestionada. Sobre todo lo que se critica es que aparentemente lleva implícita la idea de una original pureza de las culturas en un momento previo a la interacción cultural. La paradoja es que precisamente con el concepto de hibridación lo que se intenta cuestionar es el esencialismo que representan las purezas. En ese sentido, Vanessa Guignery exhorta a que “hybridity therefore has to defend its ground as an active, dynamic process of interactions between relational cultures . . . The concept therefore demands that one should repeatedly question and challenge its critical significance, to try and validate it anew, by demonstrating why it still matters”.¹⁰⁵ Incluso Bhabha se ha dado cuenta de que el término de hibridación cultural ha sido incorporado a los discursos hegemónicos de las élites globales con el fin de neutralizar la diferencia: “the hostile takeover of hybridity by the discourse of neoliberal globalistas is a case in point. Hybridity, in our global moment, has become a ubiquitous form of cultural universalism, the proper name of a homogenising pluralism”.¹⁰⁶ Bhabha recuerda que *cultural hybridity* fue concebido como un discurso que reclama el empoderamiento de las minorías al evidenciar las formas de agencia y adhesión a ciertas formas de expresión que muchas veces escapan de la mirada de las estructuras hegemónicas de poder, y que “for hybridity, empowerment is about the achievement of agency and authority, rather than the fulfilment of the ‘authenticity’ of identity—however mixed, however ‘multi’, however interjective or intercultural”.¹⁰⁷

Considerando todas estas posturas, podemos encontrar una validez teórica en el concepto de hibridación cultural siempre y cuando esté correctamente definido y contextualizado según el caso de estudio. Lo que el concepto significa puede variar entre diferentes contextos, y eso genera diferentes formas de hibridación. En la siguiente sección de este capítulo me propongo delimitar la manera en que será abordado este término para evadir las dificultades aquí expuestas y potencializar sus posibilidades analíticas desde el enfoque que estoy buscando.

¹⁰⁵ Vanessa Guignery, “Hybridity, Why it Still Matters”, en *Hybridity: Forms and Figures in Literature and the Visual Arts*, eds. Vanessa Guignery, Catherine Pessoa-Miquel y François Specq (Newcastle, Reino Unido: Cambridge Scholars, 2011), 6.

¹⁰⁶ Homi K. Bhabha, “Foreword” en *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, eds. Pnina Werbner y Tariq Modood (Londres: Zed Books, 2015), x.

¹⁰⁷ Bhabha, “Foreword”, xii.

2.6. Expresiones arquitectónicas de la hibridación cultural

Una de las premisas con las que inicié esta investigación es que la terminología utilizada para describir un fenómeno también termina por darle estructura y sentido. Es decir, los conceptos utilizados para describir los fenómenos también condicionan la forma en que los entendemos. Visto así, una propuesta teórica que permita caracterizar con mayor precisión los particulares procesos que dieron lugar a la arquitectura del siglo XVI no es una tarea sencilla. Por ello a continuación expondré las conclusiones a las que me ha llevado la disertación desarrollada en este capítulo. Desde mi punto de vista ha sido productivo abrir la discusión sobre la arquitectura del periodo colonial al concepto de hibridación y todo lo que conlleva. Considero que la perspectiva que he iniciado desde este marco teórico me permitirá dar a mi investigación un enfoque particular, dirigiendo la mirada a temas que no han tenido, a mi juicio, la atención necesaria. Como planteo en los problemas de investigación, la participación de los indígenas en los procesos de construcción de estos complejos conventuales es comúnmente menospreciada, casi siempre relegada a un papel subalterno al de los europeos. Esta manera de concebir los procesos de intercambio cultural está condicionada por el discurso colonial al que hice referencia anteriormente, que impide, en muchos casos, comenzar este tipo de estudios desde una posición neutral. Reconocerlo ha sido el primer paso para buscar una manera alternativa de superar estos problemas.

Sin embargo, he procurado también estar consciente de los peligros intrínsecos a la idea de hibridación. Uno de los principales, como se ha visto, es la extremada flexibilidad del término tiende a convertirlo en lo que Burke llama un *umbrella term*,¹⁰⁸ capaz de abarcar una gran variedad de significados. Apoyándome en la disertación desarrollada en este capítulo me es posible proponer que el concepto de hibridación es útil para rechazar los modelos de estudio de la historia de la arquitectura centrados en narrativas eurocéntricas. Fijando mi postura, entiendo la hibridación cultural como una práctica que está en constante negociación, construida a través de acuerdos de carácter político, social y cultural, y donde las relaciones de poder son asimétricas. Ahora entiendo que sería incorrecto hablar de una “arquitectura híbrida”, como lo hice en las primeras etapas de esta investigación, pues no pretendo describir una definición estilística más, sino entender la hibridación cultural como el proceso de intercambio cultural en el que estas obras fueron construidas, buscando

¹⁰⁸ Burke, *Hybrid Renaissance*, 199.

con ello enfatizar su enorme complejidad y multidireccionalidad. La arquitectura de los complejos conventuales es, por tanto, el resultado material de ese proceso. Dejado en claro lo anterior, a continuación explicaré cuáles son los principales términos con que se han caracterizado los procesos de hibridación cultural, que serán utilizados como las principales herramientas de análisis para el desarrollo del resto de mi investigación.

Uno de los principales problemas de investigación que plantea el estudio de la arquitectura del siglo XVI es el de la aparente imperfección de estos edificios si se los compara con sus modelos europeos, sobre todo en los contextos de intensos intercambios culturales que se propiciaban en las comunidades indígenas que me propuse estudiar. Desde ese enfoque, estos edificios presentan una singular mezcla de apego y distanciamiento respecto a los modelos que representan sus pares europeos. Es un problema central, pues pone en consideración el tema de la autoría de estas obras. Como se vio en el capítulo anterior, ha sido común que esta condición sea interpretada como una consecuencia del desconocimiento por parte de sus constructores —indígenas, presumiblemente— de estos cánones. Sin embargo considero que esto podría suponer una particular manera de apropiación de dichos modelos, consecuencia de un deseo creativo por parte de los constructores de modificarlos, ajustándolos a sus propias necesidades y anhelos. Bhabha ha tratado de explicar fenómenos similares, en que el sistema colonial fomenta que el subalterno adopte la cultura del colonizador a la vez que determina que a pesar de asemejarse al colonizador nunca llegará realmente a pertenecer al grupo hegemónico. Para describir este tipo de relación, este autor propone el concepto de *mimicry* (mímesis o mimetismo). Para Bhabha, *mimicry* es la respuesta a la imposición de la cultura hegemónica, pues el subalterno la recrea sin llegar del todo a duplicarla, apropiándose de ella en el proceso. Esto se vuelve un proceso ambivalente en el que “the ambivalence of mimicry—almost but not quite—suggests that the fetishized colonial culture is potentially and strategically an insurgent counter-appeal”.¹⁰⁹ La famosa definición de Bhabha “almost the same but not quite” es determinante para entender el proceso de *mimicry*. Esta visión me permite abordar desde una nueva perspectiva el tema de cómo se reprodujeron las formas, los espacios y tecnologías europeas empleadas en la construcción de estos edificios. Como explicaré en los capítulos siguientes, los constructores buscaron la manera más práctica de construir estas obras, empleando los

¹⁰⁹ Kraidy, “Hybridity in Cultural Globalization”, 320.

conocimientos constructivos que parecían más adecuados, ya fuera por su mejor desempeño estructural, o porque eran las técnicas que más personas conocían, pero con un aparente desapego respecto a su origen. Es por ello que la aparente imperfección de estos edificios desestabiliza el discurso colonial, porque cuestiona la supuesta superioridad de unos saberes sobre otros. Para desarrollar esta investigación me centraré en dos premisas.

Por un lado, desde el punto de vista del empleo de sistemas constructivos, será importante entender cómo se logró la compatibilidad de las diversas tecnologías que aportaron ambos grupos, de tal modo que se desarrollaron lo que llamaré técnicas de construcción mixtas. En ellas se incorporaron saberes que tenían su origen tanto en Mesoamérica como en Europa, que después de haber pasado por un proceso de adaptación, no exento de tropiezos, encontraron su integración en estos edificios. Esto permite suponer que los constructores indígenas, en colaboración con trabajadores europeos, perfeccionaron las técnicas constructivas y aprendieron a reproducir los modelos del Otro, los cuales aplicaron en la construcción de los complejos conventuales. Parece haberse hecho un uso bastante práctico de las tecnologías disponibles, optando por un pragmatismo que permitió amalgamar saberes de diversos orígenes; este tema se detalla en el capítulo 5. Los actores implicados en la construcción pronto comenzaron a experimentar con los conocimientos adquiridos, transformándolos creativamente en sus propios términos. En este punto es necesario dar una perspectiva histórica: las obras que vemos hoy en día son, en gran parte, la última etapa constructiva, resultado de la experimentación con varias previas. Por ello no podemos considerar que la falta de conocimientos fue un factor importante que condicionó el devenir de estas obras. Por el contrario, parece ser que son resultado de una consciente economización de recursos económicos y humanos que sólo un conocimiento pleno de lo que se estaba haciendo podría otorgar.

Por otro lado, desde el punto de vista formal y funcional, la interpretación que propongo demuestra también una participación más equitativa en el momento del diseño. Si los espacios que se construyeron son distintos a los europeos, y daban cabida a ceremonias que no se veían en el viejo mundo, cabe suponer que su concepción no se debe sólo a las concesiones de unos pocos, sino a la participación de grupos de personas muy diversos, cada uno intentando imprimir en ellos sus propios intereses. Como desarrollaré en el capítulo 6, mi lectura es que la elección de las formas utilizadas en la obra arquitectónica representa un espacio en que los indígenas cuestionaban tanto a

la nueva autoridad que los gobernaba, como también sus propias y antiguas tradiciones. En un momento en que los individuos percibían que la conquista desencadenó la desestabilización de su mundo, volviéndolo un entorno sujeto a una constante transformación, la arquitectura se vuelve una herramienta para renegociar sus también cambiantes identidades. Esto significa que la arquitectura que estoy analizando, más allá de sus condiciones espaciales físicas, se vuelve un espacio simbólico donde tienen lugar negociaciones culturales y de poder. Esto es así porque allí los individuos encuentran espacios de enunciación donde es posible encontrar equivalencias dentro de las diferencias. Bhabha llama a esta herramienta el tercer espacio de enunciación (*third space of enunciation*), donde el proceso de hibridación cultural ocurre. De forma análoga, los espacios de enunciación, tal como los defino, constituyen espacios físicos que dan cabida a nuevas prácticas en los que se negocian constantemente las nuevas identidades, así como las relaciones de poder. Desde mi punto de vista, la arquitectura como un espacio de enunciación conlleva un elemento performativo y creativo, idea que desarrollaré en los siguientes capítulos.

Otro concepto importante para mi investigación entre los que determinan la hibridación cultural es su carácter ambivalente. Con ello buscaré resaltar tanto la interacción de diversos autores implicados en la construcción de esta arquitectura, como la bidireccionalidad de los intercambios de conocimientos. En lo que respecta a esta arquitectura, esta ambivalencia está cimentada en su origen polisémico, resaltando la interacción de muy diversos agentes. Esta doble agenda no tenía que caer necesariamente en contradicción; a veces los objetivos eran compartidos de igual manera por los frailes y por la comunidad indígena. Aunque es posible que estos procesos de hibridación cultural manifestados en la arquitectura se llegaran a usar para encubrir pequeños actos de resistencia a la cristianización, es importante resaltar que ese no es siempre el objetivo. Las integraciones formales no siempre desestabilizan el gran discurso, sino que interactúan con él.

En síntesis, creo que el uso del concepto de hibridación cultural resulta relevante al plantear los problemas inherentes al estudio de la arquitectura indígena del periodo colonial en México. Sin embargo, es necesario usarlo de manera matizada, de tal manera que sea posible superar la imprecisión conceptual que le otorga su flexibilidad. Como una forma de abordar este problema utilizaré algunas de las estrategias de análisis asociadas al término, pero prescindiré de su uso como un atributo de la arquitectura *per se*. Considero que con la terminología que he planteado será posible

explicar cómo se transmitieron conocimientos arquitectónicos de manera bidireccional entre europeos e indígenas, la continuidad y el cambio de las prácticas constructivas, y cómo la arquitectura perpetuó, renovó y generó nuevos significados. Al repensar la posible fuente de las soluciones espaciales, técnicas constructivas, y motivos escultóricos o pictóricos, será posible entender los mecanismos que provocaron la aparición de una arquitectura tan particular a ese momento histórico.

Capítulo 3

Contexto histórico de Huejotzingo

En el presente capítulo y en el próximo explicaré el contexto histórico de los complejos conventuales que conforman mi corpus de estudio. El objetivo es relacionar el desarrollo social y político de Huejotzingo y Tzintzuntzan durante el siglo XVI con los procesos constructivos de ambos complejos conventuales. Comenzaré por describir brevemente los antecedentes prehispánicos de ambas poblaciones, con una doble finalidad. Por un lado, buscaré entender la situación de ambos pueblos al momento de la llegada de los europeos, y por ende comprender qué los llevó a actuar como lo hicieron durante el proceso de conquista, principalmente a aliarse con los españoles y adoptar el cristianismo desde una etapa muy temprana. Por otro buscaré con esto comprender cómo se conformaron sus identidades locales al integrar a las historias sobre sus orígenes la nueva religión cristiana, situación que como veremos es crucial para comprender sus motivaciones al momento de construir los complejos conventuales. Posteriormente, revisaré la historia de ambos pueblos durante el periodo colonial, principalmente durante el primer siglo posterior a la conquista, que es la etapa en la que se realizaron las más importantes labores constructivas en ambos complejos; además, considero que durante este periodo se dieron las circunstancias que favorecieron una mayor implicación indígena en la edificación de los complejos conventuales. Como veremos, al ser el centro físico y simbólico de las nuevas comunidades indígenas cristianas, la historia de ambos pueblos está entrelazada con la de los complejos conventuales, y por lo tanto este recorrido permitirá entender qué papel jugó la construcción de éstos en las luchas políticas que ambos pueblos dirimieron en ese caótico siglo XVI. En este capítulo desarrollaré este trabajo para el caso de Huejotzingo y en el próximo seguiré el mismo recorrido para el caso de Tzintzuntzan.

3.1. Antecedentes prehispánicos

Los dos complejos conventuales que son el objeto de estudio de esta investigación se encuentran ubicados en dos regiones diferentes y pertenecen a dos culturas indígenas muy distintas. Huejotzingo era a principios del siglo XVI una comunidad predominantemente de habla nahua, organizada políticamente como un *altépetl*, la cual era la forma de organización característica entre los nahuas. Por lo tanto, en este apartado me propongo entender cómo se conformaba esta forma de organización desde el periodo prehispánico, para posteriormente enfocarnos en su continuidad durante el periodo colonial y en cómo influyó en la creación del complejo conventual en Huejotzingo.

3.1.1. Huejotzingo: un *altépetl* prehispánico

Para comenzar esta sección, será importante entender la importancia del concepto de *altépetl* entre los indígenas del siglo XVI, pues como veremos más adelante, el desarrollo constructivo del complejo conventual de Huejotzingo¹ está íntegramente ligado al devenir del propio *altépetl*² durante el periodo novohispano. James Lockhart lo define como un estado étnico, que era la base sobre la cual, principalmente los grupos nahuas y los pueblos influenciados por ellos, habían organizado la región central de Mesoamérica antes de la llegada de los europeos.³ Era una entidad política independiente, en cierto modo similar a una ciudad-estado en el sentido de que estaba constituida por un núcleo poblacional más densamente poblado que su entorno, que controlaba el territorio que lo rodeaba y a su vez explotaba sus recursos.⁴

La palabra *altépetl* es un difrasismo, es decir, la asociación metafórica de dos conceptos que dan lugar a un tercero con un nuevo significado. Lockhart explica que la palabra “es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, ‘el(las) agua(s), la(s) montaña(s)’, y por tanto se refiere en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas

¹ A partir de aquí con fines de desarrollar un discurso más claro, en lo que resta de esta tesis unificaré la ortografía al uso actual de Huejotzingo y huejotzincas cuando me refiera a sus habitantes. Sin embargo se respetará la ortografía utilizada en las fuentes citadas, cuyas principales variantes son Huexotzingo y Huexotzinco, aunque no son las únicas.

² Aunque *altepetl* es una palabra de origen náhuatl, a partir de este momento se utilizará la forma castellanizada *altépetl*, siguiendo el modelo usado por James Lockhart en *Los nahuas después de la conquista*.

³ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 27.

⁴ Federico Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México* (México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 2011), 24.

que tiene el dominio de un determinado territorio”.⁵ La asociación de estos dos conceptos tiene una profunda carga de significados, pues como lo explica Federico Navarrete, “el concepto *altépetl* hace alusión directa a dos elementos esenciales para cualquier entidad política mesoamericana: el cerro sagrado que era considerado el lugar de residencia de la deidad patrona, y muchas veces de los antepasados, y el manantial, u otra fuente de agua, que permitía la subsistencia física y agrícola de sus pobladores”.⁶ Esto nos permite entender el profundo sentido cultural del término, que interconecta los ámbitos social, material y simbólico. Asimismo el concepto tiene una marcada dimensión política, bien comprendida desde el siglo XVI, por lo que Alonso de Molina lo tradujo como “pueblo o rey”.⁷ Es decir, estaba implícito que existía un pacto entre el grupo gobernante y la población del *altépetl*. El gobernante, llamado *tlatoani*, basaba su legitimidad tanto en el reconocimiento de los *tlatoani* de otros *altépetl* como en su pertenencia a un linaje reconocido, generalmente reivindicando un origen que relacionaba linajes toltecas y chichimecas.⁸

Aunque el *altépetl* es una especie de microestado que aglutina personas con un cierto sentido de pertenencia étnica, y por lo tanto reivindica una identidad compartida, no eran entidades homogéneas. Al contrario, estaban conformados por subunidades con identidad propia que a través de sus historias creaban sus lazos de adscripción al *altépetl*. Esas subunidades que lo constituyen, y que según Lockhart estaban organizadas de una forma celular o modular, son “partes relativamente separadas y autónomas, que constituían el todo, cuya unidad consistía en el número y la disposición de esas partes, su relación idéntica con respecto a un punto de referencia común, y su rotación ordenada y cíclica”.⁹ Dependiendo de la región, estas subunidades podían recibir el nombre de *calpulli* o *tlaxilacalli*.¹⁰ A cada *calpulli* le correspondía una parte del territorio común para el aprovechamiento y la explotación de sus recursos y de esta manera constituía de cierta manera un microcosmos del *altépetl*.

⁵ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 27.

⁶ Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 25.

⁷ Baltazar Brito Guadarrama, “Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un *altépetl* mesoamericano” (tesis de doctorado, UNAM, 2009), 14.

⁸ Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 25-26.

⁹ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 29.

¹⁰ Para el caso de Huejotzingo parece predominar el uso del término *Calpulli*, por lo que a partir de aquí se usará este término. En otros textos también puede encontrarse la variante *Calpolli*, pero se trata del mismo concepto.

Además de contar con un *tlatoani* como su gobernante y de organizarse en torno a los *calpulli* como sus partes constitutivas, existían tres elementos simbólicos más que daban unidad al altépetl: el territorio, una tradición histórica y un dios tutelar. Estos tres elementos estaban estrechamente interrelacionados: la existencia de cada altépetl dependía del control de un territorio para asegurar su autonomía económica y por lo tanto política. Éste era un territorio construido socialmente por medio de historias a través de las cuales cada uno de los altépetl narraba cómo se instaló en él, cómo se volvió independiente y cómo defendió su autonomía frente a sus enemigos y rivales. A través de lo que narraban en esas historias los habitantes “establecían un profundo vínculo simbólico y religioso entre éste [el territorio] y la población, el gobierno y el dios patrono de la entidad política”.

¹¹ Por lo tanto, esa tradición histórica era central para dar coherencia a la relación simbólica entre los componentes culturales del altépetl hasta ahora mencionados. En general, en la mayoría de ellos existía la tradición de haber sido establecidos por migrantes, en su mayor parte refugiados de la destrucción de la mítica ciudad de Tula y de pueblos nómadas (genéricamente llamados chichimecas) del norte.¹² Según sus historias, en estas migraciones estaban acompañados y guiados por su dios tutelar, al cual se consagraba el templo principal una vez asentados en el territorio. Por lo tanto en ese espacio sagrado ubicado en el núcleo central del altépetl se vinculaban directamente estos tres elementos: era el punto en que se relacionaban el territorio y las tradiciones históricas encarnadas en la deidad tutelar. Por ello Navarrete señala que “este templo era considerado el centro del cosmos y como tal constituía un axis-mundi, un eje cósmico ritual por medio del cual los hombres podían comunicarse con otros niveles del mundo, como el cielo y el inframundo”.¹³ Y finalmente, la asociación espacial del templo principal con un mercado o tianguis central constituía el símbolo de su soberanía y de su poder económico.¹⁴ Como podemos ver, era importante marcar en el paisaje las señas de identidad del altépetl.

Si bien, como se ha dicho hasta aquí, el altépetl era la entidad política predominante en el momento previo a la llegada de los europeos a América, el establecimiento del sistema colonial no los eliminó, sino que su modelo siguió vigente después de la conquista. No solo eso, sino que según Lockhart, “todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo

¹¹ Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 26.

¹² Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 29.

¹³ Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 27.

¹⁴ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 29-30.

XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones administrativas iniciales, fue sólidamente construido sobre altépetl individuales ya existentes”.¹⁵

3.1.2. La migración de los huejotzincas

Como se ha explicado, parte central de la construcción de las identidades sociales en los altépetl nahuas del siglo XVI es la tradición de haberse originado a partir de un grupo (multiétnico en muchos casos) que compartió la historia común de una migración. Por ello, aunque no es un tema central en la discusión sobre la arquitectura que estoy desarrollando, me parece importante que exista una descripción, aunque sea breve, de estas tradiciones históricas porque marcan el punto de origen de la historicidad de este altépetl y por lo tanto condicionan su desarrollo aun en el siglo XVI, ya en el momento del desarrollo constructivo del complejo conventual. Al igual que los grupos nahuas asentados en el valle de México, los del valle de Puebla-Tlaxcala se consideraban descendientes de los chichimecas emigrados de Chicomoztoc.¹⁶ Los huejotzincas pertenecieron al conjunto teochichimeca dentro del grupo denominado acolhua, que aunque hablaban principalmente la lengua náhuatl, eran probablemente un grupo multiétnico y plurilingüístico.¹⁷ Según Dyckerhoff, una consecuencia de estos movimientos migratorios fue la composición diversa de las unidades políticas que estos grupos conformaron, una vez que se establecieron en los valles del centro de México,¹⁸ esto permite en muchos casos explicar la organización celular del altépetl, pues muchos de sus *calpulli* constituyentes reivindicaban su procedencia como uno de los grupos originales presentes desde el momento de la migración.

Si bien carecemos de un documento producido en el propio altépetl de Huejotzingo que narre esta parte de su historia, la tradición común de los pueblos nahuas permite ubicar a los huejotzincas en los documentos pertenecientes a otros altépetl. Podemos encontrar alusiones a ellos en varios de los códices mexicas. En los códices *Boturini*, *Aubin* y *Azcatitlan* los huejotzincas son uno de ocho grupos (los demás son chalcas, chichimecas, cuitlahuacas, malinalcas, matlatzincas,

¹⁵ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 28.

¹⁶ Ursula Dyckerhoff, “La época prehispánica” en *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México 1520-1650* (México: FCE., 1988), 18.

¹⁷ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 35-36.

¹⁸ Dyckerhoff, “La época prehispánica”, 18.

tepanecas y xochimilcas; ver figs. 1 y 2)¹⁹ que salieron del lugar de origen llamado en estos documentos *Colhuacan*, en los dos últimos incluso se indica que los huejotzincas fueron los primeros en salir en el año 1 *tecpatl*.²⁰ En el *Codex Mexicanus* sólo se menciona que los huejotzincas eran uno de los grupos que habitaban en las siete cuevas del lugar de origen, en este caso llamado *Aztlán*.²¹

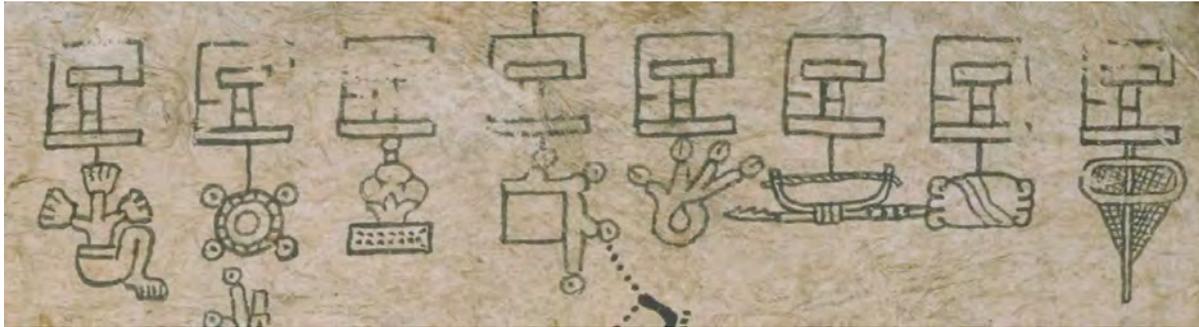


Fig. 1. Detalle del *Códice Boturini*. Glifos de los ocho grupos que salieron de *Colhuacan*. El primero desde la izquierda corresponde a Huejotzingo.



Fig. 2. Detalle del *Códice Azcatitlan*. Glifos de los ocho grupos que salieron de *Colhuacan*. El orden es inverso al *Códice Boturini*, por lo tanto el glifo de Huejotzingo es el de la derecha.

Aunque no pertenece a la tradición mexicana sino a la tezcocana, otra fuente importante sobre el origen del altépetl de Huejotzingo es el *Códice Xolotl*.²² En la lámina 3 de este documento está representada la escena de la fundación de Huejotzingo (ver fig. 3) que, según Brito Guadarrama, por la importancia que puede tener su interpretación simbólica es tan relevante como la lámina 1 del *Códice Mendocino* en la que se representa la fundación de México-Tenochtitlán.²³ Con base en el

¹⁹ Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 101.

²⁰ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 44-46.

²¹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 46.

²² El *Códice Xolotl* es un documento cuya datación es difícil de precisar. El rango de fechas según el estudio de Marc Thouvenot consultado en http://thouvenotmarc.com/textos/codice_xolotl.html sería entre 1429 (última fecha mencionada en el documento) y 1608 (fecha en la que sería consultado por Alva Ixtlilxochitl). James Lockhart da por buena la datación de Scharlau, quien propone que su fecha de creación no puede ser posterior a 1548 (*Los nahuas después de la conquista*: 479n).

²³ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 57.

análisis de Brito Guadarrama sobre este documento me interesa retomar varios conceptos que serán de utilidad para entender cómo los huejotzincas pudieron haber dado sentido al territorio que habitaban y en cierta medida a los espacios construidos. Lo primero que es importante es la presencia de elementos del paisaje que delimitan el territorio del altépetl, como son los montes Tlaloc, Tepetlapan (Telapón), Iztaccíhuatl y Popocatépetl así como los ríos Atoyac y Nexapa.²⁴ La disposición de estos elementos podría sugerir una orientación oriente-poniente de la imagen. Las cuatro figuras humanas representan posiblemente a los cuatro tlatoque que fundaron el altépetl: portan el arco y la flecha que han sido reconocidos como los símbolos chichimecas y tienen frente a su boca la vírgula de la palabra,²⁵ mientras que los dos topoglifos son Xaltepetlapan arriba (*Xaltepetlapanoztōc*) y Huejotzingo abajo.²⁶

Estos personajes y elementos del paisaje no sólo representan el hecho concreto de la fundación del altépetl, sino que están cargados de un fuerte valor simbólico. En primer lugar, el agua y los montes son los componentes del difrasismo del término altépetl, con todo lo que ello representa. Las cuatro figuras humanas forman un cosmograma, pues señalan cada uno de los rumbos del universo, conformando un quincunce,²⁷ mientras que se complementan con los topoglifos que conforman el *axis-mundi* de Huejotzingo, que además representan el quinto rumbo (arriba-abajo).²⁸ A su vez, una de las figuras está representada portando un bulto, lo que indicaría que es un *teomama*, portador de Camaxtli, la deidad del Huejotzingo prehispánico, que de esta manera se hace presente en la fundación del altépetl. Finalmente, la presencia de los topoglifos de los dos calpulli de Huejotzingo y Xaltepetlapan puede indicar, según Brito Guadarrama, que “el señorío tuvo una fundación y organización política dual . . . lo que puede tener relación con el concepto de dualidad expresado en el binomio águila-jaguar de origen muy antiguo, o tal vez el de masculino-femenino característico de Mesoamérica”.²⁹

²⁴ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 60.

²⁵ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 61.

²⁶ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 62.

²⁷ Cabe señalar que esta disposición, a la que Diana Magaloni describe como el “cosmograma espacio-temporal que es la imagen del universo: una superficie horizontal con cuatro regiones cardinales, flotando en medio de las aguas primordiales” tiene una gran importancia simbólica para los nahuas, tanto en épocas prehispánicas como en sus formas de representación posteriores a la conquista. Magaloni Kerpel, Diana, “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 25, no. 82 (2003): 5.

²⁸ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 62-64.

²⁹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 64.



Fig. 3. Detalle de la lámina 3 del *Códice Xólotl*.

En síntesis, la tradición histórica de remontar el origen del altépetl a una migración nos lleva a reconocer cómo las identidades colectivas de los huejotzincas se conformaron a partir de la adición de varios rasgos identitarios. En este caso hablamos principalmente de un grupo de origen chichimeca que se trasladó al valle de Puebla-Tlaxcala y cuya nobleza emparentó su linaje con la nobleza cholulteca de origen tolteca, lo que contribuyó a legitimarla.³⁰ O como afirma Florine Asselbergs, “the road from Chicomoztoc to Cholula not only represents movement and migration, it also describes a process of transformation”.³¹ Por otro lado Federico Navarrete comenta cómo, al hablar del origen del altépetl de Texcoco (también acolhua-chichimecas y por lo tanto emparentados con los huejotzincas), Alva Ixtlilxóchitl “exalta paralelamente el bravío origen chichimeca de la dinastía de Xólotl, el lustre tolteca que ésta recibió por medio de los intercambios ceremoniales que realizó con Colhuacan, Chalco y Mexico-Tenochtitlan y el cristianismo que adoptó en el siglo XVI”.

³⁰ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 55.

³¹ Florine Asselbergs, “A Claim to Rulership. Presentation Strategies in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2” en *Cave, City and Eagle’s Nest. An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No. 2*, eds. David Carrasco y Scott Sessions (Albuquerque: University of Mexico Press, 2007), 125.

³² Como podemos ver, en el siglo XVI todas estas cargas identitarias se conservaban, y no eran mutuamente excluyentes con la nueva identidad cristiana que los altépetl del centro de México estaban adoptando, sino que por el contrario, lo que veremos es un proceso de combinación de estas identidades.

3.1.3. Huejotzingo hasta principios del siglo XVI

Una vez asentado en su territorio en las faldas del volcán Iztaccíhuatl, el altépetl de Huejotzingo se organizó en torno a cuatro cabeceras que dominaban sobre todos los demás pueblos y *calpulli*. Además de Huejotzingo y *Xaltepetlapan*, que son los que aparecen representados en el *Códice Xolotl*, parece ser que las otras dos cabeceras fueron *Almoyabuacan* y *Chiaubtzinco*. La presencia de cuatro cabeceras corresponde también con lo representado en ese códice, a decir de Brito Guadarrama.³³ Después de la consolidación de los altépetl del valle de Puebla-Tlaxcala en los siglos XIII y XIV, siguió un periodo de luchas por la hegemonía en la que se vieron implicados además de Huejotzingo *Tlaxcallan*, *Cholollan*, *Cuaubtinchan* y *Totomihuacan*.³⁴ La guerra que tuvo mayor repercusión, y que determinó la conformación política de la región hasta la llegada de los españoles, fue la conquista de *Cuaubquechollan* por parte de Huejotzingo y Calpan. En ese entonces *Cuaubquechollan* se ubicaba en la zona que hoy ocupa la ciudad de Atlixco, hasta que los cuauhquecholtecas fueron desalojados por Huejotzingo y Calpan para repoblar la zona con grupos afines y de esta manera controlar los fértiles valles de Atlixco, mientras que los exiliados se establecieron en donde hoy se encuentra la ciudad de Huaquechula.³⁵ Con esta conquista, a principios del siglo XV Huejotzingo adquiere probablemente su máxima extensión, dominando un territorio no muy bien delimitado entre el valle de Texmelucan al norte y el de Atlixco al sur.

A partir de ese momento, una serie de eventos en su mayor medida originados desde el exterior llevaron al declive del altépetl de Huejotzingo como potencia, en lo que algunos autores han llamado el derrumbe de Huejotzingo.³⁶ En 1465 la zona de Chalco fue conquistada por los mexicas, este cambio en la hegemonía política de la zona dio comienzo a los conflictos entre la triple alianza y

³² Navarrete, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, 520.

³³ Brito Guadarrama, "Huejotzingo en el siglo XVI", 68.

³⁴ Dyckerhoff, "La época prehispánica", 19.

³⁵ Dyckerhoff, "La época prehispánica", 20.

³⁶ Brito Guadarrama, "Huejotzingo en el siglo XVI", 84.

los altépetl del valle de Puebla-Tlaxcala. Los enfrentamientos se llevaron a cabo a través de “guerras floridas”, en donde aparentemente el mayor peso de las contiendas recaía en Huejotzingo, por su situación limítrofe con el territorio de la triple alianza y porque la mayoría de las batallas se libraban en el valle de Atlixco que era posesión de los huejotzincas,³⁷ lo que llevó a que poco a poco vieran erosionarse su dominio sobre la región. Finalmente esto condujo a la escisión de las clases gobernantes de Huejotzingo en dos facciones, que tras una sangrienta guerra civil condujo al desplazamiento de parte de la población y su nobleza al valle de México, donde permanecieron por doce años.³⁸ Esto permitió a Tlaxcala, que hasta entonces había sido aliado de Huejotzingo hasta el grado de considerarse ‘pueblos hermanos’,³⁹ convertirse en el altépetl dominante en el valle de la región. En 1517 los huejotzincas refugiados regresan a Huejotzingo en circunstancias poco claras: el regreso se dio en dos grupos, el primero de los cuales salió de Tenochtitlán en términos aparentemente amistosos, mientras que el segundo lo hizo en medio de un conflicto ocasionado posiblemente por la negativa de entregar a su dios Camaxtli a los mexicas, situación que los habría convertido *de facto* en vasallos.⁴⁰ Lo cierto es que cuando los españoles llegaron a México-Tenochtitlan ya no había huejotzincas viviendo en la cuenca de México.

Después del regreso de los huejotzincas se formó una coalición entre Huejotzingo, Cholula y Tlaxcala para combatir a la triple alianza. La batalla decisiva de esta nueva contienda tubo lugar nuevamente en el territorio de Huejotzingo en 1518,⁴¹ con victoria para la coalición del valle de Puebla-Tlaxcala.⁴² Al finalizar la contienda, parece ser que Huejotzingo quedó sujeto a la política exterior de Tlaxcala, que ya era sin ninguna duda el mayor poder político y militar del valle de Puebla-Tlaxcala. La situación de retroceso de Huejotzingo queda de manifiesto en la ubicación de sus poblaciones a comienzos del siglo XVI. Si bien es probable que las primeras poblaciones ya habían sido fundadas por los inmigrantes chichimecas en las faldas del volcán Iztaccíhuatl, para ese entonces la mayor parte de la población se había replegado a estrechas franjas de territorio bordeadas por cañadas que eran fáciles de defender. Según Dyckerhoff, “este patrón de

³⁷ Dyckerhoff, “La época prehispánica”, 26.

³⁸ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 87.

³⁹ Dyckerhoff, “La época prehispánica”, 28.

⁴⁰ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 87.

⁴¹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 88.

⁴² Dyckerhoff, “La época prehispánica”, 32.

asentamiento que demuestra la concentración de la población en una zona muy limitada y poco accesible, refleja claramente la realidad política de los últimos años antes de la Conquista, cuando Huejotzinco estuvo presionado por todos lados por sus enemigos, tanto mexicanos como tlaxcaltecas”.⁴³ Por otro lado, los valles del oriente estaban prácticamente libres de asentamientos, aunque eran utilizados como zonas de cultivo.⁴⁴

Para resumir, podemos comprender la situación de Huejotzingo a la llegada de los españoles como la de una antigua potencia regional en pleno retroceso. Era un altépetl que reivindicaba un linaje noble emparentado tanto con los aguerridos chichimecas como con los sofisticados toltecas y cuyos gobernantes eran respetados y reconocidos por los señores de los demás altépetl vecinos. A través de una historia que remontaba su origen a una migración, legitimaban su posesión sobre el territorio gracias a un acto ritual de fundación, que como vimos está representado en el código Xolotl. Este territorio estaba construido socialmente a través de elementos del paisaje como los montes y los ríos, elementos cuya posesión tenía además un profundo valor simbólico porque correspondían a los elementos simbólicos que constituían el altépetl, y que de este modo simbolizaban su dominio no sólo del territorio, sino también de sus recursos y por lo tanto de su riqueza. Finalmente, lo que más condicionó la conducta de los huejotzincas a la llegada de los españoles fue la situación de subordinación respecto a los dos grandes poderes vecinos, México-Tenochtitlan y la triple alianza por un lado, y Tlaxcala por el otro. Esto ocasionó que a la llegada de los europeos los huejotzincas vieran en ellos la oportunidad inmejorable de generar un cambio que fuera favorable a sus intereses, y por ende no dudaran en aliarse con ellos en cuanto tuvieron oportunidad, como veremos en la sección siguiente.

3.2. El contacto con los europeos

A principios del siglo XVI, después de la llegada de los europeos a América, los diversos pueblos indígenas establecieron relaciones con los españoles atendiendo a sus propias necesidades y conveniencias. Como veremos, estos primeros acuerdos tuvieron una gran importancia porque las alianzas que se establecieron en ese momento condicionaron la manera en que cada grupo indígena

⁴³ Ursula Dyckerhoff, “Patrones de asentamiento en la región de Huejotzingo. Los cambios durante la época colonial”, *Revista Comunicaciones* 7 (1973): 93.

⁴⁴ Dyckerhoff, “La época prehispánica”, 33.

interactuaría con el nuevo orden colonial establecido por la corona hispana. Después reclamarán los derechos y privilegios que creían merecer como conquistadores y aliados en las campañas militares posteriores. En esta sección explicaré cómo se forjó la relación entre las autoridades del Huexotzinco prehispánico con el grupo dirigido por Hernán Cortés, pues entenderlo será importante para entender cómo se reconfiguró el altépetl durante el primer siglo del gobierno colonial.

3.2.1. La alianza de Huejotzingo con los europeos

En esta sección explicaré cómo durante el periodo de 1519 a 1521, entre la llegada de la expedición de Hernán Cortés a Veracruz y la destrucción de México-Tenochtlán, la situación política de Huejotzingo se transformó completamente, hasta el punto en que en 1524 su importancia era tal que fue uno de los cuatro lugares en los que se instalaron los primeros complejos conventuales franciscanos. Como vimos en la sección anterior, para 1519 Huejotzingo había cedido completamente su posición de potencia regional, que había sido ocupada por Tlaxcala, mientras que su situación geográfica le convertía en el principal afectado de las guerras entre éstos y los mexicas. Es por eso que la llegada de los europeos fue vista por los huejotzincas como una oportunidad para mejorar su situación. Por otro lado, la alianza con los españoles fue la base sobre la que, como veremos más adelante, la mayoría de los altépetl indígenas (y en particular Huejotzingo) fundamentaron las prerrogativas demandadas a la corona durante el siglo XVI. Para entender mejor cómo aconteció esta alianza, es necesario reparar en la naturaleza de las alianzas entre los altépetl nahuas previas a la llegada de los españoles. Como vimos en la sección anterior, Huejotzingo había establecido alianzas con varios de los altépetl vecinos, ya fuera con Calpan en el marco de sus conflictos con Huaquechula o su alianza defensiva con Tlaxcala y Cholula para oponerse a la triple alianza de México, Tlacopan y Texcoco. Es evidente que la política de alianzas era fundamental en las relaciones entre los altépetl nahuas antes de la llegada de los españoles. Según Oudijk y Restall, “la base ideológica de estas alianzas era anteponerse a las reglas tiránicas de otro poder”.⁴⁵ De esa manera parece haber actuado el “Cacique Gordo” de Cempoala cuando propuso aliarse con los españoles tan pronto como comprobó sus capacidades militares. López de Gomara afirma que en

⁴⁵ Michel Oudijk y Mathew Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica: el caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma* (Puebla: UDLAP- México: INAH, 2008), 33.

ese mismo momento el cacique “dijo asimismo cómo Tlaxcallán, Huexocinco y otras provincias por allí, con más la serranía de los totonaques, eran de opinión contraria a mexicanos, y . . . que si Cortés quería, que trataría con ellos una liga de todos que no bastase Moteczuma contra ella”.⁴⁶ Aunque no existe manera de comprobar que esta propuesta haya tenido lugar en ese momento, parece ser que desde ese momento Cortés y sus aliados fueron integrados al sistema de alianzas establecido en Mesoamérica previo a su llegada, y que “Cortés y sus hombres se involucraron en los modelos socio-políticos mesoamericanos, muchas veces sin darse cuenta de ello”.⁴⁷

A partir de ese momento, los españoles pasaron a depender de sus aliados indígenas para consolidar y ampliar esta red de alianzas. Según Federico Navarrete fueron “los gobernantes indígenas aliados quienes determinaban el rumbo de la expedición y sus alianzas, de acuerdo con sus propios intereses estratégicos, y luego aconsejaban y convencían a los conquistadores de seguir su camino”.⁴⁸ Es así como finalmente, aconsejados por los cempoaltecas, llegan a Tlaxcala y después a Huejotzingo. Como es bien sabido, los tlaxcaltecas no se aliaron a los españoles hasta después de medir sus fuerzas con ellos en una serie de batallas. Al final, si bien hubo grupos en desacuerdo, decidieron que era más conveniente para sus intereses aliarse con los recién llegados. Una vez establecida la alianza entre españoles y tlaxcaltecas, los huejotzincas juzgaron que también era conveniente a sus intereses unirse a esa nueva alianza hispano-indígena. En las fuentes europeas destacan dos cosas sobre el encuentro de los gobernantes de Huejotzingo con los españoles: la pobreza de los obsequios que les entregaron y su estado de sumisión respecto a Tlaxcala. Así, Bernal Díaz dice que

vinieron luego los caciques y papas de los pueblos de Guaxocingo, que estaban cerca, e eran amigos e confederados de los de Tlaxcala, y también vinieron otros pueblezuelos que están poblados a las faldas del volcán, que confinan con ellos, y trajeron todos mucho bastimento y un presente de joyas de oro de poca valía, y dijeron a Cortés que recibiese aquello, y no mirase a lo poco que era, sino a la voluntad con que se lo daban; y le aconsejaron que no fuese a México, que era una ciudad muy fuerte y de muchos guerreros, y que corríamos mucho peligro.⁴⁹

⁴⁶ Francisco López de Gómara, *Historia de la Conquista de México* (Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007), 70.

⁴⁷ Oudijk y Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica*, 35.

⁴⁸ Federico Navarrete Linares, *¿Quién conquistó México?*, (Ciudad de México: Debate, 2019), 93.

⁴⁹ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Cap. LXXXVI.

Por otro lado López de Gómara lo narra de la siguiente manera: “No caminó aquel día sino cuatro leguas, por dormir en unas aldeas de Huexocinco, donde fue bien recibido y mantenido, y aun le dieron algunos esclavos, ropa y oro, aunque poco; que poco tienen y son pobres, a causa de tenerlos acorralados Moteczuma, por ser de la parcialidad de Tlaxcallan”.⁵⁰ En un tono ligeramente diferente se encuentra la descripción de Francisco Cervantes de Salazar. Él escribió su crónica viviendo en la Nueva España en 1575, hecho que hay que tener en cuenta para interpretar sus palabras. Sobre el momento del encuentro dice que, en su camino a Cholula:

No caminó aquel día nuestro ejército más de cuatro leguas, por dormir en unas aldeas de Guaxocingo, donde fue bien rescebido y proveído de todo lo necesario; dieron a Cortés algunos esclavos, ropa y oro, aunque no mucho, porque estonces eran pobres, a causa que Motezuma los tenía acorralados por de la parcialidad de Taxcala; ahora son muy sobrellevados y muy ricos, a causa de la grana que cogen y de otras granjerías que tienen.⁵¹

Es interesante que contrasta la situación económica del Huejotzingo prehispánico con la situación que Cervantes de Salazar pudo conocer al momento de escribir su obra, de lo que probablemente pudo tener información de una fuente más cercana. Por otro lado también creo que es interesante reparar en la descripción de la relación entre Huejotzingo y Tlaxcala:

Los de Guaxocingo, que siempre avían sido enemigos de los tascaltecas, visto que eran tan amigos de los nuestros, se confederaron con ellos, los quales, por intercesión de Cortés, restituyeron a los de Guaxocingo muchas tierras que, por fuerza de armas les avían tomado, porque, en el hervor de sus guerras, los de Guaxocingo se avían hecho amigos de los mexicanos, por defenderse de los tascaltecas.⁵²

Aunque en este sentido la descripción de la situación política de Huejotzingo es más cercana a lo que narran las fuentes indígenas como lo describí en la sección anterior, en ambos pasajes queda claro que según este autor Huejotzingo se vio beneficiado de su alianza con los españoles.

Por otro lado, en cuanto a las fuentes indígenas persiste el problema de no contar con una crónica originada en Huejotzingo que narre los acontecimientos desde su propia perspectiva, así que tenemos que seguir recurriendo a fuentes externas. Diego Muñoz Camargo refiere en varias ocasiones a la relación entre Tlaxcala (su lugar de origen) y Huejotzingo. En su relato, en el

⁵⁰ López de Gómara, *Historia de la Conquista de México*, 127.

⁵¹ Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Libro III Cap. LX.

⁵² Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Libro III Cap. LIV.

momento en que los tlaxcaltecas se planteaban la posibilidad de aliarse con los españoles, algunos de sus nobles se plantearon que Tlaxcala estaba en posición de eliminarlos, y se dijeron “¿En qué mejor tiempo que éste pueden venir, que llevamos de vencida la provincia de Huexotzinco, que los tenemos arrinconados en las haldas de la Sierra Nevada, y desde allí están pidiendo socorro a Mochtheuzoma?”⁵³ Queda claro que para este historiador del siglo XVI Huejotzingo sí estaba en una situación de sujeción a Tlaxcala. Siguiendo a este autor, cuando finalmente se formalizó esta alianza, “Hernando Cortés, afirmativamente prometió a los Tlaxcaltecas, que el Dios Nuestro Señor le daba victoria, tenían parte de todo lo que conquistase, así de despojos de oro y otras riquezas de todas las provincias y reinos que se ganasen y conquistasen particularmente la ciudad de Cholula y provincia de Huexotzinco y Tepeyacac”.⁵⁴ Es decir que, si creemos a este autor, Tlaxcala deseaba dominar definitivamente toda la región occidental del valle de Puebla-Tlaxcala y Cortés así se los habría prometido. Una de las fuentes huejotzincas que nos ayudan a entender cómo la alianza hispano-indígena afectó la identidad del altépetl de Huejotzingo a mediados del siglo XVI es la carta del cabildo de Huejotzingo enviada al rey de España en 1560, escrita originalmente en náhuatl. Si bien no podemos confiar en la imparcialidad de este testimonio, lo que podemos ver en esta carta, escrita originalmente en náhuatl, es la interpretación *a posteriori* dada por los huejotzincas a los hechos ocurridos en 1519:

[W]hen your servants the Spaniards reached us and your captain-general don Hernando Cortes arrived . . . we took you as our king to belong to you and become your people and your subjects; not a single altepetl surpassed us here in New Spain in that first and earliest we threw ourselves toward you, we gave ourselves to you, and furthermore no one intimidated us, no one forced us into it, but truly God caused us to deserve that voluntarily we adhered to you so that we gladly received the newly arrived Spaniards who reached us here in New Spain . . . Although the people who are called and named Tlaxcalans indeed helped, yet we strongly pressed them to give aid, and we admonished them not to make war; but although we so admonished them, they made war and fought for fifteen days.⁵⁵

Hasta aquí he hablado de la importancia en el mundo mesoamericano del sistema de alianzas al que se integraron los españoles y de cómo Huejotzingo entró en la coalición hispano-indígena que

⁵³ René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017). Consultado en versión epub.

⁵⁴ René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero*, Consultado en versión epub.

⁵⁵ James Lockhart (ed. y trad.), *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico* (Berkeley: University of California Press, 1993), 291.

derrotó a los mexicas, pero no sólo a ellos, pues las campañas militares que acontecieron en el siglo XVI, en las que siguieron participando los aliados indígenas y particularmente los huejotzincas, seguirían siendo fuente de conflictos y negociaciones con los españoles. Por el momento, creo que es importante señalar que la reivindicación de las acciones militares que formaron parte de la destrucción de Tenochtitlán fueron un tema muy recurrente en los discursos de los huejotzincas durante todo el siglo XVI. Como afirman Oudjik y Restall, “se formó una alianza que se convirtió en el punto decisivo de la guerra entre 1519 y 1521”.⁵⁶ Los indígenas estuvieron en todo momento conscientes de la importancia de su aportación y en consecuencia buscaron hacer respetar sus derechos como conquistadores. Aunque es evidente que en sus cartas de relación Cortés favorece a los tlaxcaltecas, a los que consideró sus principales aliados, también es reiterativo en señalar a Huejotzingo como un aliado confiable. En su segunda carta de relación dice: “En esta guerra nos anduvimos con ayuda de los naturales de la provincia de Tascaltecal y Churultecal y Guasucingo, donde han bien confirmado la amistad con nosotros, y tenemos mucho concepto que servirán siempre como leales vasallos de vuestra alteza”.⁵⁷ De igual manera, los propios huejotzincas buscaron enaltecer sus propias acciones militares frente a las de sus enemigos y especialmente sus rivales de Tlaxcala, como podemos ver nuevamente en la ya citada carta dirigida al rey en 1560:

And when they began their conquest and war making, then also we prepared ourselves well to aid them, for out came all of our arms and insignia, our provisions and all our equipment, and we not merely named someone, we went in person, we who rule, and we took all our nobles and all of our vassals to aid the Spaniards. We helped them not only in warfare, but also we gave them everything they needed; we fed and clothed them, we would go carrying in our arms and on our backs those whom they wounded in war or who were simply very ill, and we did all the tasks in preparing for war. And it was we who worked so that they could conquer the Mexica with boats; we gave them the wood and pitch with which the Spaniards made the boats. And when they conquered the Mexica and all belonging to them, we never abandoned them or left them behind in it.⁵⁸

El otro aspecto que es importante tener en cuenta que aconteció en este periodo es la conversión de los gobernantes de los altépetl aliados con los españoles. El bautizo de los nobles indígenas era la manera de sellar la alianza entre los indígenas y los españoles, quienes requerían que

⁵⁶ Oudjik y Restall, *La conquista indígena de Mesoamérica*, 37.

⁵⁷ Hernán Cortés, *Cartas de Relación* (México: Porrúa, 2018), 111.

⁵⁸ James Lockhart, *We People Here*, 291.

sus aliados fueran cristianos para poder legitimar sus conquistas, equiparándolas a una nueva cruzada en contra del paganismo. De esta manera fue importante tanto para los europeos como para los indígenas enaltecer las ceremonias del bautizo de los gobernantes. Cortés narra en su tercera carta de relación que después de la caída de México-Tenochtitlán murió don Fernando Ahuaxpitzactzin, quien en ese momento era tlatoani de Texcoco. A él le sucedió su hermano, del cual comenta: “se dio el señorío a otro hermano suyo menor, el cuál se bautizó y se le puso nombre Carlos”.⁵⁹ Otro ejemplo lo encontramos en la historia de Bernal Díaz del Castillo, quien describe cómo luego de que Xicoténcatl el viejo reafirmara su alianza con los españoles y se ofreciese a participar en el asalto final a Tenochtitlán, “Cortés les abrazó con mucho amor y les dio gracias por ello, especialmente a Xicotenga el Viejo y a Chichimecatecle, y luego procuró que se volviese cristiano. Y el buen viejo de Xicotenga de buena voluntad dijo que lo quería ser; e con la mayor fiesta que en aquella sazón se pudo hacer en Tascala le bautizó el padre de la Merced y le puso nombre don Lorenzo de Vargas”.⁶⁰ Esta escena tiene su contraparte indígena en el *Lienco de Tlaxcala*, donde puede apreciarse cómo se exalta el momento en que son bautizados los cuatro señores de Tlaxcala, en una imagen cuya finalidad parece ser idealizar la aceptación de la fe como un modo de sellar su alianza con la monarquía española. De esa manera, “el monarca podría retribuir los servicios prestados por los tlaxcaltecas por medio de cédulas reales tras su alianza militar”.⁶¹

Es extraño que no exista testimonio sobre el bautizo de los gobernantes de Huejotzingo. Lo más cercano es la mención de Cervantes de Salazar de un noble huejotzinca al que recibió Cortés luego de la batalla de Otumba junto con Maxixcatzin y Xicoténcatl: “y con ellos otro que después de cristiano se llamó don Joan Xuárez, señor y gobernador de Guaxocingo, los cuales con cincuenta mill hombres de guerra querían ir a México en favor de los cristianos, no sabiendo hasta entonces la gran pérdida y daño que habían rescebido”.⁶² Creo que podemos suponer que al igual que los nobles de Texcoco y Tlaxcala, los de Huejotzingo recibieron el bautismo en este periodo para de ese modo sellar una alianza duradera con los españoles. No es coincidencia que fueron estos tres de los cuatro

⁵⁹ Hernan Cortés, *Cartas de Relación*, 216.

⁶⁰ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Cap CXXXVI.

⁶¹ Edith Llamas Camacho, “El bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala: cristianización de un pasado, legitimación de un presente”, *Noticonquista*, UNAM, <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxlti/1740/1733>. Consultado el 30 de noviembre de 2022.

⁶² Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Libro IV Cap. CXXXII.

altépetl en los que se instalaron los primeros complejos conventuales en 1524. En síntesis, en esta sección he explicado los tres hechos ocurridos en el breve periodo de 1519 a 1521 que condicionarán el proceder del altépetl de Huejotzingo durante el resto del siglo XVI, y que por lo tanto serán fundamentales para esta investigación: la alianza de los huejotzincas con los españoles pero dentro del contexto de alianzas mesoamericano, su autoidentificación como conquistadores y la conversión de sus gobernantes al catolicismo. Estas tres condicionantes explican por qué Huejotzingo fue considerado como uno de los primeros cuatro lugares en los que se instaló un convento una vez llegados los frailes franciscanos, por qué los huejotzincas siguieron participando en las campañas de conquista en otras regiones de la naciente Nueva España, y por qué se consideraban merecedores de concesiones por parte de la corona y del gobierno virreinal, como veremos en la siguiente sección.

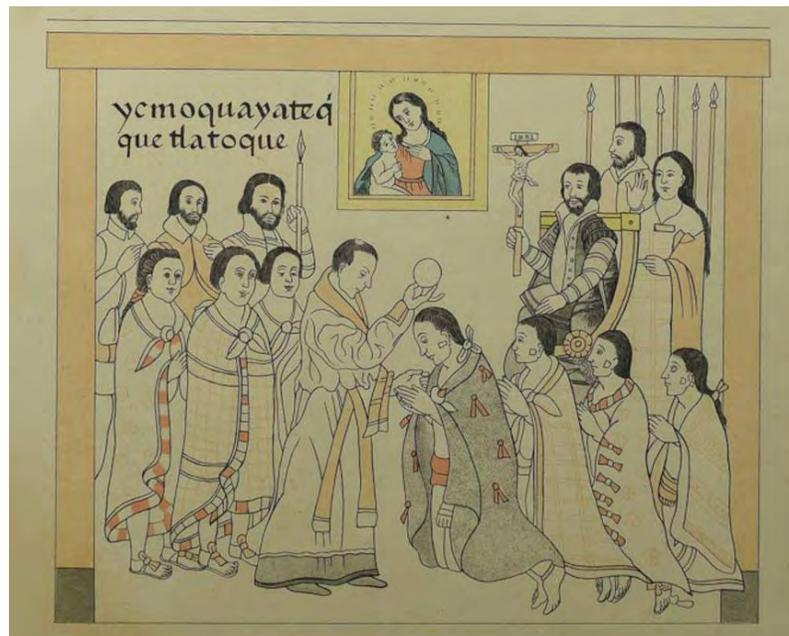


Fig. 4. Bautizo de los señores de Tlaxcala.
Lienzo de Tlaxcala, Alfredo Chavero lámina 008. Siglo XVI

3.3. El altépetl de Huejotzingo después de la conquista

Hasta ahora he enfatizado dos aspectos importantes para entender el devenir histórico de Huejotzingo durante el siglo XVI: su organización política durante el periodo prehispánico a través de la entidad socio política del altépetl, y la capacidad de cada altépetl de establecer relaciones particulares con los europeos. Con conocimiento de todo esto podré explicar cómo se reorganizó

esta estructura política durante el siglo XVI para insertarse en la nueva forma de distribuir el poder que trajo consigo la llegada de los europeos, y la profunda relación de ello con el desarrollo del complejo conventual de Huejotzingo.

3.3.1. Primeras transformaciones del *altépetl* de Huejotzingo durante la encomienda de Cortés. Primera etapa constructiva del complejo conventual (1524-1529?)

Una de las premisas más importantes que ayudarán a entender la implicación indígena en la construcción del complejo conventual en Huejotzingo es la continuidad de la estructura del *altépetl* como forma de organización interna de las comunidades nahuas. Desde el primer momento en que los españoles comenzaron a reorganizar el territorio obtenido por medio de conquistas o alianzas, tuvieron que basarse en esas estructuras políticas preexistentes, tanto porque eran las unidades administrativas más claramente visibles y por lo tanto susceptibles de reestructurarse, como por el deseo de los indígenas de preservar su organización, sus lazos étnicos y su cultura.

Como afirma Lockhart, una vez consolidada la conquista “el primer acto organizativo importante de los conquistadores fue crear y conceder encomiendas a cada español como recompensa por su participación en la conquista”.⁶³ Por lo tanto, la encomienda dependía de la continuidad del *altépetl* como unidad política y territorial;⁶⁴ como consecuencia de ello, su implantación no ocasionó modificaciones significativas a los patrones territoriales previos a la conquista. Para Bernardo García Martínez, las características de los *altépetl* respondieron a las necesidades de los nuevos encomenderos, puesto que se trataba de “pequeños espacios orgánicos que podían entenderse y aprovecharse aisladamente, sin necesidad de enfrentar la complicada cuestión de estructurarlos en un espacio mayor o una red de relaciones más extensa”.⁶⁵ Ello facilitaba no sólo la obtención de recursos por medio de la encomienda, sino también la evangelización y el control político. En este último punto también conviene señalar que la nueva administración confió en las antiguas estructuras políticas para sobre ellas montar el nuevo sistema de dominación. Lo más usual era que se confiara el título de gobernador (generalmente ausente como un cargo municipal español) al *tlatoani* del *altépetl* que se estaba reorganizando como

⁶³ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 47.

⁶⁴ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700* (México: El Colegio de México, 1987), 109.

⁶⁵ García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 108.

municipio: “Empezar con el tlatoani, el funcionario principal del altépetl, era la forma obvia de proceder, quizá la única posibilidad práctica”.⁶⁶ Todo esto permitió que los altépetl conservaran una cohesión étnica, política, económica y desde luego que se diera una continuidad cultural a través del periodo colonial. Para resumir podríamos retomar a Lockhart, quien afirma que en lo fundamental “el altépetl sobrevivió en los tiempos que siguieron a la conquista como la base de todas las formas institucionales más importantes que afectaban la vida en el campo indígena”.⁶⁷

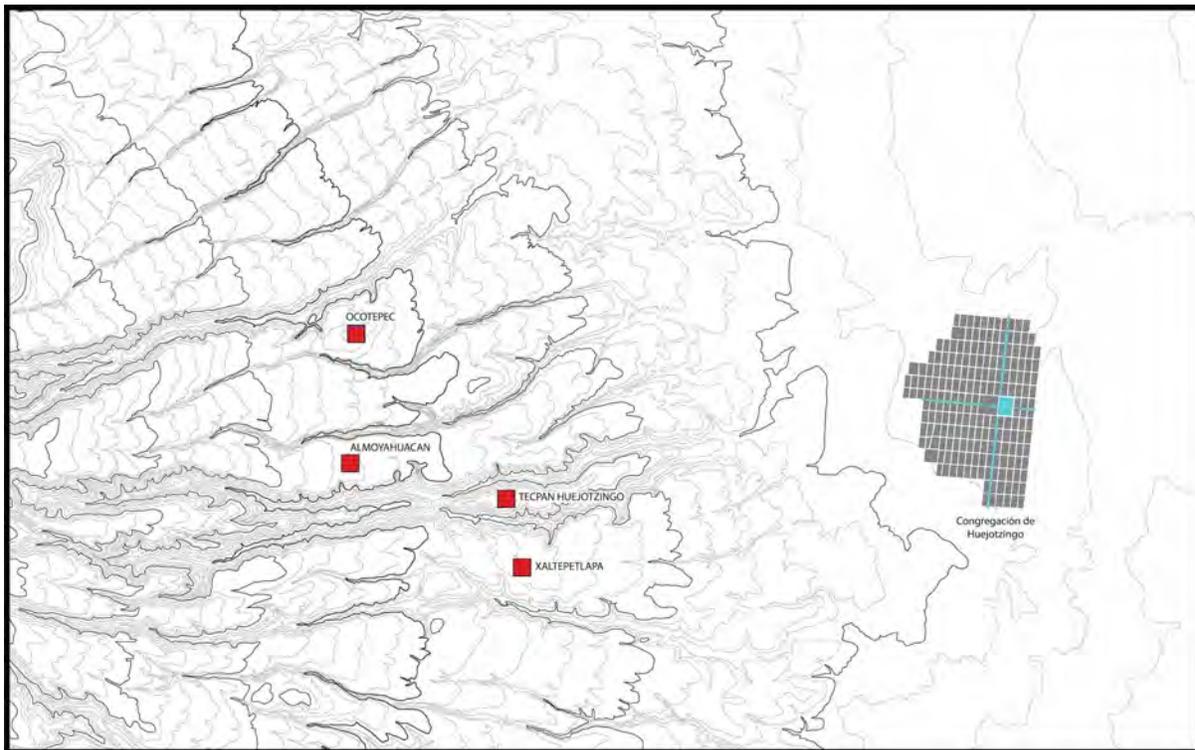


Fig. 5. Situación geográfica de las cuatro cabeceras de Huejotzingo en relación con la ubicación del pueblo congregado.

Estas condiciones permitieron que algunos altépetl de gran tamaño y complejidad no fueran alterados de manera importante en las primeras décadas después de la conquista, como fue el caso de Huejotzingo, que fue reclamado por Hernán Cortés como encomienda. Básicamente, en el periodo de 1521 a 1524 se dedicó a explotar la mano de obra indígena a la que empleó en diversas actividades; por ejemplo, “empezó con una cría de cerdos instalada en grande . . . pudo obtener de sus propiedades en la provincia de Huejotzingo, que eran trabajadas por los indígenas como

⁶⁶ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 50.

⁶⁷ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 48.

prestación de servicio, anualmente 1,500 cerdos 5,500 hl de maíz y otros bienes que en total tenían un valor de 6,000 pesos”.⁶⁸ Sin embargo, la situación territorial de Huejotzingo no se modificó de manera sustancial, así que las cabeceras seguían ocupando su lugar en las cañadas al pie del volcán Iztaccíhuatl como estaban desde el periodo prehispánico, situación que no sería modificada hasta que el pueblo fue congregado en la década de 1550.

Si bien la encomienda no representó un cambio radical al interior del altépetl de Huejotzingo, lo que sí comenzó un importante proceso de transformación fue la llegada de los doce frailes franciscanos a México en 1524, que implicó el inicio de la evangelización en la Nueva España. Huejotzingo, como se ha dicho antes, fue uno de los cuatro lugares en los que se establecieron los primeros conventos franciscanos además de Tlaxcala, Texcoco y la Ciudad de México. Aunque Huejotzingo era en ese momento una de las poblaciones con mayor número de habitantes de la naciente Nueva España, no se debe perder de vista que la construcción de los conventos en ciertos pueblos y no en otros responde en gran medida al “deseo de privilegiar a algunos altepeme por determinadas razones”.⁶⁹ Tampoco habría que pasar por alto que el bautizo previo de los señores de esos altépetl creaba un ambiente propicio para el inicio de las actividades doctrinales, al encontrarse la élite local (que como dijimos anteriormente, mantuvo sus cargos de autoridad durante este periodo) ya asociada con la religión cristiana, y en consecuencia lo estuvieron también con los frailes franciscanos cuando éstos arribaron a Huejotzingo. De esa manera los huejotzincas fueron recompensados por su alianza con los españoles y por las aportaciones de Huejotzingo en las campañas militares de 1521. Del convento de Huejotzingo dependieron en un primer momento Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacán, Huaquechula, Chietla y toda la Mixteca.⁷⁰

Sin embargo, la implantación del convento en este periodo presenta el problema de la datación del inicio de su construcción y su ubicación original. Como mencioné anteriormente, la situación territorial de Huejotzingo no se vio alterada con la encomienda y el inicio de la labor evangelizadora en 1524 tuvo que adaptarse necesariamente a esta situación territorial. En su *Historia eclesiástica indiana*, Jerónimo de Mendieta afirma que fue Fray Juan de Alameda quien “pasó el pueblo de Huexotzingo (que entonces tenía más de cuarenta mil vecinos), de las barrancas donde estaba al

⁶⁸ Hanns J. Prem, *Milpa y hacienda: Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México 1520-1650* (México: FCE, 1988), 38.

⁶⁹ García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 123.

⁷⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, Trad. Ángel María Garibay K. (Ciudad de México: FCE, 2014), 221.

lugar y sitio donde ahora está, y edificó el monasterio que tiene”.⁷¹ Dado que Fray Juan de Alameda estuvo en Huejotzingo a finales de la década de 1540, lo que coincide con la congregación del pueblo a su ubicación actual, esta afirmación hizo suponer a muchos investigadores que existió un primer convento, fundado a la llegada de los frailes en 1524 en las barrancas que constituían el territorio de las cabeceras del antiguo altépetl, y posteriormente sería Alameda el encargado de la construcción de un nuevo convento en la ubicación actual, una vez llevada a cabo la congregación. Así lo proponen Luis MacGregor y Rafael García Granados, quienes suponen que el primitivo convento se encontraba en la ubicación que correspondería a la antigua cabecera Tecpan Huejotzingo.⁷² También Marcela Salas Cuesta propone que existió un convento primitivo, posiblemente una construcción provisional, ubicado en el área central del Huejotzingo prehispánico.⁷³ Por otro lado Córdova Tello, a través de los datos obtenidos de su exploración arqueológica, encontró los rastros de una primera etapa constructiva al norte de la iglesia del complejo conventual actual. Esta primera etapa estaría constituida principalmente por una estructura abierta de madera tipo *ramada*, recubierta con un techo de paja u otros materiales perecederos, típica de las primeras edificaciones franciscanas en la Nueva España.⁷⁴ Además, al lado oriente de la iglesia basilical descubrió la existencia de un salón con muros de adobe, que probablemente cubría tanto las necesidades de habitación del convento, como también sería el espacio destinado a la escuela.⁷⁵ Esta idea se sustenta en lo escrito por algunos de los más conocidos cronistas franciscanos. Así, mientras que Motolinía narra cómo los hijos de los señores fueron llevados a los conventos para recibir educación cristiana,⁷⁶ Jerónimo de Mendieta abunda un poco más en el tipo de espacios utilizados para este fin, en una descripción que coincide con lo encontrado en Huejotzingo:

habiendo tomado su asiento en los sitios que más cómodos les parecieron, [los frailes] dieron orden con los indios principales cómo junto a su monasterio edificasen un aposento bajo en que hubiese una pieza muy grande, a manera de sala, donde se enseñasen y durmiesen los

⁷¹ Fray Jerónimo de Mendieta, *Vidas Franciscanas* (México: UNAM, 1994), 105.

⁷² Rafael García Granados y Luis MacGregor, *Huejotzingo. La ciudad y el convento Franciscano* (México: Publicaciones de la Secretaría de Educación, 1934), 32.

⁷³ Marcela Salas Cuesta, *La iglesia y el convento de Huejotzingo* (México: UNAM, 1982), 54.

⁷⁴ Mario Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica* (México: INAH, 1992), 48-58.

⁷⁵ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo*, 58.

⁷⁶ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado III Capítulo XIV.

niños sus hijos de los mismos principales, con otras piezas pequeñas de servicio para lo que les fuese necesario⁷⁷

Finalmente, es posible que también se haya construido parte de la plataforma sobre la que se levanta el complejo.⁷⁸ Si aceptamos la propuesta de Córdova Tello de que la construcción de este espacio se llevó a cabo inmediatamente después de la llegada de los frailes a Huejotzingo en 1524, esto elimina la posibilidad de una fundación previa en alguna de las cabeceras antiguas del altépetl.

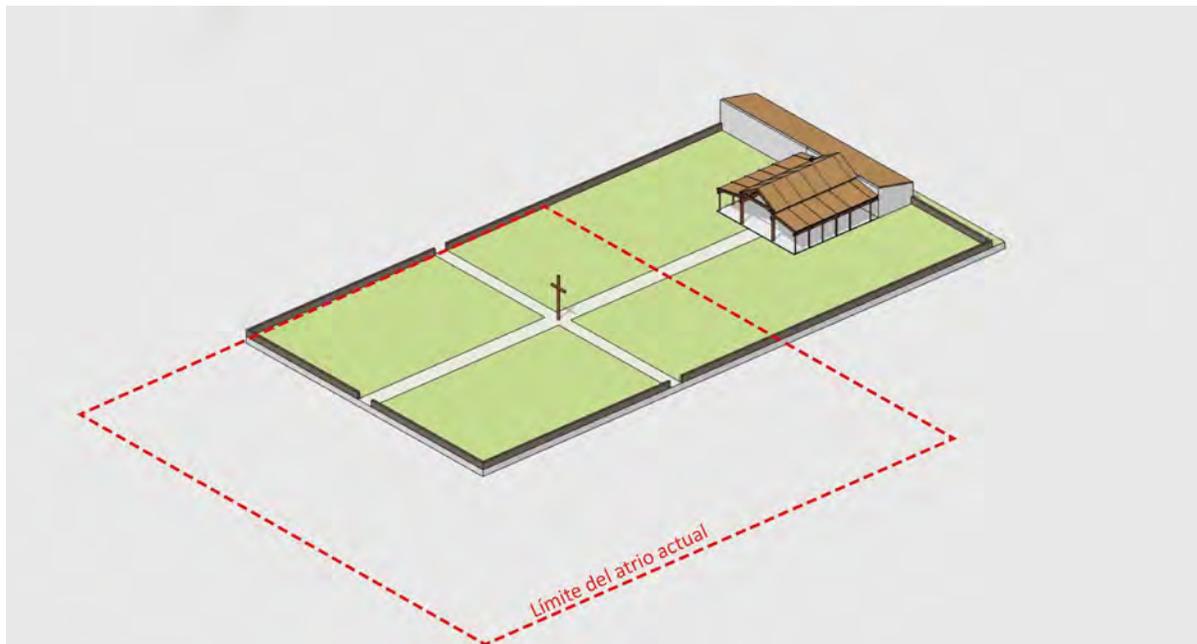


Fig. 6. Reconstrucción digital de la primera etapa constructiva del complejo conventual (elaborado a partir de las conclusiones de Córdova Tello)

Pienso que la datación de Córdova Tello para la primera etapa constructiva es correcta, más aún tomando en cuenta el testimonio dado en el contexto del ya referido alegato entre Cortés y la primera audiencia dado por uno de los testigos convocado por la defensa del Marqués, que dice lo siguiente: “el dicho Marques mandaba fuesen bien tratados e yndustriados e para ello procuro de poner los dichos frayles e monesterio a seys años⁷⁹ donde estan hasta oy”.⁸⁰ Dando por cierta esta

⁷⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro III Capítulo XV.

⁷⁸ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo*, 58.

⁷⁹ Los interrogatorios debieron de hacerse entre el 20 de marzo y el 26 de abril de 1531. Esto implica que el testigo afirmaba que la localización del convento era la misma entre 1524 o 25 y 1531. Ver Benedict Warren, ed., *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico* (Washington D. C.: Library of Congress, 1984), 90 y 128.

⁸⁰ Benedict Warren, *The Harkness Collection*, 96.

datación temprana, queda la interrogante de por qué los frailes decidieron instalarse lejos de alguna de las cabeceras que constituían el altépetl de Huejotzingo. Pablo Escalante y Antonio Rubial afirman que “allí donde antiguamente los huejotzincas se reunían para el mercado, los frailes empezaron a congregarlos para la administración de los sacramentos”.⁸¹ El problema es que ellos proponen que este era un asentamiento distinto a la ubicación actual del complejo conventual. Sin embargo, la capilla tipo *ramada* con su apariencia provisional y de materiales perecederos fue seguramente creada para cumplir las necesidades inmediatas de evangelización, por lo que parece poco probable que su construcción sea posterior a 1528, como proponen estos autores. Por otro lado, la idea de que se haya construido en el lugar del antiguo mercado es sugerente, además de que esto supondría una estrategia similar a la que siguieron los frailes mendicantes en Europa, predicando en plazas, mercados y otros espacios donde se concentraba una gran cantidad de personas. Cabe señalar que la opción de que la primera etapa constructiva del convento de Huejotzingo sea tan temprana no cancela el hecho de que pudiera haber existido otro tipo de establecimiento ligado al *Tecpan* prehispánico. Esto seguiría la práctica común que implicaba sellar la alianza entre los frailes y la nobleza indígena mediante la construcción de un asentamiento cristiano ligado a su centro de poder.⁸²

El *Manuscrito de Glasgow* de Tlaxcala muestra una escena en donde un fraile predica en un mercado, según la glosa en náhuatl.⁸³ Podemos suponer que las primeras fundaciones franciscanas se dieran en los espacios donde los indígenas ya acostumbraban reunirse, sobre todo en casos como Huejotzingo donde las poblaciones estaban tan dispersas. Para tratar de encontrar la ubicación del mercado podemos consultar la *Matrícula de Huexotzínco*. En la foja 541 encontramos la lámina que

⁸¹ Pablo Escalante Gonzalbo y Antonio Rubial García. “Los pueblos, los conventos y la liturgia,” en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo 1 Mesoamérica y los ámbitos indígenas en la Nueva España*, ed. Pablo Escalante Gonzalbo (México: El Colegio de México, 2004), 370.

⁸² Un ejemplo de un proceso constructivo de este tipo, que inició con un establecimiento ligado al antiguo asentamiento prehispánico para trasladarse posteriormente a un terreno de más fácil acceso puede verse en: Laura Ledesma Gallegos, Alejandra González Leyva y Beatriz Sandoval Zarauz. *Y basta ahora todo ha sido hacer y deshacer edificios... El conjunto religioso de la Natividad, Tepoztlán*. México: INAH, 2005.

⁸³ La nota original dice “*Tiyanquizzo yc temachtiaya fray Martín*”, que podría traducirse como “Fray Martín predicaba en el tianguis”. Acuña cambia “en el tianguis” por “en la plaza”, probablemente siguiendo la nota en castellano que dice: “La prim[e]ra predicacion del sancto evang[eli]o en tlaxcala en medio de la plaça por los frayles de la orden de s[a]n fran[cisc]o y el modo de enseñar q[ue] tuvieron”. Florine Asselbergs también traduce la palabra *Tianquizzo* directamente del náhuatl como “en el mercado”. Ver Florine Asselbergs, *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan, A Nahua vision of the conquest of Guatemala*. (Colorado: University Press of Colorado, 2008), 136 y 285, y René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo primero* (México: INAH, 2017), cuadro 5.

funge como carátula del censo del pueblo de San Francisco Tianguistenco. En ella puede verse, además del pictograma que era utilizado comúnmente dentro de la escritura pictográfica náhuatl para designar un mercado (disco con un elemento que indique la presencia de quienes se reúnen a negociar en el mercado, en este caso son las huellas de sus pies), la imagen de un fraile franciscano y de una elaborada iglesia. Según Carmen Aguilera, el texto en caracteres latinos debe leerse como “C[onvento] S[an] Fra[n]cisco [T]ia[n]q[ui]zte[n]co” (ver figura 8).⁸⁴ Finalmente, habría que añadir que de entre todos los *calpulli* pertenecientes al altépetl de Huejotzingo que aparecen en la matrícula, San Francisco Tianguistenco fue uno de los únicos dos cuya ubicación Hanns Prem no logró identificar geográficamente.⁸⁵ De esta manera, creo que es posible proponer que, tal como indica el registro arqueológico encontrado por Córdova Tello, la primera etapa constructiva se ubicó desde 1524 en el lugar que actualmente sigue ocupando el convento, en el territorio de lo que fue el mercado, asociado al antiguo *calpulli* de San Francisco Tianguistenco.



Fig. 7. Lámina 5 del *Manuscrito de Glasgow*



Fig. 8. Foja 541 de la *Matrícula de Huexotzingo*

⁸⁴ Aunque otra lectura posible es que la primera C se trate del signo tipográfico calderón y sólo deba leerse como San Francisco Tianguistenco. Este signo es usado en la portada de otros pueblos, por ejemplo en el folio 715v de Coyotzinco. Ver Carmen Aguilera, “The Matrícula de Huexotzingo: A Pictorial Census from New Spain,” *Huntington Library Quarterly* 59, no. 4 (1996), 541.

⁸⁵ Prem, *Milpa y Hacienda*, 46.

Un episodio que pone de manifiesto la importancia que tuvo para los principales de Huejotzingo la adopción de la fe católica y su alianza con los frailes franciscanos tuvo lugar en el año de 1529. Con la llegada de la primera audiencia en 1528, encabezada por Nuño de Guzmán, se inicia un proceso de acciones en contra de los intereses de Cortés. Dado que Huejotzingo era en ese momento una encomienda suya, la audiencia procedió a elevar la carga tributaria a este altépetl. La situación se complicó aún más cuando los oficiales de la audiencia confiscaron las propiedades de Cortés, entre ellas la propia encomienda de Huejotzingo.⁸⁶ Al alza del tributo se añadieron las duras condiciones en las que se tuvo que transportar el tributo a la Ciudad de México para ocasionar la queja de los cuatro nobles principales de Huejotzingo, que acudieron a presentar su queja y pedir ayuda al obispo Zumárraga,⁸⁷ quien ostentaba el título de Protector de los Indios. Finalmente, cuando los funcionarios de la audiencia se enteraron de las quejas, decidieron acallarlas aprehendiendo a los portavoces. Así, los nobles de Huejotzingo se refugiaron en el convento franciscano, donde fueron ayudados por Motolinía así como por el propio obispo Zumárraga, que acudió a Huejotzingo para defenderlos con la autoridad que le daba su cargo.⁸⁸ Según la cronología que propone Córdova Tello⁸⁹, es posible que este convento corresponda con la primera etapa constructiva previamente descrita. Este también debería de haber sido el convento de cuya suntuosidad se quejó la Primera Audiencia, injustamente a juzgar por el tipo de edificio que he descrito.⁹⁰ A finales de 1529, en medio de las disputas entre la audiencia y Cortés, Huejotzingo dejó de ser encomienda de este último y fue entregada a Diego de Ordaz, quien la ostentaría sólo por un breve periodo de tiempo.⁹¹

3.3.2. Huejotzingo aliado de la corona. Segunda etapa constructiva del complejo conventual (1530-1545)

Para entender la compleja relación que los aliados indígenas y en particular los huejotzincas desarrollaron con la corona, habrá que tocar dos temas importantes acontecidos en este periodo. Por

⁸⁶ Brito Guadarrama, "Huejotzingo en el siglo XVI", 178.

⁸⁷ Prem, *Milpa y Hacienda*, 39.

⁸⁸ Prem, *Milpa y Hacienda*, 40.

⁸⁹ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo*, 61.

⁹⁰ Prem, *Milpa y Hacienda*, 45.

⁹¹ Prem, *Milpa y Hacienda*, 41.

un lado, será necesario recapitular brevemente las dos campañas militares en las que participaron antes de la gran epidemia de 1545. Esto nos permitirá entender tres puntos principalmente, que ayudarán a contextualizar la situación social de Huejotzingo durante el periodo de construcción de la segunda etapa constructiva del convento: por un lado, una relación prácticamente de dependencia en los aliados indígenas por parte de la corona cuando se requería de emprender campañas que ampliaran sus dominios en América; por otro, la forma en que los ejércitos indígenas seguían organizándose con base en sus filiaciones a los altépetl; y finalmente, cómo estos indígenas conquistadores habían asumido una identidad católica y luchaban ya bajo el pendón cristiano. El otro punto importante será analizar la serie de negociaciones que los principales del altépetl llevaron a cabo con el gobierno colonial en el contexto de la fundación de la ciudad española de Puebla en territorio que pertenecía en parte a Huejotzingo.

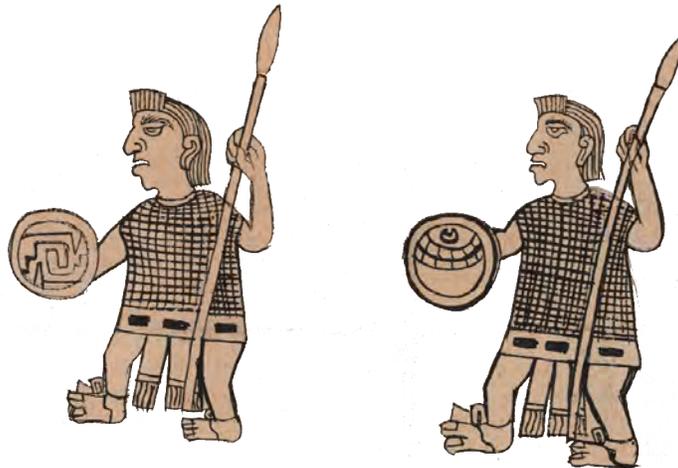


Fig. 9. Guerreros de Huejotzingo representados en el *Códice de Huejotzingo*.

En diciembre de 1529 Nuño de Guzmán emprendió una campaña militar con rumbo al occidente de la Nueva España, para la cual obligó a participar a los huejotzincas junto con tlaxcaltecas y tlatelolcas. Para la campaña Huejotzingo aportó más de mil guerreros y el monto necesario para su manutención, así como un estandarte de la Virgen María, hecho de plumas de quetzal y lámina de oro, que fue la insignia de la expedición.⁹² Ese estandarte es posiblemente una de las primeras representaciones cristianas hechas por manos indígenas.⁹³ También el altépetl compró

⁹² Prem, *Milpa y Hacienda*, 41.

⁹³ Warren, *The Harkness Collection*, 62-63.

un caballo por valor de veintiún piezas de oro para Don Thomé, hermano del tlatoani de Huejotzingo y quien dirigió el contingente de ese altépetl.⁹⁴ A pesar de algunos éxitos iniciales, al final la mayor parte del ejército sucumbió a las enfermedades o en los conflictos militares. Es conocido que la crueldad con la que Nuño de Guzmán trató a los aliados indígenas contribuyó a agravar los efectos de las epidemias que se propagaron en el ejército.⁹⁵ Ningún miembro de la expedición regresó a Huejotzingo. Los pormenores de los gastos invertidos en esta empresa, así como de los tributos exigidos por la audiencia, están pormenorizados en el *Códice de Huexotzingo*, elaborado en 1531.⁹⁶ En este documento queda el único testimonio del mencionado estandarte de la virgen María, hoy perdido. Esto convierte por sí mismo al códice en otra de las representaciones cristianas más tempranas realizadas por indígenas. Es interesante la irrupción de este elemento cristiano en un documento que, a pesar de ser producido durante el periodo colonial, es considerado como el códice huejotzinca más apegado a una tradición pictográfica prehispánica, por su apego a la tradición pictográfica prehispánica y por carecer de glosas en caracteres latinos.⁹⁷

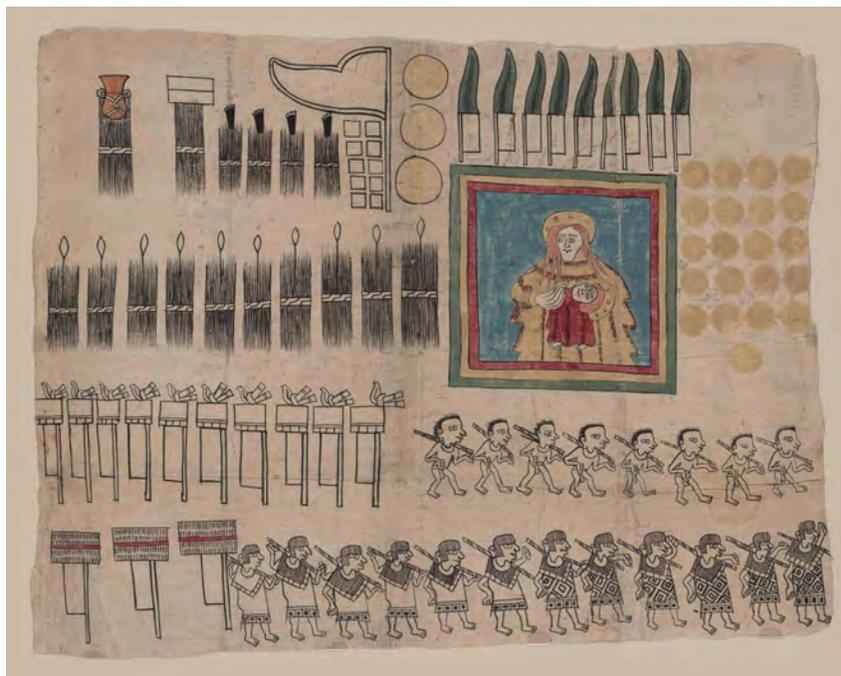


Fig. 10. Primera lámina del *Códice de Huejotzingo*.
Resalta la representación del estandarte de la Virgen María.

⁹⁴ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 181.

⁹⁵ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 182.

⁹⁶ Baltazar Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo. Análisis glífico, paleografía y traducción” (tesis de maestría, UNAM, 2006), 10.

⁹⁷ Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo,” 66.

La otra campaña militar importante en la que se vieron involucrados los huejotzincas en este periodo fue en la denominada guerra del Mixtón en 1541.⁹⁸ En ella lucharon bajo el mando del virrey Antonio de Mendoza y junto a guerreros de diversas partes de la Nueva España, como Tlaxcala, Huaquechula, Xilotepec, Texcoco, Michoacán, Mextitlán y Chalco.⁹⁹ A pesar de una serie de problemas, esta vez el ejército hispano-indígena resultó victorioso y las tropas pudieron regresar a su lugar de origen.¹⁰⁰ En este caso contamos con la narración directa de uno de los implicados, el *tlatoani* de Tlalmanalco Don Francisco de Sandoval Acacitli. Entre otras cosas, es interesante notar cómo en su crónica de la campaña cada uno de los altépetl que participaron lo hace de manera separada: cada uno aporta sus tropas con insignias propias, y cada uno asume tareas particulares durante las batallas,¹⁰¹ lo que pone de manifiesto la independencia de cada uno de ellos. Para este análisis me parece relevante el siguiente pasaje, traducido del náhuatl, que narra cómo celebraron la fiesta de Navidad en medio de la campaña:

el día de la festividad de la Natividad de nuestro Señor Jesucristo tuvieron su danza los de Amaquemecan; y al tercer día de Pascua, que fue martes, día de S. Juan, danzó el Sr. D. Francisco, y se cantó en él el canto chichimeca: hubo flores y pebetes, comida y bebida de cacao que dio a los señores; y todas las naciones de diversas provincias danzaron puestas sus armas, sus rodelas y macanas; todos bailaron, sin que de parte ninguna quedase por bailar.¹⁰²

Con esta narración queda de manifiesto cómo la ya asumida identidad cristiana de los pueblos indígenas no caía de ninguna manera en contradicción con la identidad propia de cada altépetl, y cómo habían transformado sus tradiciones para hacerlas compatibles con la religión católica. Si bien el resultado de ambas campañas militares fue diametralmente opuesto, ambas nos presentan un panorama en que la corona, representada por el presidente de la audiencia o el virrey, confía en los ejércitos de sus aliados indígenas para ejercer su poder. También ambos ejemplos nos demuestran

⁹⁸ Prem, *Milpa y Hacienda*, 45.

⁹⁹ Susan Schroeder, "Introduction. The Genre of Conquest Studies", en *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica* eds. Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2007), 15.

¹⁰⁰ Schroeder, "Introduction. The Genre of Conquest Studies", 16.

¹⁰¹ Schroeder, "Introduction. The Genre of Conquest Studies", 16.

¹⁰² García Icazbalceta, Joaquín (trad.), "Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval Acacitli". *Biblioteca Virtual Universal*. Consultado el 20 de noviembre de 2022 <https://biblioteca.org.ar/libros/156444.pdf>

cómo la recién asumida religión cristiana comienza a permear en las tradiciones artísticas indígenas, tanto en el lenguaje pictográfico como en las ceremonias rituales realizadas en las festividades.

A la par de estos acontecimientos, entre estas dos campañas militares, se llevó a cabo la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles en 1531, un hecho que transformó de manera muy importante la distribución territorial del valle de Puebla-Tlaxcala. El lugar en el que se fundó la ciudad era una región deshabitada, en la zona fronteriza entre los altépetl de Huejotzingo, Tlaxcala, Cholula y Tepeaca, por lo que hubo que negociar con estos la concesión de los territorios para la fundación de la nueva ciudad, además de que se empleó a los trabajadores de estas poblaciones en la construcción de las edificaciones que la nueva urbanización demandaba.¹⁰³ Con la fundación de una ciudad de españoles en medio de lo que hasta entonces era un territorio controlado por los altépetl indígenas, comienza un proceso de transición en la posesión de las tierras productivas, que poco a poco pasaron a manos españolas en detrimento de los pueblos indígenas, para comenzar a explotarlas a través de empresas agrícolas y ganaderas tanto en esta zona como en el fértil valle de Atlixco. En 1532, con la intermediación de los guardianes de los conventos franciscanos, los nobles indígenas de Calpan y Huejotzingo, aprobaron la cesión de más tierras al cabildo de Puebla.¹⁰⁴

Mientras que la fundación de la ciudad de Puebla comenzó a socavar la autoridad de los nobles indígenas, éstos no cesaron en sus intentos por conservar su estatus a pesar de las transformaciones en la organización política de la región. Ya mencioné cómo el *tlatonani* Quecehuatl fue bautizado como Juan Xuárez¹⁰⁵, en un acto que implicaba su adhesión al bando aliado hispano-indígena durante la conquista. Su hijo Alonso Xuárez le sucedió en el cargo¹⁰⁶ y dio continuidad a la lucha por conservar sus privilegios. Uno de los principales nobles de Huejotzingo, Jacobo de Valdés, recibió en 1537 por parte del virrey el título de *tecubtlí* (rango nobiliario indígena del mayor escalafón), lo que además le dio derecho a “ostentar en sus vestiduras y en su casa las dos columnas del escudo de armas real”.¹⁰⁷ Además este personaje encontró otra manera de aumentar su influencia dentro del nuevo sistema de gobierno: se hizo miembro del cabildo.¹⁰⁸ Otro noble

¹⁰³ Prem, *Milpa y Hacienda*, 42.

¹⁰⁴ Prem, *Milpa y Hacienda*, 43.

¹⁰⁵ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 136.

¹⁰⁶ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 137.

¹⁰⁷ Prem, *Milpa y Hacienda*, 44.

¹⁰⁸ Según Brito Guadarrama aún era miembro del cabildo indígena cuando murió en 1575. Ver Baltazar Brito Guadarrama, *Códice Chavero de Huexotzingo. Proceso a sus oficiales de república* (México: INAH, 2008), 38.

huejotzinga que también supo aprovechar las nuevas instituciones para obtener influencia fue Agustín Osorio. Obtuvo el rango de *tecubtili* en 1537 y fue nombrado juez en dos ocasiones, además de ejercer como gobernador de Xochimilco en 1555 y alcalde de Huejotzingo en 1571.¹⁰⁹ Estos tres personajes aparecen representados en la *Matrícula de Huejotzingo* (elaborada como ya he señalado en 1560) vestidos a la usanza tradicional indígena. Podemos concluir de este breve recuento que, a pesar de los cambios que implicó la aparición de una nueva sede de poder español como lo fue Puebla y de la implementación de nuevas configuraciones para el ejercicio del poder de influencia española sobre las estructuras organizativas del altépetl, la nobleza buscó aprovecharlos para continuar ejerciendo su autoridad e influencia.



Figs. 11, 12 y 13. Representaciones de Alonso Xuárez, Jacobo de Valdés y Agustín Osorio en la *Matrícula de Huejotzingo*.

Por otro lado, es interesante señalar cómo en este periodo también los indígenas pusieron en marcha empresas insertadas dentro de los circuitos económicos de influencia española. A manera de ejemplo, podemos mencionar cómo en 1537 comenzaron la producción de seda a instancias del virrey Antonio de Mendoza, contando con cien mil árboles de morera en 1543, aunque esta industria pronto entró en declive en esta zona.¹¹⁰ Un negocio más productivo fue el de la grana cochinilla, para el cual se sembraron una gran cantidad de tunales y se acondicionaron corrales, registrados

¹⁰⁹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 138-139.

¹¹⁰ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 104.

como bienes de la comunidad que “resultaron grandes beneficios para la comunidad indígena”.¹¹¹ Los dividendos de esta empresa fueron celebrados en el ya citado pasaje de Cervantes de Salazar. También podemos hablar de cómo la comunidad de Huejotzingo construyó en el pueblo de Coyotepec, constituyente del altépetl, un molino operado por energía hidráulica para la elaboración de harina de trigo, el cual era rentado a los españoles. Este molino era propiedad de la comunidad indígena, como lo constata una placa del año de 1559 que hoy está colocada en la iglesia de la comunidad.¹¹²

Es en este contexto en que se sitúa la segunda etapa constructiva del complejo conventual. Esta segunda etapa consistía de una iglesia, una capilla abierta, escuela y sistema hidráulico, los cuales se conocen por el registro arqueológico, además de un convento parcialmente identificable como una etapa previa al actual, y un hospital, del cual sólo puede suponerse su ubicación.¹¹³ En cuanto a la iglesia, se ubica en el mismo lugar que la de la primera etapa constructiva. Se trata de una reedificación de la iglesia anterior: se ampliaron los paramentos norte y sur ensanchando las naves laterales, pero conservando la ubicación de las columnas de la nave central. Para ampliar la longitud de la iglesia también se agregó un nuevo tramo al oriente, donde antes estaba la estancia que funcionaba posiblemente como los aposentos de los frailes. Al poniente se agregó también un nuevo tramo con la misma distancia entre columnas que en la anterior etapa (ver el plano 1 en los apéndices para una mayor comprensión de las etapas constructivas). Mientras que la planta basilical de la anterior etapa estaba abierta en tres de sus lados, en esta etapa se cerraron con muros en los paramentos norte y sur, mientras que la fachada poniente mantuvo abiertas las tres naves. Estos muros medían 1.20 m de ancho y estaban fabricados en su parte exterior con piedra careada y un núcleo relleno de lodo, piedra y adobe,¹¹⁴ mientras que las columnas de madera de la primera etapa fueron posiblemente sustituidas por columnas de piedra colocadas en la misma ubicación.¹¹⁵ El piso parece haber sido de cal y arena pulida, un material similar al estuco usado en las construcciones prehispánicas.¹¹⁶ Muy probablemente la iglesia de planta basilical estaba cubierta por un material

¹¹¹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 105.

¹¹² Hanns Prem, “Los afluentes del río Xopanac: estudio histórico de un sistema de riego”, *Comunicaciones* 12 (1975): 31.

¹¹³ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo* 62.

¹¹⁴ Córdova Tello, 62-63.

¹¹⁵ Córdova Tello, 63.

¹¹⁶ Córdova Tello, 69.

ligero —tejas de barro, tejamanil o paja— colocadas sobre una estructura de armaduras de madera.

117

Al sur de la iglesia de planta basilical (y por tanto al norte de la iglesia de una sola nave actual) se identificó lo que parece ser una capilla abierta (ver plano 1, Apéndices). Se trata de un edificio semejante a un ábside, con una planta abosinada de cinco lados (que parece corresponder a la mitad de un octágono equilátero), con la misma orientación este-oeste que la iglesia basilical así como la actual.¹¹⁸ Según Córdova Tello, esta edificación está construida con muros de mampostería, una técnica constructiva totalmente diferente a la iglesia basilical.¹¹⁹ Es posible que la planta basilical también fuera usada como capilla abierta, al dar continuidad a la ramada de la etapa constructiva anterior (que posiblemente cumplía las funciones de una capilla abierta). Sin embargo, como detallaré en el capítulo 6, es posible que cumplieran funciones distintas durante las ceremonias realizadas al aire libre, principalmente durante las procesiones de Viernes Santo.

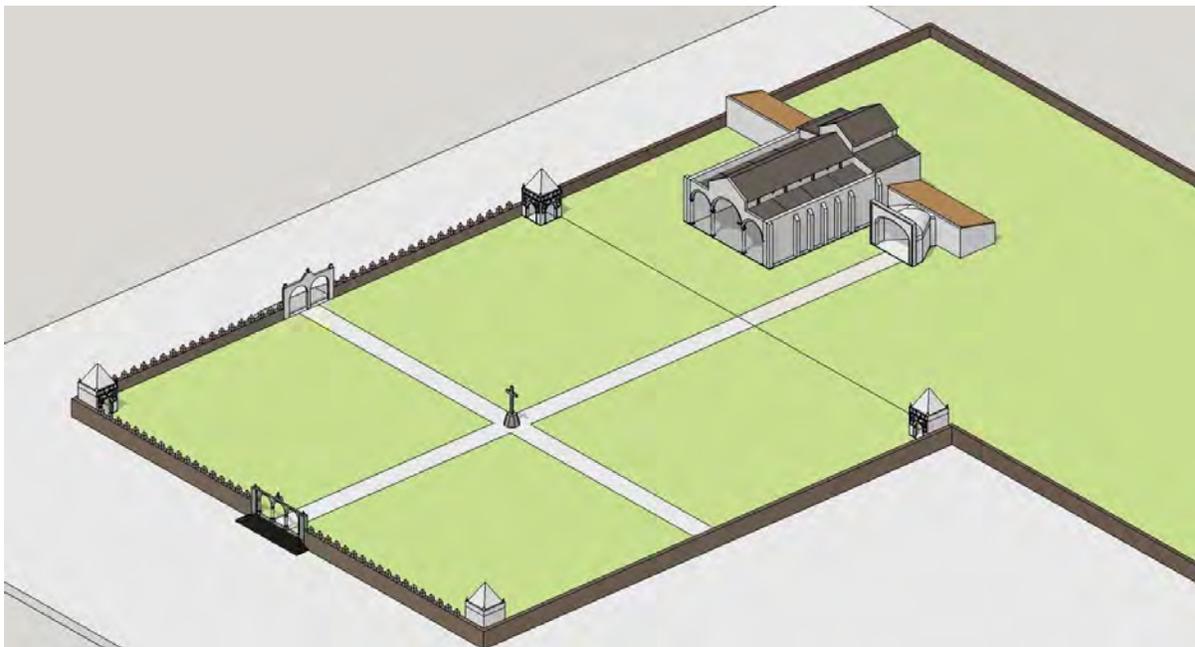


Fig. 14. Reconstrucción digital de la segunda etapa constructiva del complejo conventual incluyendo las capillas posas (elaborado a partir de las conclusiones de Córdova Tello).

¹¹⁷ En el capítulo 6 explicaré a detalle por qué lo más probable es que estuviera cubierta con paja.

¹¹⁸ Córdova Tello, 76.

¹¹⁹ Córdova Tello, 76.

Además de estos dos espacios, hay que agregar la escuela, que posiblemente ocupó los salones ubicados al norte de la iglesia basilical, dando continuidad a algunas de las funciones que posiblemente tenían desde la primera etapa constructiva.¹²⁰ Una fuente que podría confirmar esta idea es el *Códice Franciscano*, donde se detalla que “en todos los pueblos de la Nueva España adonde residen Religiosos (á lo menos de esta Orden de S. Francisco) hay escuelas, las cuales comunmente se suelen edificar dentro del circuito que tienen los frailes, y pegadas con la iglesia, á la parte del Norte”.¹²¹ Esta descripción encaja con lo que muestra el registro arqueológico.



Fig. 15. Acceso al claustro desde el locutorio. Este arco tapiado pudo haber sido la portería del convento de la segunda etapa constructiva.

El resto de los elementos que posiblemente conformaban la segunda etapa constructiva son difíciles de definir porque no se encontraron rastros de ellos en la exploración arqueológica, así que sólo podemos suponer su existencia por la mención en algunas fuentes. Uno de ellos es el convento, del cual no se pudieron obtener datos arqueológicos debido a que es probable que la mayor parte de

¹²⁰ Córdova Tello, 84.

¹²¹ *Códice Franciscano siglo XVI. Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569* (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1899), 65.

ese primitivo convento se encontrara en la ubicación que ocupan la iglesia y el convento actual.¹²² De hecho, Marcela Salas Cuesta propone que parte de ese supuesto convento primitivo se aprovechó e integró en la construcción del convento actual.¹²³ Es difícil tratar de estimar cuáles elementos del convento existente pudieron pertenecer a esa supuesta etapa previa. La presencia de algunos vanos tapiados y puertas modificadas ha sido interpretada por Córdova Tello como una posible prueba de elementos constructivos reutilizados en una etapa constructiva previa,¹²⁴ aunque también pudieron ser realizados en una etapa posterior a su construcción en la tercera etapa constructiva. Este aspecto, por tanto, me parece poco claro.

De otros elementos del complejo conventual sólo queda registro en documentos históricos. En 1532 el oidor Salmerón debía informar sobre la construcción de una casa para acoger a las hijas de nobles indígenas. Para ese entonces ya existía junto al convento una casa de religiosas.¹²⁵ De acuerdo a un documento, inédito hasta donde yo entiendo, cuya transcripción presento en los anexos de esta tesis, sí hubo un interés por tener un espacio para las religiosas indígenas. Sin embargo es difícil saber dónde se ubicó y cuánto tiempo se mantuvo activo. Probablemente no se mantuvo en activo más allá de la década de los treinta, pues no he encontrado menciones en las fuentes escritas. Finalmente, es posible que desde esta etapa constructiva existiera como parte del complejo un hospital. Aunque en una fecha muy posterior, Antonio Ciudad Real comenta que “hay allí [en Huejotzingo] un hospital donde se curan y remedian los naturales enfermos; de él y dellos tienen cuidado los religiosos, como lo hacen en algunos otros pueblos, aunque pocos, donde hay semejantes hospitales”.¹²⁶ El hospital posiblemente ocupó parte del área en la que hoy existe la escuela.¹²⁷ En cuanto al espacio del atrio, si bien como ya se dijo es posible que parte de la plataforma que lo constituye fuera construida desde la etapa anterior, lo más probable que en esta etapa constructiva quedara constituido con su forma y dimensiones actuales.¹²⁸ La razón principal para esta suposición es su relación formal y funcional con la capilla abierta. Hasta el descubrimiento

¹²² Córdova Tello, 87.

¹²³ Salas Cuesta, *La iglesia y el convento de Huejotzingo*, 61.

¹²⁴ Córdova Tello, 87.

¹²⁵ Prem, *Milpa y Hacienda*, 42.

¹²⁶ Antonio Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), 95.

¹²⁷ Córdova Tello, 101.

¹²⁸ Córdova Tello, 90.

de los vestigios arqueológicos siempre pareció extraño que el atrio no siguiera el eje de ninguna de las estructuras existentes. Ahora podemos saber que la capilla abierta se encuentra alineada al eje central del atrio, por lo que puede suponerse que ambas construcciones se planearon en conjunto. Quizás lo que sí pudo haber sido construido posteriormente, al menos en su configuración actual, son las bardas atriales. Como veremos, estas bardas estaban integradas con el sistema hidráulico del complejo conventual, por lo que debieron de ser construidas, o al menos modificadas, cuando se introdujo el agua al complejo.¹²⁹

Ahora trataré brevemente el tema de la datación de esta etapa constructiva. Como dije anteriormente, uno de los principales problemas que se han suscitado en este aspecto es el de la implicación de Fray Juan de Alameda en las tareas constructivas. Como ya hemos visto, Mendieta le atribuye la construcción del convento y la congregación de Huejotzingo a su ubicación actual. Aunque es difícil esclarecer su participación en alguna de las etapas constructivas, lo que es un hecho menos debatible es que él se vio involucrado de manera directa en la congregación de Huejotzingo, y por tanto en el traslado de las poblaciones asentadas en las cañadas hacia el pueblo actual. Brito Guadarrama supone que Fray Juan de Alameda fue el guardián del convento de Huejotzingo entre 1550 y 1560,¹³⁰ lo cual coincide con las fechas en que se llevó a cabo la congregación, de la que hablaré en la siguiente sección. Sin embargo, ya existía al menos una etapa constructiva en su ubicación actual previamente a la congregación.

Otra vía para proponer el momento en que se realizó esta etapa constructiva es relacionarla con el desarrollo histórico del altépetl del que he hablado. Cabe suponer que el conflicto suscitado con la primera audiencia en 1529 afianzó la alianza entre los frailes franciscanos y las élites indígenas, lo que sin duda estimuló el desarrollo y ampliación del complejo conventual. Así podemos suponer que esta segunda etapa constructiva comienza alrededor de 1530, después de haber pasado el punto álgido de aquel conflicto.¹³¹ Una descripción de una iglesia de características semejantes la ofrece Motolinía, quien refiere cómo en el pueblo de Tláhuac se edificaron muchas iglesias: “la principal

¹²⁹ Córdova Tello, 90.

¹³⁰ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI,” 230.

¹³¹ Aunque con base en su investigación arqueológica Córdova Tello propone también este año como punto de inicio de esta etapa constructiva, este autor sugiere que Fray Juan de Alameda habría comenzado la reconstrucción de la iglesia basilical en 1530, lo cual resulta imposible si tomamos en cuenta que él no estuvo en Huejotzingo sino hasta 1550. Ver Mario Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica* (México: INAH, 1992), 79-80.

advocación es de San Pedro, en la obra de la cual trabajó mucho aquel buen Indio don Francisco. Es iglesia grande y de tres naves, hecha a la manera de España”.¹³² Creo que es posible suponer que tanto la iglesia de Huejotzingo como la de Tláhuac (que aún hoy es una iglesia de planta basilical, por lo que podría tratarse de la mencionada por Motolinía aunque con muchas modificaciones) pertenecen a un momento en que, durante la década de 1530,¹³³ se comenzaron a sustituir las primeras edificaciones franciscanas, hechas con premura y por lo tanto conscientemente provisionales, por iglesias de planta basilical de características más duraderas. Como he mencionado, la iglesia basilical y la capilla abierta se edificaron con dos sistemas constructivos diferentes; esto me lleva a pensar que ambas edificaciones se construyeron durante este periodo pero en dos momentos diferentes, aunque aún no me ha sido posible proponer cuál de las dos se construyó primero. Propongo que este periodo constructivo terminó en 1545, a consecuencia principalmente de los altos índices de mortandad de la epidemia de *cocoliztli*, que acabó aproximadamente con el 80% de la población indígena del altiplano mexicano.¹³⁴ Esta reducción tan drástica en el número de tributarios llevaría a las autoridades coloniales a plantear estrategias para recuperar la capacidad productiva de las comunidades, lo que en el caso de Huejotzingo trajo como resultado la congregación realizada en la década siguiente.

3.3.3. La congregación de Huejotzingo y construcción de las capillas posas (1545-1560)

El año de 1552 generalmente se considera como el momento en que se llevó a cabo la congregación de Huejotzingo, pues en este año Luis Velasco otorgó el permiso para ello,¹³⁵ aunque como veremos, más allá de la formalidad que implica este permiso, es probable que los preparativos hubieran comenzado algunos años antes. Al contrario de lo que ocurría en los altépetl prehispánicos, en los que no parecía haber problema en que sus funciones principales se encontraran dispersas en varios núcleos de escasa densidad de población, la administración colonial tendía a concentrar sus funciones en núcleos centralizados. Si bien previo a la conquista las constantes guerras entre los

¹³² Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado II. Capítulo I.

¹³³ Edmundo O’Gorman data la composición de la obra de Motolinía en 1543, aunque según él luego sería editada por un compilador. Ver Edmundo O’Gorman. *La incógnita de la llamada historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), 28.

¹³⁴ Rodolfo Acuna-Soto, David W. Stahle et al. “When half of the population died: the epidemic of hemorrhagic fevers of 1576 in Mexico”. *FEMS Microbiology Letters* 240, no. 1 (2004): 1-5.

¹³⁵ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 111.

altépetl enemigos habían orillado a ubicar los centros poblacionales en lugares de difícil acceso y por lo tanto fácilmente defendibles, la paz que supuso la alianza de los pueblos indígenas con los españoles permitió que ya no fuera necesario buscar refugio ante la amenaza de una posible invasión enemiga.

Aunque en un inicio el sistema de encomiendas se montó sobre las estructuras territoriales preexistentes, a mediados del siglo XVI comenzó a hacerse necesario, a ojos de los españoles, un importante reordenamiento espacial del territorio. Para estos, la congregación era esencial para consolidar su proyecto de dominación. Entre los principales motivos que podemos señalar están, por un lado, la idea de que una población concentrada facilitaría la administración civil (mejorando consecuentemente la recolección de tributos) y religiosa. Además tenía que ver con cuestiones ideológicas, pues se consideraba que sólo en un entorno correctamente urbanizado podría desarrollarse un modo de vida civilizado.¹³⁶ Este modo de vida urbano era congruente con el modelo castellano de organización política a través de municipios, por lo que las congregaciones impulsarían la implementación de este sistema de gobierno castellano entre los altépetl nahuas. Y finalmente, no se puede dejar de lado que los españoles esperaban poder aprovechar muchas de las tierras que quedarán vacantes, una vez que los indígenas las hubiesen abandonado. Es por todo esto que Bernardo García Martínez afirma que “las congregaciones de la población india fueron una de las manifestaciones más visibles, y sin duda la más espectacular, de la voluntad de los españoles por imponer e inculcar sus principios y valores en la sociedad que habían logrado dominar”.¹³⁷

Los desplazamientos a causa de la congregación eran, en muchas ocasiones, hechos traumáticos para las poblaciones indígenas, pues implicaban el abandono de las tierras en las que se habían establecido desde tiempos inmemoriales. Significaban también una alteración significativa de los patrones de asentamiento de los altépetl¹³⁸ y transformaban para siempre sus formas de vida, transgrediendo su vida social y ritual, así como modificando las redes productivas y comerciales. No es de extrañarse que muchas personas se negaran a trasladarse, o que después de haberse ubicado en el nuevo asentamiento regresaran a sus tierras ancestrales, al no haberse adaptado a la forma de vida en la nueva población. Esto distanciaba físicamente a los señores de sus súbditos con la consecuente

¹³⁶ Recuento basado en: Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra* (México: El Colegio de México, 1987), 153-154.

¹³⁷ García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 153.

¹³⁸ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 111.

transgresión del orden social que esto suponía. Sin embargo, puede considerarse que también traía ciertas ventajas, en especial para la nobleza indígena, pues “aceptar el nuevo ordenamiento brindaba a los pueblos la posibilidad de lograr una mayor integración al mundo colonial y una mejor posición para aprovechar las ventajas que ofrecía, aunque fuera sólo en circunstancias coyunturales”.¹³⁹ Esta noción ambivalente queda de manifiesto en el siguiente fragmento de la carta enviada al virrey Velasco por parte de los nobles de Huejotzingo:

parecemos ante Vuestra Señoría y suplicamos y dezimos, que por quanto nuestro pueblo está fundado entre barrancos e riscos y estar a muy grande conveniente para juntarnos a la doctrina cristiana, e para la policía necesaria por esto y por otros muchos inconvenientes que abía, suplicamos a Vuestra Señoría nos diese licencia para baxarnos al llano y poblarnos donde pudiésemos bivar en policía humana y Vuestra Señoría nos lo concedió avrá quatro años y medio¹⁴⁰ a nuestro gobernador Frai Juan de Alameda que nos encaminase e industriase en este negocio y él lo a fecho y nosotros nos emos pasado e poblado en un muy buen sitio llano y muy decente para todo buen político bivar por tener como tiene todo lo necesario para buena república, asi de aguas que anden por todo el pueblo como salidas e todo lo demás necesario y nosotros estamos ya allí mucho tiempo, y hemos espérimentado ser muy bueno el sitio e sano e provechoso.¹⁴¹

Aunque la citada petición y el consiguiente permiso por parte del virrey para realizar el traslado de la población señalan sin lugar a dudas momentos clave en el proceso de congregación, hay que señalar que es muy posible que el traslado de la población hubiera empezado previamente, de forma paulatina. La construcción del convento en su segunda etapa constructiva implicó una enorme demanda de trabajadores. Fue particularmente demandante el trabajo de relleno y nivelación para la creación de la inmensa plataforma sobre la que se levanta el complejo de Huejotzingo, una obra que implica el acarreo de varias toneladas de material y en consecuencia la gestión de una inmensa cantidad de mano de obra. Sin duda, este esfuerzo habría sido suficiente para propiciar la instalación de al menos una pequeña población que diera cabida a los trabajadores. De igual modo, Hanns Prem supone que aunque los permisos del virrey se dieron en 1552, los preparativos y las negociaciones con los nobles indígenas debieron de haber comenzado varios años antes.¹⁴² Por lo

¹³⁹ García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 163.

¹⁴⁰ La carta está fechada el 27 de septiembre de 1555, por lo que de acuerdo a esta carta el permiso habría sido concedido a principios de 1551.

¹⁴¹ Pedro Carrasco, “Documentos sobre el rango de tecuhtlis entre los nahuas tramontanos” *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* 5, no. 2 (1966), 153.

¹⁴² Prem, *Milpa y Hacienda*, 46.

tanto, es lógico que se eligiera para realizar la congregación el lugar dónde ya se había comenzado la construcción del complejo conventual. En refuerzo de ello Bernardo García Martínez también supone que los lugares en los que se edificaron las primeras iglesias probablemente fueron preferidos al momento de elegir la ubicación de las congregaciones.¹⁴³ Tan sólo un año después de haber otorgado el permiso, en 1553, a petición del cabildo indígena el rey decidió reconocer las acciones de Huejotzingo a favor de la corona otorgándole el título de ciudad (con las prerrogativas que esto implicaba) y un escudo de armas.¹⁴⁴

Durante este periodo parece que la gran empresa que significó la congregación de la ciudad acaparó la fuerza de trabajo, que se concentró en acondicionar el terreno para llevarla a cabo. En lo que respecta al desarrollo constructivo del complejo conventual, propongo que habría que considerarse que en ese momento se llevó a cabo una etapa constructiva intermedia entre la segunda y la tercera etapa. Lo considero así porque, si bien en apariencia el complejo conventual no sufrió modificaciones fuertes en cuanto a su configuración espacial, si se realizaron modificaciones que servirían como transición entre lo que se había construido antes y lo que se construiría después. En ella se consolidó el sistema hidráulico que posiblemente ya había sido construido parcialmente para alimentar el complejo conventual desde su origen, pero que en esta etapa debió sin duda de ampliar sus capacidades. La otra aportación hecha en este periodo a la construcción del complejo conventual fue la consolidación del sistema de arquitectura a cielo abierto, que ya había sido iniciado desde la etapa anterior con la construcción de la capilla abierta y la plataforma que conforma el atrio, que se complementaron con la adición de las capillas posas, la cruz atrial, y la delimitación del atrio con las bardas perimetrales en su configuración actual. Mi intención al proponer que se trata de una etapa intermedia es evidenciar que no se realizó una modificación significativa a los elementos más importantes de la etapa constructiva anterior, sino que se agregaron elementos que no existían previamente; todos los elementos construidos en este lapso de tiempo conforman una unidad funcional, como veremos más adelante. Una vez que se tomó la decisión de realizar la congregación, posiblemente antes de comenzar el desplazamiento de la población, comenzó a planearse y construirse un sistema hidráulico que atendiera las demandas que requeriría el nuevo asentamiento.

¹⁴³ García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, 153.

¹⁴⁴ Mientras que Hanns Prem ubica este acontecimiento en 1553, Brito Guadarrama lo fecha en 1556. Ver Hanns Prem, *Milpa y Hacienda*, 45 y Brito Guadarrama, "Huejotzingo en el siglo XVI", 113.

En el antiguo Huejotzingo, la dispersión de los habitantes en los antiguos pueblos de poca densidad de población, ubicados de acuerdo a patrones de asentamiento prehispánicos, permitía a sus habitantes abastecerse de agua sin necesidad de sistemas hidráulicos complejos. Sin embargo esto no significa que su acceso a este recurso fuera el óptimo, pues la ubicación de los pueblos en lo alto de las cañadas con los ríos corriendo al fondo, dificultaba obtener un abasto de agua por encima del mínimo necesario. Es por todas estas razones que el éxito de la nueva ciudad dependería de garantizar un abastecimiento de agua acorde al tamaño de la nueva población concentrada.¹⁴⁵



Fig 16. Restos del acueducto del siglo XVI. Al fondo alcanza a apreciarse la silueta de la iglesia actual.

El agua fue conducida hasta el convento y diversas fuentes públicas en la nueva Ciudad de Huejotzingo a través de un complejo sistema hidráulico, que se alimentaba desde el río Xopanac, y conducía el agua hasta el jagüey¹⁴⁶ ubicado al sur del complejo conventual. Desde allí era transportada a través de un acueducto que aún se conserva parcialmente ubicado al sur del complejo conventual (trazado con una dirección sur-norte), al que abastecía por un sifón que se encuentra al

¹⁴⁵ Prem, “Los afluentes del río Xopanac”, 33-34.

¹⁴⁶ La descripción detallada del sistema hidráulico que transportaba el agua hasta el jagüey puede consultarse en Hanns Prem, “Los afluentes del río Xopanac”.

sur del complejo, en el eje que marca el paramento de la fachada principal del convento y la iglesia actual. La descripción detallada del acueducto puede verse en el capítulo 6.

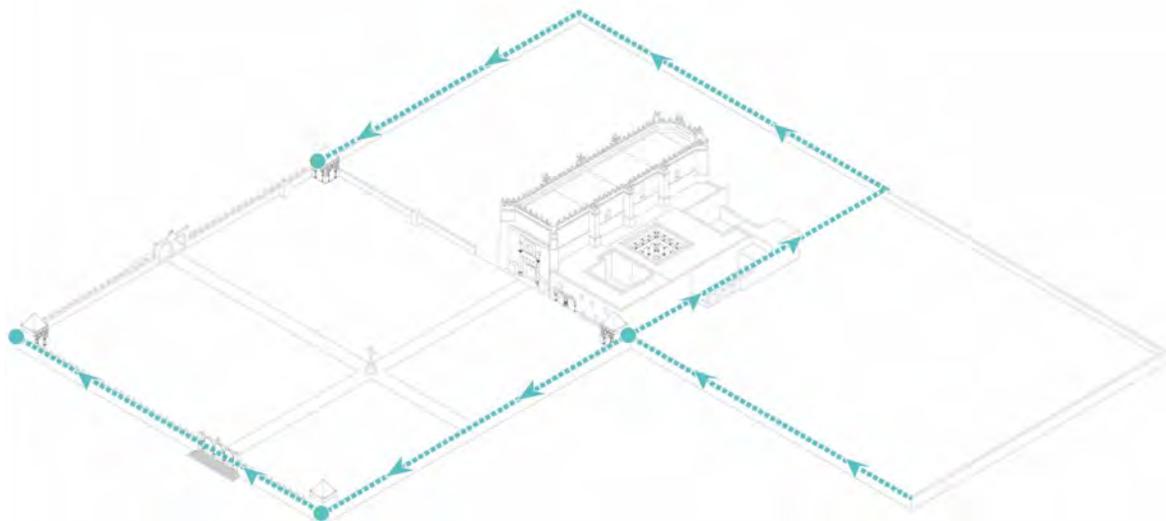


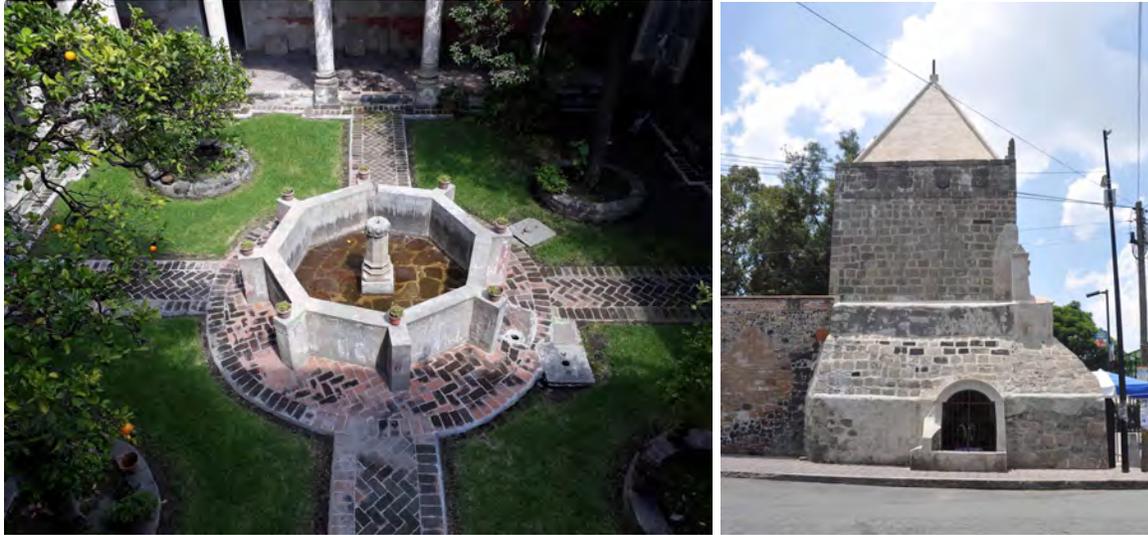
Fig. 17 Sistema hidráulico del complejo conventual de Huejotzingo.

Una vez que el líquido llegaba al complejo conventual, se almacenaba en una caja de agua ubicada en el antiguo huerto.¹⁴⁷ Desde allí se distribuía por una serie de conductos ubicados en la corona de las bardas del atrio que funcionaban como muros-acueducto y por un sistema de tuberías de barro (ver figura 17).¹⁴⁸ A través de este sistema el agua era distribuida hacía diversas fuentes: una, hoy desaparecida, estaba ubicada posiblemente en la plaza principal de la ciudad.¹⁴⁹ Las demás se encontraban dentro del área del convento: una aún se encuentra en el claustro, mientras que además existían una serie de fuentes localizadas en las cuatro esquinas del perímetro del complejo conventual, asociadas posiblemente a las cuatro capillas posas, de las cuales sólo sobrevive una, en la esquina noroeste del atrio.

¹⁴⁷ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo*, 90.

¹⁴⁸ Córdova Tello, 90-94.

¹⁴⁹ Esta fuente todavía existía en 1589, cuando Antonio de Ciudad Real la describió de la siguiente manera: “Viene al pueblo un gran golpe de agua que traen encañada hasta la plaza, en la cual hay una curiosa fuente de piedra”. Ver Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 95.



Figs. 18 y 19. Fuente del claustro y fuente ubicada en la esquina noroeste del atrio, conocida localmente como “la Conchita”.

Tenemos constancia de que parte del sistema hidráulico ya estaba al menos parcialmente construido en 1545, cuando el cabildo de Puebla, para planear el sistema hidráulico que portaría agua a la plaza mayor de esa ciudad, mandó llamar a un maestro cantero-albañil indígena de la ciudad de México, conocido en la región por haber llevado agua a Huejotzingo.¹⁵⁰ Sin embargo, sabemos que las obras se extendieron por un largo periodo de tiempo y que seguramente requirieron constantes reparaciones, pues aún en 1576 los indígenas de Huejotzingo eran contratados en otras poblaciones como expertos en estas labores.¹⁵¹ Como se ha explicado, las capillas posas tenían una relación funcional con el sistema hidráulico (de la relación simbólica me ocuparé en el capítulo 6). Sin embargo, debido a que las tuberías de barro pasaban debajo de ellas y que se ubicaban sobre las fuentes alimentadas por dicho sistema, podemos considerar que fueron las últimas edificaciones de este periodo constructivo intermedio. Los chapiteles de las dos capillas ubicadas al norte del atrio tienen un par de inscripciones que podrían señalar las fechas de inicio y construcción de las capillas. En la capilla noreste se lee 1550 y en la noroeste 1556. Esto ubicaría su construcción en el momento más álgido del proceso de congregación, pues hay que recordar que en 1552 se obtuvo el permiso real para ello. Las capillas posas posiblemente respondían a ciertas necesidades simbólicas que apremiaban en ese momento de profundas transformaciones al interior del altépetl. A pesar de que

¹⁵⁰ Efraín Castro Morales “Noticias documentales acerca de la construcción de la iglesia de San Miguel de Huejotzingo, Puebla”, *Boletín de Monumentos Históricos* no. 4 (1980): 14.

¹⁵¹ Hanns Prem, “Los afluentes del río Xopanac,” 34.

muchas de sus partes constitutivas habían tenido una continuidad adaptándose al nuevo sistema colonial, la congregación dio comienzo a un importante periodo de transformaciones de mayor alcance.

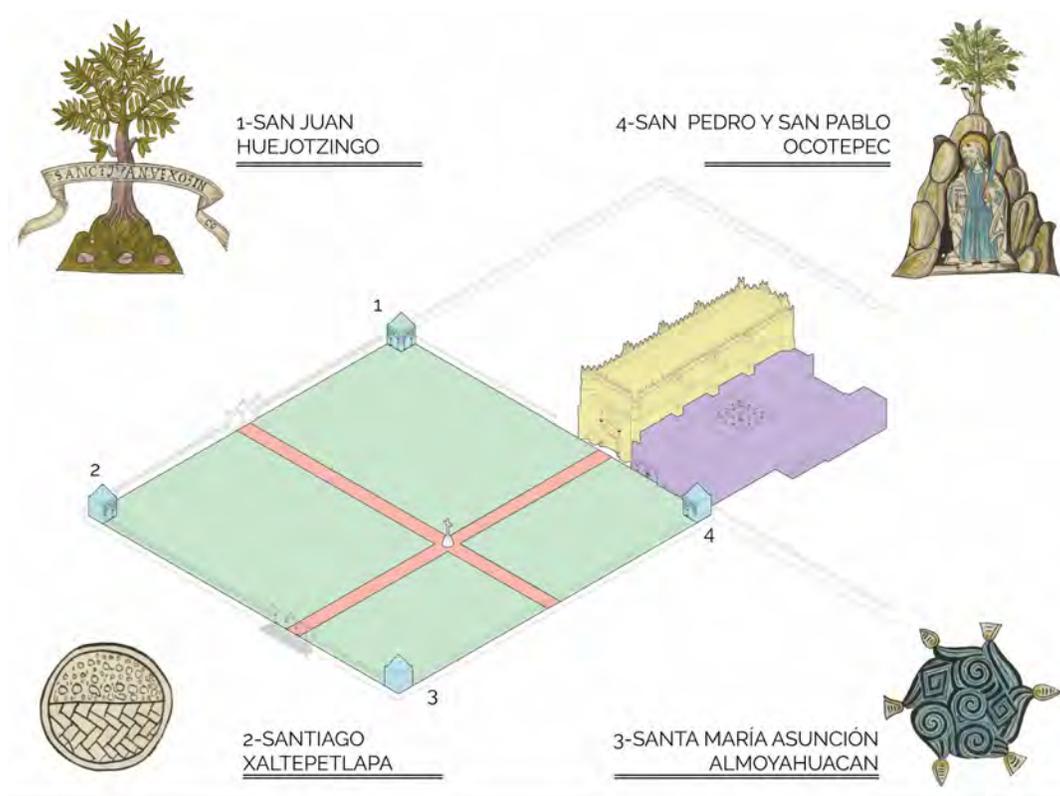


Fig. 20. Capillas posas en relación con las cuatro cabeceras de Huejotzingo. Los glifos toponímicos fueron tomados de la *Matrícula de Huejotzingo* de 1560.

Como lo comenta James Lockhart, la cohesión del altépetl lentamente comenzó a debilitarse, pues “ahora faltaba el factor de unión más fuerte, la necesidad urgente de combinarse para la defensa o el engrandecimiento, y las fuerzas que operaban a favor de la fragmentación, que siempre habían existido, se podían afirmar con más libertad”.¹⁵² Quizás como una manera de ratificar la hegemonía de las cuatro cabeceras en un momento de tantos cambios, cada una de estas se adjudicó una de las capillas posas ubicadas en el nuevo centro de la vida religiosa del altépetl. De ello da fe Agustín de Vetancurt, quién describe de la siguiente manera la ciudad de Huejotzingo:

los Naturales eligen Governador, siguiendose las quatro parcialidades en que se divide el gobierno, que son: La assumpcion de N Señora, S. Juan Bautista, S. Pedro y S. Pablo, y

¹⁵² Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 46.

Santiago el Mayor, para cada parcialidad eligen un Alcalde, y un Regidor; tienen los quatro angulos del patio cada parcialidad su Hermita, donde se enterraban en sepulturas de piedra, y donde los Domingos contaban a sus feligreses.¹⁵³

Las cabeceras a las que se refiere son San Juan Huejotzingo, Santiago Xaltepetlapa, San Pedro y San Pablo Ocoatepec y Santa María Asunción Almoyohuacan (ver figura 19). La ubicación de las capillas posas de acuerdo a la ruta procesional alrededor del atrio no es aleatoria, pues sigue el orden en que se enlistaban las cuatro cabeceras en documentos como la *Matrícula de Huejotzingo*; es decir, seguían el orden de importancia de acuerdo a las convenciones de representación indígenas. Esto nos demuestra que el sistema de apropiación de las capillas del atrio por parte de las cabeceras seguía vigente al menos en 1697, fecha en que Vetancurt compuso su obra. Si comparamos la situación de las cabeceras con la que existía en el periodo prehispánico podemos destacar dos cambios importantes: por un lado que Ocoatepec había reemplazado a *Chiaubtzinco* como cabecera, y por el otro que el nombre de cada una de las cabeceras —de todos los pueblos que conformaban el altépetl de hecho— había incorporado el nombre de un santo, precediendo a su nombre tradicional en náhuatl. Esto es una muestra de cómo el altépetl ya había adoptado la religión cristiana como un elemento que transformaba su identidad.

Finalmente podemos comentar de manera preliminar que a diferencia de las capillas posas de Calpan, con las que están evidentemente relacionadas en cuanto a su lenguaje formal y de motivos iconográficos, las capillas posas de Huejotzingo conforman un conjunto bastante unificado estilísticamente. Esto refleja tanto una manifiesta intención de tener un conjunto homologado, como la existencia de una escuela de trabajadores que eran capaces de trabajar como un solo cuerpo. La cruz atrial, hoy ubicada en la plaza principal de la ciudad,¹⁵⁴ comparte también una unidad estilística con las capillas posas, por lo que es razonable suponer que fue construida en el mismo periodo entre 1550 y 1556 en que he datado a éstas (figs. 20 y 21).

¹⁵³ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio* (México: Porrúa, 1982), 58.

¹⁵⁴ Fue removida del atrio y colocada en su ubicación actual posiblemente en el año de 1603 o 1663, según consta en la inscripción de su base.



Figs. 21 y 22. Capilla posa dedicada a San Juan y Cruz Atrial.

Para finalizar el recuento de este periodo, hay que señalar que no obstante el gran esfuerzo que supuso la congregación de Huejotzingo, ésta no logró un éxito total. Si bien entre 1550 y 1560 trasladaron dieciséis pueblos, entre ellos las cuatro cabeceras, con sus respectivos *calpulli*, la *Matrícula de Huejotzingo*, redactada en 1560, muestra que en aquel año muchos indígenas vivían nuevamente en las cañadas,¹⁵⁵ es decir, habían comenzado a regresar a sus antiguas localidades y por lo tanto es la fecha que propongo para cerrar este periodo constructivo. Para ese año, según constata la citada fuente, vivían en el Huejotzingo congregado dos terceras partes de su población total, de la cual fue sobre todo la nobleza indígena quien acogió la mudanza con mayor entusiasmo.¹⁵⁶ En efecto, el prestigio que representó para la nobleza vivir en el nuevo núcleo de población, más cercano a los mecanismos del poder colonial, no representaba tantos beneficios para los macehuales, quienes más bien preferían vivir cerca de sus tierras y tenían mayores incentivos para regresar a sus antiguos asentamientos. Por ello el traslado trastocó de manera definitiva la relación entre la nobleza indígena y los macehuales. Además, al vivir ahora reunidos, las divisiones tradicionales de las poblaciones, que eran la base sobre la que se estructuraba su división interna, comenzaron a carecer de sentido.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Dyckerhoff, “Patrones de asentamiento en la región de Huejotzingo”, 95.

¹⁵⁶ Prem, *Milpa y Hacienda*, 48.

¹⁵⁷ Prem, *Milpa y Hacienda*, 49.

Finalmente se requirió una nueva congregación, ordenada por el virrey en 1598 y llevada a cabo alrededor de 1610, para consolidar el proceso que quedó incompleto en la primera.¹⁵⁸ Es interesante observar que, si bien el área central del Huejotzingo prehispánico está casi ausente de poblaciones en la época actual, en la zona periférica que ocuparon los pueblos de menor jerarquía durante la época colonial aún se conserva un patrón de asentamiento similar al que suponemos que existió en la época prehispánica. Esto nos demuestra que aun esa segunda congregación fracasó parcialmente en el intento de reunir en un solo espacio físico a todos los pueblos del antiguo altépetl.

3.3.4. Traza moderada. Tercera etapa constructiva (1560-1580)

Aunque no es fácil datar el inicio de las obras que conformaron la iglesia y convento que existen hasta hoy, el año de 1560 es significativo por varios motivos. Por un lado, existe información documental clara de que las obras estaban nuevamente en marcha ese año, puesto que en una petición hecha por el cabildo al rey se enumeran una serie de edificios que se encontraban en construcción en ese momento: éstos eran “[la] iglesia e monasterio . . . y obras públicas ansi casas de cabildo y cárcel y otras cosas necesarias”.¹⁵⁹ Esto coincide con la propuesta de Córdova Tello, quien considera que estos dos elementos del conjunto arquitectónico fueron construidos en esta tercera etapa. Por otro lado ese mismo año se redactaron un par de documentos de suma importancia para el desarrollo de esta investigación: la *Matrícula de Huejotzingo*, y una carta dirigida al rey por el cabildo de Huejotzingo. Aunque ya he recurrido a estos documentos en las secciones anteriores, creo que vale la pena en este momento observar algunos aspectos con más detalle. Ambos documentos fueron creados en el contexto de una disputa con los funcionarios novohispanos por el conteo de tributarios, de los que dependía la cantidad de tributos que debería de pagar el altépetl.

En cuanto a la *Matrícula de Huejotzingo*, se trata de un censo en el que se enlistan los nombres de todos los cabezas de familia, es decir los hombres económicamente activos, detallando su adscripción a cada uno de los pueblos y *calpulli* y su profesión. Si bien a partir de su aparición en la *Matrícula de Huejotzingo* parece consolidarse el rol de los cuatro pueblos cabecera de los que ya he hablado, parece ser que en este momento se dieron las condiciones para que otros pueblos

¹⁵⁸ Dyckerhoff, “Patrones de asentamiento en la región de Huejotzingo,” 95.

¹⁵⁹ Ursula Dyckerhoff, “La reedificación de las ‘Casas Reales’ de Huejotzingo, 1640”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 20 (1983): 411.

solicitaran ser considerados como tales. Es el caso de San Francisco Tianguisteco y Totollac, cuya nobleza alrededor de 1560 buscó sin éxito que se reconociera la calidad de cabeceras de sus respectivos pueblos.¹⁶⁰ Cabe destacar que, al haberse realizado por separado el conteo de nobles y gente común, es también una fuente importante para estudiar la división social del altépetl en la época colonial. Por ello, para Pedro Carrasco, “la matrícula nos da los mejores datos de que disponemos sobre las subdivisiones político-territoriales de la provincia de Huejotzingo”.¹⁶¹ Para entender cómo se organizó la ciudad de Huejotzingo a partir de entonces, describiré brevemente algunas características de su organización social que serán relevantes para esta investigación, a partir de la información que se puede obtener de esta fuente. La gente común quedó dividida en el documento en dos clases principales: los terrazgueros, es decir la gente que no tenía tierras propias y que sólo contaba con su propia fuente de trabajo, y los macehuales miembros de *calpulli*, con acceso a sus tierras de propiedad corporativa. Por otro lado, los nobles se dividían en *tetecutin* y *pípiltin*, siendo los primeros de un rango superior.¹⁶²

Aunque dedicaré parte del capítulo 5 a su análisis en particular, me parece importante por ahora mencionar cuáles eran los trabajadores especializados en construcción que aparecen en el recuento. En primera instancia hay que destacar que la gente común (es decir todos los trabajadores) estaba organizada en cuadrillas de veinte personas, cada una de las cuales ocupa la cara de una foja de la matrícula, tanto para fines de recaudación de tributos como de organización del trabajo.¹⁶³ En la matrícula están registrados los productores de cal (quemadores de cal) *tenexlatliti*, y tres tipos de trabajadores de piedra: *tetlapanqui* ‘el que saca y corta piedra de la cantera’ *tetzotzonqui* ‘cantero que labra piedras’ y *texinqui* ‘labrador de piedra’.¹⁶⁴ Una manera de comenzar a entender cómo era el proceso de construcción en aquel entonces es observando los glifos que se utilizaron para representar estos oficios (ver figura 22).

¹⁶⁰ Ursula Dyckerhoff y Hanns S. Prem. “La estratificación social de Huejotzingo,” en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica* (México: INAH-CIESAS, 1976), 175.

¹⁶¹ Pedro Carrasco, “Introducción: La matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, en *Matrícula de Huexotzinco*, ed. Hanns Premm (Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974), 2.

¹⁶² Dyckerhoff y Prem, “La estratificación social de Huejotzingo”, 167-173.

¹⁶³ Dyckerhoff y Prem, “La estratificación social de Huejotzingo,” 160-164.

¹⁶⁴ Pedro Carrasco, “La matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, en Premm, *Matrícula de Huexotzinco*, 10.

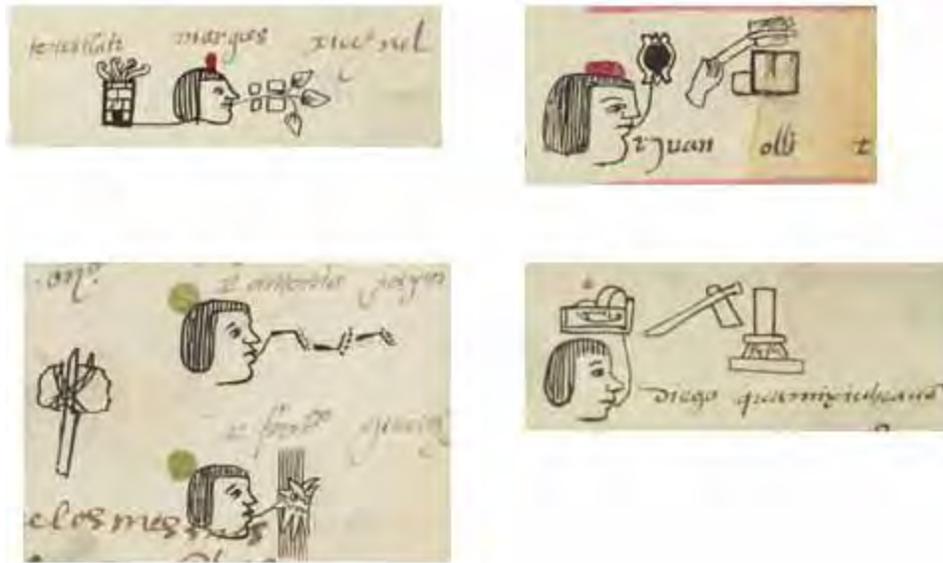


Fig. 23. De arriba a abajo y de izquierda a derecha: *tenextlati*, *tetzotzonqui*, *tetzotzonqui* y *texinqui*.
Tomados de la *Matrícula de Huejotzingo*.

En el caso del productor de cal, su glifo es un horno dibujado de distintas formas. En el caso de los productores y trabajadores de piedra, encontramos una variedad de herramientas. En las imágenes seleccionadas en la figura 22 podemos ver una almádena o mazo de piedra, una almádena junto a una piedra labrada con forma de cuadro, y finalmente una piqueta metálica junto al basamento de una columna labrada. Este último me parece muy significativo, ya que mientras que Pedro Carrasco afirma que los oficios representados en la matrícula están “aparentemente poco afectados por la influencia española; tanto la técnica como los grupos profesionales se apegan en lo general al uso prehispánico”,¹⁶⁵ esas piedras labradas al estilo europeo muestran no sólo cómo un elemento formal de la arquitectura, como lo es un basamento al estilo europeo, ya era de uso común entre los indígenas en aquel entonces, sino que se había extendido tanto que ya estaba integrado al lenguaje pictográfico.

Por otro lado, en la carta dirigida al rey Felipe II en 1560, al margen de otros fragmentos que ya he encontrado útiles para el desarrollo de esta investigación, me parece importante el siguiente pasaje, que da cuenta de cómo los nobles de Huejotzingo entendían su adhesión a la fe cristiana como un mérito por el que podían obtener alguna prebenda:

¹⁶⁵ Carrasco, “La matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica,” 14.

We also declare and manifest before you that your fathers the twelve children of Saint Francis came to us, whom the very high priestly ruler the Holy Father sent and whom you sent, both granting us the favor that they came to teach us the gospel, to teach us the holy Catholic faith, the belief, to make us acquainted with the single deity God our Lord, and likewise God favored and inspired us, us of Huejotzingo, who dwell in your city, so that we gladly received them. When they entered the altepetl of Huejotzingo, of our own free will we honored them and showed them esteem. When they embraced us so that we would abandon the wicked belief in many gods, we forthwith voluntarily relinquished it; likewise they did us the good deed [of telling us] to despise, destroy, and burn the stones and wood that we worshiped as gods, and we did it; very willingly we destroyed, demolished, and burned the temples. Also when they gave us the holy gospel, the holy Catholic faith, with very good will and desire we received and grasped it; no one intimidated us into it, no one forced us, but very willingly we seized it, and we quietly and peacefully arranged and ordered among ourselves all the sacraments they gave us. Not once was anyone, whether nobleman or commoner, ever tortured or burned over this, as was done on every hand here in New Spain.

166

Podemos pensar que para esa fecha los huejotzincas ya asumían la nueva fe como parte de su identidad, eran conscientes de que su adhesión a ella era un elemento que les daba una gran legitimidad ante las autoridades coloniales, y eran capaces de utilizar estos argumentos en sus negociaciones.

Con este panorama en mente, podemos volver a hablar del conjunto conventual. Por lo mencionado anteriormente, es probable que las labores constructivas se hayan reiniciado alrededor del año de 1560, que marcaría el punto de arranque de la tercera etapa constructiva. Es probable que en la planeación de las nuevas edificaciones se haya tenido en cuenta la llamada traza moderada, propuesta posiblemente por el virrey Antonio de Mendoza como lo menciona en el siguiente fragmento de su relación de recomendaciones a su sucesor:

En lo que toca a edificios de monasterios y obras públicas, ha habido grandes yerros, porque ni en las trazas ni en las demás no se hacía lo que convenía, por tener quien les entendiese ni supiese dar orden de ello. Para remedio de esto, con los religiosos de San Francisco y San Agustín concerté una manera de traza moderada, y conforme a ella se hacen todas las casas.

167

¹⁶⁶ Lockhart, *We People Here*, 291.

¹⁶⁷ Antonio de Mendoza. “Relación del Virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, a Luis de Velasco al término de su Gobierno”. Consultado el 02 de diciembre de 2019.

http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1550_352/Relacion_del_Virrey_de_Nueva_Espana_a_Antonio_de_Mendoza_103_2.shtml

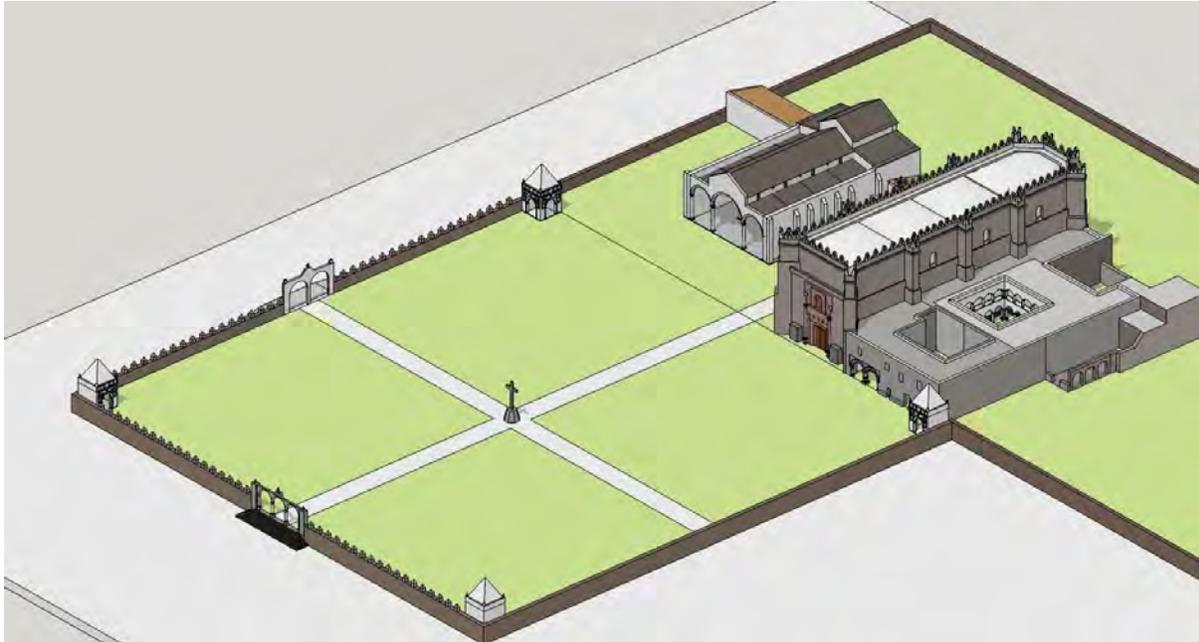


Fig. 24. Representación digital de la tercera etapa constructiva del complejo conventual, previo a la demolición de la iglesia basilical y la capilla abierta.

Un par de documentos publicados por Efraín Castro Morales permiten conocer que las obras seguían durante las décadas siguientes. Por un lado, un informe al virrey fechado el 23 de septiembre de 1567, hecho por parte de Juan Gutiérrez de Bocanegra, justicia mayor de Huejotzingo en ese entonces, indica que estaba terminada “poco más de la primera capilla, las paredes della en el altor que han de estar y las otras tres capillas les faltará a las paredes para emparejar en el altor que han de tener, en partes a un estado y medio, y a dos y a tres estados; tienen las dos portadas principales acabadas, falta de cubrir de bóveda todo el cuerpo de la iglesia”.¹⁶⁸ En ese entonces se le llamaba “capilla” a cada una de las secciones de la nave de la iglesia, cada una cubierta por una bóveda de crucería. Por lo tanto estarían terminados en su altura final sólo los muros del ábside (el primer cuerpo) y las portadas, mientras que los muros del resto de los cuerpos estarían sólo parcialmente construidos. Más adelante en el documento también se menciona que, según la opinión del maestro cantero, costaría diez mil pesos para acabarla y tomaría tres años de trabajo. Evidentemente no se siguió el programa de obra propuesto por él, pues en el segundo documento publicado por este autor se hace constatar que fue Alonso Ruíz, un oficial de cantería, estuvo a cargo de la obra de la iglesia en 1571 y 1572 y recibió cien pesos de oro por su trabajo cada uno de esos

¹⁶⁸ Castro Morales, “Noticias documentales acerca de la construcción de la iglesia de San Miguel de Huejotzingo”, 15.

años.¹⁶⁹ Sin embargo ese documento no especifica qué avance tuvieron las obras ni si estas llegaron a su fin.

Córdova Tello propone acertadamente que las obras llegaron a su fin en el año de 1580.¹⁷⁰ Esto se corrobora tomando en cuenta el contrato para la construcción del retablo de la iglesia, firmado entre el pueblo de Huejotzingo y Simón Peyrens en 1584.¹⁷¹ En dicho documento, además de detallar los costos y requisitos de dicho retablo, se deja en evidencia de que ya existía en la iglesia un sagrario, que bien podría haber estado en la iglesia de planta basilical.¹⁷² Sin embargo, es lógico pensar que, para encargarse el suntuoso retablo que aún hoy existe, ya tendría que haber estado concluida la iglesia que lo albergaría. Por todo ello podemos suponer que para ese entonces las obras habían llegado a su fin. Esto se confirma con la descripción que hace del complejo conventual Antonio de Ciudad Real: “El convento [de Huejotzingo] es grande y bien edificado, acabado, con sus claustros alto y bajo, iglesia, dormitorios, celdas y huerta, en la cual hay algunos nogales, duraznos y otros árboles, con mucha hortaliza; riégase con un golpe de agua que entra en ella y en el claustro, de la que viene al pueblo”.¹⁷³ Por todo ello, me parece que la fecha de 1580 es adecuada para cerrar el periodo de estudio, aunque no se puede olvidar que el conjunto conventual siguió teniendo modificaciones y adecuaciones durante todo lo largo de su historia, incluso hasta nuestros días. Sin embargo, considero que dichas modificaciones corresponden a dinámicas diferentes, que quedan fuera del alcance de esta tesis. Cabe aclarar que si aceptamos que esta fecha marca el cierre de la empresa constructiva más importante del complejo conventual, sólo puede ser considerada aceptable para el caso del complejo conventual de Huejotzingo. Aunque podrían encontrarse paralelismos en otros complejos conventuales, será necesario un estudio a detalle que se adecúe a las condiciones de cada conjunto, en relación al pueblo o altépetl en el que se encuentre. Esto quedará perfectamente claro al realizar el análisis paralelo sobre Tzintzuntzan. Otra muestra de ello la encontramos en el *Diario* de Chimalpáhin, quien dejó recuento de que el domingo 14 de octubre “se comenzó a demoler la [antigua] iglesia de San Francisco . . . [y el domingo 11 de febrero de 1590] se bendijeron

¹⁶⁹ Castro Morales, 16.

¹⁷⁰ Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo*, 109.

¹⁷¹ Heinrich Berlin, Pedro de Carvajal y Cristóbal Gutiérrez, “The High Altar of Huejotzingo”, *The Americas* 15, no. 1 (1958): 64.

¹⁷² Berlin, Carvajal y Gutiérrez, “The High Altar of Huejotzingo,” 69.

¹⁷³ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 95.

los cimientos para hacer y levantar la [nueva] iglesia de San Francisco¹⁷⁴ . . . El lunes 29 de abril midieron y trazaron la futura iglesia de San Francisco, para empezar a levantar los muros”.¹⁷⁵ Es decir que, mientras que el complejo conventual de Huejotzingo ya había concluido su última etapa constructiva importante, el complejo conventual de la Ciudad de México recién comenzaba una modificación mayor.

Desde lo que concierne a la historia de Huejotzingo podríamos señalar las siguientes razones que me llevan a considerar cerrado el periodo que se estudiará en lo que respecta a este convento. En primer lugar podemos mencionar el proceso de secularización, que poco a poco fue debilitando la alianza entre las élites indígenas y los frailes y en consecuencia la influencia de éstos en las comunidades. La razón de este cambio tiene su origen en el deseo de Felipe II de transformar la iglesia misional, encabezada por órdenes religiosas, en una iglesia diocesana. La razón es que en la jerarquía eclesiástica hispana el clero secular estaba más estrechamente subordinado a la autoridad real.¹⁷⁶ Los indígenas, en particular sus élites, no aceptaron de buen agrado este cambio, que alteraría nuevamente las relaciones de poder al interior de los altépetl. Así lo manifestaron en la carta escrita en 1571 por el cabildo con destino al rey de España, en la que declaran que “el obispo, por fuerza y contra voluntad, quitó los frailes que nos doctriban y predicaban desde que entraron los españoles en esta tierra, a los cuales frailes tenemos por padres y muy gran devoción, y nos puso un clérigo que no sabía nuestra lengua, y nos dió muy mal ejemplo”.¹⁷⁷ Esta inconformidad fue generalizada en la Nueva España: como una muestra podemos citar nuevamente a Chimalpáhin, quien dice que en 1583 “se dijo que los religiosos de San Francisco, los de San Agustín y los de Santo Domingo ya no doctrinaran en los pueblos, pues [en su lugar] habarían de entrar los clérigos; y los señores de todos los pueblos rechazaron [la medida] y abogaron por los religiosos”.¹⁷⁸ En segundo lugar podemos citar el factor demográfico, pues el decremento de la población fue tan drástico que prácticamente

¹⁷⁴ Me parece que podría ser interesante profundizar en el aspecto filológico de la designación de iglesia en lengua náhuatl durante el siglo XVI. Chimalpáhin, en el texto original en lengua náhuatl la llama “*teocalli S[an]t Fran[cis]c[is]c[is]c[is]*”. Más adelante en el documento la designación de esta iglesia cambia; por ejemplo, en una entrada de 1611 se le llama *teopan San Francisco*, que coincide con la forma utilizada para designar la iglesia en la matrícula de Huejotzingo. Ver Domingo Chimalpáhin, *Diario*, pal. y trad. Rafael Tena (México: CONACULTA, Dirección General de Publicaciones, 2001), 34 y 223.

¹⁷⁵ Chimalpáhin, *Diario*, 35, 37 y 39.

¹⁷⁶ Baltazar Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI,” 227.

¹⁷⁷ “Carta a S.M. de la ciudad de Huexotzingo,” en, Mariano Cuevas *Historia de la iglesia en México, tomo II* (Tlalpan: Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1922), 490.

¹⁷⁸ Chimalpáhin, *Diario*, 29.

anuló la fundamental importancia de los antiguos altépetl aliados de la corona, cuya participación central en la expansión y consolidación del virreinato ha quedado clara en este capítulo. A la epidemia de *cocoliztli* de 1546 de la que ya se han comentado los efectos hay que sumar otra que se extendió entre 1576 y 1578, que esta vez acabó con la mitad de la población,¹⁷⁹ y a éstas hay que agregar varias epidemias de otro tipo. A ello se pueden sumar otros factores sociales, como el efecto que los cambios de las congregaciones, los cambios en los sistemas productivos, y el factor ecológico que representó la introducción del ganado mayor. Los efectos en la zona de Huejotzingo fueron tan evidentes que incluso Antonio Ciudad Real mencionó que “solía ser gran población, pero ya pocos indios tiene respecto de las pestilencias y mortandades pasadas”.¹⁸⁰ A pesar de la complejidad de hacer estimaciones sobre este tema, Brito Guadarrama considera que la población de Huejotzingo pudo haber pasado de 80,000 habitantes en 1519 a 11,548 en 1622, lo que representa una pérdida del 85% de la población.¹⁸¹ Aunque podrían diferir las cifras exactas, este descenso coincide con una tasa de mortandad del 90% estimada para todo el centro de México durante el siglo XVI.¹⁸²

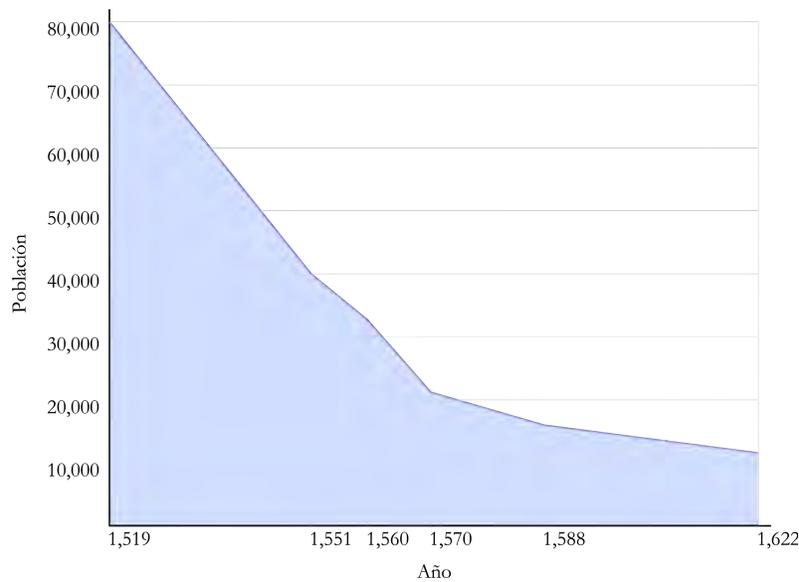


Fig. 25. Población estimada de Huejotzingo durante el siglo XVI.

¹⁷⁹ Acuna-Soto, Stahle et al., “When half of the population died,” 360.

¹⁸⁰ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 95.

¹⁸¹ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI,” 157-158.

¹⁸² Acuna-Soto, Stahle et al., “When half of the population died,” 360-362.

Finalmente, como un último factor que es consecuencia de los dos anteriores se encuentra la erosión del poder de la nobleza indígena en el sistema colonial. Durante este periodo el linaje del tlatoani se mantuvo, con Juan Xuárez y su hijo Alonso Xuárez que gobernó hasta 1580 (después de él no se tiene registro de un siguiente tlatoani).¹⁸³ Sin embargo, aunados a las epidemias, que disminuyeron la capacidad económica de los altépetl y a la pérdida de los frailes como sus principales aliados, hay que recordar el golpe que supuso la construcción de una importante capital española como lo fue Puebla, la desarticulación de las redes de autoridad que conllevó la congregación, así como la introducción del cabildo que, como se ha dicho, si bien abrió espacios para que la nobleza perpetuara su influencia al formar parte de él, no garantizó la continuidad de los linajes nobles. Peor aún, muchas veces los miembros del cabildo tuvieron que completar la creciente carga tributaria de una población menguante de su propio peculio, viéndose obligados a vender sus bienes y tierras, lo que contribuyó a la pérdida de su poder y prestigio. Los nobles continuaron exponiendo sus méritos como una justificación para obtener prebendas, como puede constatarse en otro fragmento de la citada carta de 1571:

en esta ciudad fuimos los primeros que nos redujimos y convertimos al servicio de Dios Nuestro Señor y V.M. y los que más trabajamos en favorecer a los españoles en la pacificación de toda esta Nueva España y conquista de la ciudad de México, porque de aquí llevamos la madera y brea a cuestras, hasta la laguna de México que hay quince leguas, con que se hicieron los bergantines, instrumento con que se ganó la ciudad, sin los cuales no se pudiera ganar, y gran número de gente de guerra que dimos para ello.¹⁸⁴

Es interesante apreciar cómo estos méritos parecen acumulativos, pues ahora además de su condición de aliados militares y de su condición de cristianos, se agrega el hecho de haber aceptado la congregación. Sin embargo, a pesar de todos los argumentos, podemos apreciar que la nobleza huejotzinca no logró ser tan exitosa como sus vecinos tlaxcaltecas al momento de obtener privilegios. De esta manera, con una nobleza desarticulada, con una presencia disminuida de los frailes y con nuevas condiciones políticas, económicas y sociales, daré por finalizado el periodo de estudio.

¹⁸³ Baltazar Brito Guadarrama, "Huejotzingo en el siglo XVI," 239.

¹⁸⁴ "Carta a S.M. de la ciudad de Huexotzingo" en Mariano Cuevas, *Historia de la iglesia en México*, t. II, 490.

3.4. Conclusión del capítulo

En este capítulo me propuse entretelar la historia del complejo conventual con la del altépetl de Huejotzingo como un paso previo necesario para tratar de tener una visión más completa del proceso creativo que sustenta esta arquitectura. Para ello, además de consultar fuentes utilizadas en los estudios anteriores, casi todas producidas por los frailes o por las autoridades europeas, el carácter novedoso de esta revisión radica en integrar fuentes de tradición indígena, casi siempre ignoradas en los estudios de este tipo. Como resultado, creo que se ha logrado precisar un poco la cronología de las etapas constructivas del complejo conventual, reforzando en gran medida algunas de las conclusiones a las que se había llegado a partir de la exploración arqueológica. Se ha demostrado la importancia de tomar en cuenta diversos puntos de vista para generar nuevas interpretaciones sobre esta arquitectura. Con base en esta cronología, posteriormente se llevará a cabo el análisis de los sistemas constructivos y las consideraciones espaciales que se emplearon para la construcción de esta magnífica obra arquitectónica.

Capítulo 4

Contexto histórico de Tzintzuntzan

En este capítulo presentaré, siguiendo la línea trazada en el anterior, un recuento histórico del complejo conventual de Tzintzuntzan, entrelazándolo con la historia de la ciudad durante el siglo XVI. De la misma manera como lo hice para el caso de Huejotzingo, retomaré como antecedente importante una revisión del periodo prehispánico, basándome principalmente en estudios de fuentes etnohistóricas y arqueológicas, así como en los hechos ocurridos durante los primeros años de contacto con los españoles. Ello permitirá entender las causas de los conflictos que se desarrollaron en el siglo XVI, lo cual es relevante para esta investigación porque condicionaron el desarrollo constructivo del complejo conventual de Tzintzuntzan.

Una particularidad de este caso de estudio respecto a Huejotzingo es que Tzintzuntzan fue la ciudad principal de una entidad política pluricultural, dominada como veremos por una élite hablante de una variante de la lengua purépecha. Esta entidad política, la lengua que hablaban y la afiliación étnica de sus habitantes han recibido varios nombres por los investigadores de diversas áreas del conocimiento, nombres que —debido a las reivindicaciones sociales e identitarias del actual pueblo purépecha— han adquirido una gran resonancia política. Por ello creo que antes de comenzar la disertación sobre el tema es necesario tomar una postura y explicar cómo y por qué serán utilizados algunos términos en lugar de otros.

El primer problema es que no sabemos con certeza cómo se designaba en la lengua del antiguo Michoacán a la entidad política que crearon, tampoco a su propia adscripción étnica, y ni siquiera cómo nombraban a la propia lengua. El término más utilizado en las fuentes históricas para designar al pueblo, la lengua y el “reino” es el de tarasco. Su origen no es claro, pero lo cierto es que fue utilizado ampliamente por los españoles para nombrar a este pueblo prácticamente desde el momento de su arribo. El significado más aceptado sobre su origen es el que se encuentra en el *Vocabulario en lengua de Mechuacan* de fray Maturino Gilberti, que señala que “*Tarascue (tarhaskwe)*, . . .

significa ‘yerno, o suegro o suegra’”.¹ No existe consenso entre los especialistas respecto a si este término existía antes de la llegada de los españoles o si fueron estos últimos quienes comenzaron a usarlo y lo difundieron. Por un lado, Claudia Espejel señala que el término “es problemático porque, de acuerdo con las distintas versiones conocidas sobre su origen y etimología, es muy poco probable que haya sido el nombre con el que se llamaban a sí mismos los habitantes indígenas de Michoacán”.

² Por otro lado, Carlos Paredes y Rodrigo Martínez Baracs plantean que este gentilicio pudo haber comenzado a usarse antes de la conquista.³ Ambos autores hacen énfasis en que, como parece indicar la evidencia etnohistórica, las alianzas matrimoniales eran comunes entre los antiguos habitantes de Michoacán. Paredes subraya la importancia y el “el profundo sentido simbólico de la entrega de mujeres ‘parientes’ a un grupo adverso y la relación de parentesco que, a partir de ese acto, se estableció”,⁴ mientras que Martínez Baracs señala que, tomando en cuenta lo común de la práctica del intercambio de mujeres como manera de sellar alianzas políticas, el término *tarascue* era muy común, tanto que “funcionó como un modo de unir, y acaso identificar, a los dos grupos de tarascos: los recién llegados chichimecas uacúsecha y los agricultores y pescadores locales”.⁵ Si esto es verdad y este vocablo era de uso común en el periodo prehispánico, siguiendo a Martínez Baracs, dada la frecuencia con que *tarascue* era utilizado por los propios michoacanos “es posible que los mexicas comenzaran a aplicarles el etnónimo *tarasco* desde antes de la llegada de los españoles. Los conquistadores retomaron pronto este término utilizado por sus intérpretes *nabuatatos*, y no dejaron de reconocerlo cuando lo oyeron durante sus primeras incursiones a Mechuacan”.⁶ Partiendo del punto de vista de estos especialistas podemos concluir que, aunque es posible que el término *tarasco* o *tarascue* fuera utilizado entre los propios indígenas del antiguo Michoacán, lo cierto es que su uso como gentilicio es probablemente un exónimo, tanto si lo emplearon los hablantes de lengua náhuatl antes de 1519 como si fue introducido por los españoles. Peor aún, hay que señalar que los

¹ Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía: el gobierno indio y español de la “ciudad Mechuacan”, 1521-1580* (México: INAH-FCE, 2005), 63.

² Claudia Espejel Carbajal, “Reflexiones acerca del Estado tarasco a partir de las nuevas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas” en *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Michoacán*, eds. Sarah Albiez-Wieck y Hans Roskamp (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2016), 74.

³ Carlos Salvador Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas* (Ciudad de México: CIESAS-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017), 78; Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 59.

⁴ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 77.

⁵ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 66.

⁶ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 66.

michoacanos consideran ofensivo el gentilicio tarasco, algo que responde a una reivindicación que existe en el presente, pero ya era considerado así desde el siglo XVI, pues según la *Relación de Michoacán* “los indios se avergonzaban, se molestaban cuando eran llamados ‘tarascos’”.⁷

Por otro lado se encuentra el término purépecha. Un problema respecto a él es que existe muy poca documentación del periodo colonial en la que se haga uso de él. Existen dos menciones de gran importancia porque nos permiten vislumbrar el sentido en el que este término era utilizado en el siglo XVI. La primera mención la encontramos en el ya citado *Vocabulario en lengua de Mechuacan* de Gilberti, quien en 1559 “claramente traduce la voz *purépecha* como ‘macegual, la gente común’ y ‘villano no escudero o caballero’”.⁸ Esta definición llevaría a pensar en el sentido social más que étnico del término, como lo señala Claudia Espejel, quien comenta que “el término *purhépecha*, por otro lado, no es propiamente un gentilicio, ya que al menos siguiendo la principal acepción registrada en los diccionarios de la lengua de Michoacán del siglo XVI, éste hace referencia a un estrato social, el de la gente común”.⁹ Esto ha llevado a muchos investigadores a afirmar que su uso como una manera de designar al grupo étnico que hoy habita el estado de Michoacán es de origen reciente. En contraste, la otra definición importante que encontramos en las relaciones geográficas, concretamente en la “Relación de Cuiseo de la Laguna” de 1579, señala en la respuesta a la pregunta 13 que “la lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombran PUREPECHA, que es como si dijésemos ‘lengua de hombres trabajadores’”. Asimismo el mismo documento hace énfasis en que *purepechas* era la manera en que ellos se llamaban a sí mismos. Esta definición matiza la de Gilberti, pues añade al sentido social una consideración étnica. De esta manera, Martínez Baracs propone que el vocablo purépecha ya en el siglo XVI servía para “distinguir a los *maceguales* o campesinos purépechas de los nahuas, otomíes, matlazincas y otras etnias que convivían en el territorio michoacano”.¹⁰ Carlos Paredes también indaga en la posibilidad de que existiera una doble lectura social-étnica para este término basada en el uso del lenguaje, donde la lengua purépecha era el habla de la gente común, que contrastaba con el habla culta y sofisticada de las élites de

⁷ Martínez Baracs, 64.

⁸ Martínez Baracs, 79.

⁹ Claudia Espejel, “Reflexiones acerca del estado Tarasco”, 74.

¹⁰ Martínez Baracs, 83.

Tzintzuntzan, por lo que existirían “variantes dialectales de una misma lengua por razones sociales, culturales o por provenir los hablantes de lugares distantes”.¹¹

Actualmente podemos afirmar que el sentido social del término purépecha ya ha caído prácticamente en desuso, siendo desplazado por el sentido étnico. Éste es el gentilicio que reivindican las comunidades del estado de Michoacán actual y en consecuencia ha sido retomado por la antropología desde el siglo pasado, por lo que el término purépecha “se ha ido haciendo común en el habla oficial, académica y popular, adversa al sentido extranjerizante y denigratorio del término *tarasco*, resentido desde el siglo XVI”.¹² Por otro lado, me parece válida la postura de Arturo Oliveros cuando comenta que “el término *purépecha* ha logrado redefinir cierto parteaguas patrimonial de trascendencia, y al mismo tiempo que denota la hegemonía de un pueblo vivo y su hegemonía social, ha sido sometido a la revisión y difusión académicas. Por lo tanto, si este pueblo prefiere reconocerse y autonombrarse purépecha, está en todo su derecho y así se le debe reconocer”.¹³ A pesar de ello, un problema si decidimos utilizar el gentilicio purépecha para designar al grupo étnico durante el siglo XVI, es que terminaríamos nombrando a los señores con el nombre de la gente común, algo que ellos nunca hubieran aceptado. Para resolver este problema, diversos investigadores han propuesto retomar otro concepto que está presente en la *Relación de Michoacán*, que es el de uacúsecha. Este gentilicio (que significa literalmente águilas) es usado de manera poco frecuente en dicho texto, pero de forma muy precisa para designar a la familia del gobernante o *cazonsi* y al linaje chichimeca del que afirmaban descender. Por lo tanto, Martínez Baracs propone que uacúsecha “puede ser útil para designar al grupo de tarascos invasores de Mechuacan y después al linaje gobernante del reino”.¹⁴ Me parece que esto resuelve el problema, si aceptamos que el grupo étnico y la lengua que hablaban la nombramos purépecha, de entre los cuales el grupo uacúsecha conformaba su grupo hegemónico. Sin embargo esto deja abierto otro problema que señala Claudia Espejel, pues comenta que “aun si damos por bueno este término, debemos considerar que sólo se refiere a los hablantes de la lengua purhépecha y por lo tanto quedaría excluida la gente que sin duda alguna estaba integrada al reino pero que hablaba náhuatl, otomí, matlatzinca, cuicateca, apaneca y

¹¹ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 80.

¹² Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 79.

¹³ Arturo Oliveros, *Tzintzuntzan: capital del reino purépecha* (México: FCE, 2011), 25.

¹⁴ Martínez Baracs, 61.

sayulteca, entre otras lenguas”.¹⁵ Para concluir esta sección, mi postura es que será preferible emplear la dualidad terminológica uacúsecha-purépecha para designar al grupo étnico predominante en el antiguo Michoacán y su lengua, con las dos variedades dialectales de las que he hablado. Trataré de omitir el uso del concepto tarasco, pues como hemos visto, aunque su origen sea prehispánico o colonial, es casi seguro que sea un concepto exónimo que ya desde el siglo XVI ha sido considerado denigratorio por el pueblo purépecha. En cuanto a la entidad política de la cual los uacúsecha eran el grupo hegemónico, si bien algunos académicos han propuesto que puede ser llamado Reino Tarasco ¹⁶ para de esta manera englobar a todos los grupos étnicos que incluía, como veremos en la siguiente sección la idea de que existía un “reino” puede haber estado demasiado influida por la visión europea, sobre todo la de Jerónimo de Alcalá, quien compiló la *Relación de Michoacán*. De este modo, prefiero que esa discusión se resuelva más adelante, cuando describa cómo se habría originado y desarrollado dicha entidad política.

4.1. Época prehispánica

Para continuar con una descripción que siga el camino trazado en el capítulo anterior, volveré a remontarme en el periodo prehispánico a las historias sobre el origen del pueblo purépecha-uacúsecha, pues es la base sobre la que construyeron su identidad. Quizás por tener un origen compartido con los pueblos nahuas, o por haber compartido rasgos culturales con estos, los uacúsecha también afirmaban provenir de un grupo chichimeca que migró desde el norte hasta la zona del lago de Pátzcuaro. Es interesante que, como los nahuas de Huejotzingo, conservaban la memoria histórica de pertenecer a un grupo humano que había llegado al territorio que ocupaban en el siglo XVI luego de una migración desde el norte de Mesoamérica. Sin embargo, dado que para la historia de Tzintzuntzan que pretendo desarrollar existen diferentes tipos de información, seguiré una ruta un poco distinta. En este caso, las fuentes pictográficas son muy limitadas y las fuentes escritas en lenguas indígenas son muy escasas, y en contraste hay un mayor acceso a fuentes arqueológicas. Por ello, conforme la descripción histórica se acerque más al momento del contacto con los europeos en el siglo XVI, me alejaré un poco de lo que hice en el capítulo anterior y entraré

¹⁵ Claudia Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 78.

¹⁶ Verónica Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (México: UNAM, 2011), 23.

en ciertos aspectos de la arquitectura prehispánica que considero que pueden tener continuidad en la construcción del complejo conventual.

4.1.1. Migración de los uacúsecha

Los hallazgos arqueológicos en el área de lo que hoy es el estado de Michoacán indican que en la zona lacustre ya existían poblaciones de cazadores-recolectores desde el año 7000 a.C. aproximadamente. A comienzos del período posclásico mesoamericano (alrededor del año 900) aumentó el número y densidad de los asentamientos humanos en la zona, dando lugar a señoríos militaristas. Es en ese período cuando comienzan a surgir en la zona algunas características comúnmente asociadas a la cultura purépecha: “metalurgia compleja, pipas largas de cerámica, cerámica policroma con decoración negativa, petroglifos asociados con el posteriormente conocido culto al dios Curícaueri”.¹⁷ Sin embargo, debido a que la arqueología ofrece poca información respecto al origen del estado uacúsecha de Tzintzutzan, es necesario recurrir a la *Relación de Michoacán* como principal fuente etnohistórica. Por ello, es importante aclarar antes de retomar su contenido que, como lo señala Carlos Paredes, la historia que narra ese documento es “una historia del linaje uacúsecha que a todas luces privilegia la visión de este grupo”.¹⁸

De acuerdo a la *Relación de Michoacán* los ancestros del Cazonci llegaron en una migración desde el norte. Estos migrantes siempre son referidos como chichimecas, cuyos dirigentes pertenecían al linaje uacúsecha. No está claro por qué este grupo adoptó el nombre chichimeca, que está tan asociado a los grupos nahuas que también decían haber migrado desde el norte, si bien Martínez Baracas propone que probablemente “el linaje gobernante michoacano haya copiado este nombre a los señoríos nahuas del centro de México”.¹⁹ En todo caso, cuando ese grupo humano llegó a la zona lacustre se encontró con la población previa de esa zona, constituida por una gran diversidad de grupos étnicos, entre los que se encontraban nahuas, purépechas, otomíes, matlatzincas, cuicatecos, chontales, entre otros.²⁰

La *Relación de Michoacán* menciona que, cuando los uacúsecha “vinieron a la postre a conquistar esta tierra para ser señores de ella; extendieron su señorío y conquistaron esta provincia que estaba

¹⁷ Martínez Baracas, *Convivencia y utopía*, 87.

¹⁸ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 81.

¹⁹ Martínez Baracas, 60.

²⁰ Martínez Baracas, 89.

primero poblada por gente mexicana, o sea nauatlato, y también por gente de su misma lengua”.²¹ Esto pone de manifiesto que existía la memoria histórica tanto de la presencia importante de grupos hablantes de náhuatl en la zona del lago de Pátzcuaro como de la interacción de dos grupos hablantes de dos variedades de la lengua purépecha: los ya asentados en la zona lacustre y los recién llegados del norte. Un episodio notable descrito en la *Relación de Michoacán* es aquel en el que los chichimecas encuentran a un pescador oriundo de la isla de *Xaraquaro* (Jarácuaro). Algo que los sorprende inmediatamente al conversar con él es que hablaba su misma lengua: “Pues resulta que la gente de la laguna era de la misma lengua de estos chichimecas, aunque ellos tenían muchos vocablos corrompidos y serranos”.²² Después de compartir alimentos, donde el isleño prueba la carne de los animales cazados por los chichimecas y éstos el pescado del isleño, se dan cuenta de que están emparentados cuando los chichimecas reconocen como sus abuelos a los dioses de los isleños:

—Todos estos fueron nuestros abuelos, mientras veníamos de camino. ¡Hemos hallado parientes! Pensábamos que no teníamos parientes, mas he aquí que todos somos de una sangre y nacimos juntos.²³

Un poco más adelante, se dan cuenta de que también están emparentados con los habitantes de las otras islas, cuando el isleño les dice a los chichimecas el nombre de los dioses de ellos:

—También ellos son nuestros abuelos del camino. ¿Somos, pues, parientes? Nosotros pensábamos que no teníamos parientes, mas topado hemos con parientes. ¿Cómo es esto? ¿Somos parientes y de una sangre?
Respondió el pescador:
—Sí, señores, vuestros parientes somos.²⁴

Estos pasajes nos hablan de cómo tanto los uacúsecha como los purépechas de la zona lacustre pudieron pertenecer originalmente a un solo grupo humano, que se dividió en algún momento no especificado. La llegada de los uacúsecha a la zona lacustre pudo significar el regreso de los descendientes de un grupo cuyos ancestros emigraron al norte. En todo caso, es interesante que esa tradición histórica se había retenido hasta que fue transmitida a Jerónimo de Alcalá y

²¹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, versión literaria de Rafael Tena (México: INAH, Secretaría de Cultura, 2018), 39.

²² Alcalá, *Relación de Michoacán*, 51.

²³ Alcalá, 53.

²⁴ Alcalá, 53.

compilada en la *Relación de Michoacán*. Este episodio mitológico es importante porque indica que en el imaginario uacúsecha se retuvo la importancia de una primera alianza entre los recién llegados uacúsecha y los purépechas isleños. Tariácuri, el personaje reconocido como fundador de la entidad política a cuya cabeza se encontraban los uacúsecha, nace de la unión entre la hija del líder de los uacúsecha (Curípanchan) y el señor de Jarácuaro (Pauácume). Esto permitió establecer “el lazo matrimonial entre una parte de los chichimecas, los del linaje uacúsecha, con los isleños de Jarácuaro”.²⁵



Fig. 1. Mapa de la zona lacustre de Pátzcuaro y las tres capitales uacúsecha.

²⁵ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 83.

Poco después, el grupo chichimeca se dividió en cinco, cada uno adoptando sus propios dioses, dirigentes y estableciéndose en diferentes localidades cercanas al lago de Pátzcuaro: Curínguaro, Pichátaro, Ylámucuo (Irámucuo), Pareo, y el grupo uacúsecha que al mando de Tariácuri se instaló en Pátzcuaro, localidad desde la que a través de conquistas y alianzas matrimoniales lograron subyugar a los demás pueblos de la cuenca lacustre.²⁶ Después de consolidar su hegemonía sobre toda la cuenca lacustre, la *Relación de Michoacán* menciona que Tariácuri repartió el poder entre sus herederos, a los que repartió en tres establecimientos: Tangaxoan en Mechuacan (Tzintzuntzan), Hiquingaje en Pátzcuaro e Hiripan en Cuyoacán (Ihuatzio).²⁷

4.1.2. Tzintzuntzan previo al contacto con los europeos

Algunos investigadores han propuesto que la división del poder entre los herederos de Tariácuri significó el establecimiento de una Triple Alianza michoacana-uacúsecha, a semejanza de la que se formó de manera casi simultánea en la cuenca de México. Martínez Baracs está entre quienes apoyan ese discurso de similitud. Él hace hincapié en la alianza entre los dos grupos hablantes de purépecha, pues menciona que “esta Triple Alianza uacúsecha de Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio, con el apoyo de pescadores isleños logró una gran expansión territorial”.²⁸ Hans Roskamp, quien también apoya el concepto de la Triple Alianza Michoacana, propone que este sistema funcionó posiblemente entre los años 1460 a 1480.²⁹ Sin embargo, pronto surgieron rivalidades entre las tres ciudades principales, y después de una serie de conflictos fue en Tzintzuntzan donde se concentró el poder uacúsecha, desintegrándose la alianza, lo que culminaría con el traslado del culto a la principal deidad, Curícaueri, desde Pátzcuaro a Tzintzuntzan.³⁰ Posteriormente el linaje uacúsecha continuaría la política expansionista que había llevado a Tariácuri a controlar la cuenca del lago de Pátzcuaro, expandiendo su dominio hacia los cuatro puntos cardinales: al norte hasta el río Lerma y la gran

²⁶ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 83.

²⁷ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 84.

²⁸ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 98.

²⁹ Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán,” en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, eds. Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill (Zamora, Michoacán: CONACYT, 2002), 227.

³⁰ Hans Roskamp, “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán: historia, mito y legitimación de un señorío prehispánico” *Journal de la Société des Américanistes* 96, no. 1 (2010): 4; Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 98.

chichimeca, al sur hasta el río Balsas y su desembocadura en el Pacífico, al poniente hasta los actuales estados de Colima y Jalisco y finalmente al oriente, donde entraría en conflicto con la Triple Alianza de la cuenca del lago de Texcoco.³¹

Conviene ahora profundizar en la naturaleza de la entidad política a cuya cabeza se encontraban los uacúsecha, pues esto ayudará a entender mejor por qué se dieron las disputas de poder en el periodo colonial. La *Relación de Michoacán* habla constantemente de que el antiguo Michoacán constituía un reino:

Después del abuelo del último cazonci, llamado Zizispandácuare, esta provincia de Michuacan fue un solo reino; y así la gobernó el padre del cazonci, y él mismo, hasta que vinieron los españoles. Había un rey, y tenía su gobernador, y un capitán general en las guerras, y éstos se componían como el mismo cazonci. Tenía, además, puestos cuatro señores muy principales en las cuatro fronteras de la provincia, y estaba dividido su reino en cuatro partes.³²

La insistencia en ello en la fuente más importante para el estudio de la cultura purépecha prehispánica ha provocado que se diera por hecho sin mayor cuestionamiento la existencia de un reino michoacano prehispánico. Durante mucho tiempo se ha hablado de un reino o imperio tarasco, tal como se habló también de un “imperio azteca”. Sin embargo, conforme se ha estudiado con mayor profundidad la *Relación de Michoacán* han surgido serias dudas sobre la naturaleza o incluso existencia de este reino. Una de las investigadoras que han indagado más en ese tema es Claudia Espejel, quien observó una fuerte influencia de la cultura castellana en el documento, que pudo haber sido introducida a través de su compilador, con casi toda seguridad el fraile Jerónimo de Alcalá. En concreto, esta autora señala que “las asociaciones implícitas en la utilización de ciertos términos castellanos son más complejas de lo que parecen a primera vista”.³³ Esto significa que el uso intercambiable de términos como el de cazonci con rey o el del sacerdote principal con papa, entre otros, no es sólo superficial. Por el contrario, esto indica que la información que se presenta en la *Relación de Michoacán* se trata de la propia interpretación de la cultura purépecha hecha por Alcalá. Al buscar comprenderla a través de conceptos y terminología castellana, presenta una imagen del

³¹ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 86.

³² Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 205.

³³ Claudia Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego: dos claves para leer la Relación de Michoacán* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008), 237.

estado que construyeron los uacúsecha como si se tratara de una monarquía medieval europea, semejante a la castellana. Es decir, al utilizar los términos que él conocía y le eran familiares para tratar de explicar la organización política del Michoacán prehispánico, altera el testimonio de sus informantes introduciendo categorías como “rey” o “reino” que no eran completamente equivalentes.

En vista de lo anterior es necesario cuestionar la existencia misma de ese supuesto reino purépecha, un ejercicio que, como lo señala la misma autora, tiene un efecto trascendental porque “permite cuestionar también los modelos, implícitos en estos términos, que hemos utilizado para interpretar la realidad prehispánica”.³⁴ Recurriendo a otras fuentes etnohistóricas, Hans Roskamp describe una relación entre los señores uacúsecha y los gobernantes locales de los pueblos sojuzgados, en la que “por lo general los gobernantes locales mantenían su poder pero necesitaban la continua legitimación por parte de los señores uacúsecha (águilas), que conformaban el principal linaje tarasco y eran los máximos representantes del dios estatal Curicaueri”.³⁵ Un ejemplo de ello lo encontramos en el documento pictográfico conocido como *Lienzo de Jucutácato* o *Lienzo de Jicalán*, que narra la historia de Jicalán, un pueblo de hablantes nahuas que afirmaba haber migrado a Michoacán desde una zona cercana a la costa de Veracruz. Entre otras cosas, este documento menciona cómo, después de haber sido sometidos, “sus antiguos derechos sagrados a los recursos naturales fueron reconocidos por los gobernantes en turno, al parecer sobre todo por el señor de Coyoacán-Ihuatzio que era sujeto de Tzintzuntzan-Huitzitzilan”.³⁶ Otras características del dominio que ejercían los uacúsecha de Tzintzuntzan incluían obligar a los pueblos sujetos a pagar tributos tanto en especie como en servicios (sobre todo participar en las campañas militares), y permitirles conservar su lengua y sus costumbres.³⁷ Con base en todo lo anterior, Claudia Espejel ha planteado que la organización política sobre la que los uacúsecha de Tzintzuntzan construyeron su poder era más cercana a la del llamado imperio mexica, basado en una estructura no idéntica pero equivalente³⁸ a la

³⁴ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 80.

³⁵ Roskamp, “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán”, 3.

³⁶ Roskamp, “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán”, 5.

³⁷ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 83.

³⁸ Autores como Hans Roskamp y Helen Pollard sugieren que el término purépecha *irechequa*, que significa cacicazgo, podría emplearse para designar a la entidad política de los uacúsecha, para la que proponen el nombre de Irechequa Uacúsecha. Me parece una propuesta sugerente que invita a una interesante reflexión, pero creo que sólo debería considerarse si se usa únicamente para designar estas entidades políticas purépechas, y no sólo como la traducción de un concepto fundamentado en un término originalmente en castellano.

de los altépetl del centro de México. Con una historia contemporánea y paralela a la de los mexicas, la entidad política descrita como reino en la *Relación de Michoacán* “se formó por la anexión sucesiva, mediante alianzas o guerras de conquista, de diversos pueblos o entidades políticas con distintas historias y grados de complejidad”.³⁹ Esto es relevante porque permite apreciar una realidad distinta a la que se expresa en la *Relación de Michoacán*. La entidad política resulta ahora mucho menos centralizada que el reino que describió el fraile; por el contrario, el ejercicio de poder de los uacúsecha dependía del reconocimiento por parte de los pueblos dominados de la hegemonía de su centro de poder, Tzintzuntzan, más que de una relación de vasallaje a un linaje real, como posiblemente interpretó Jerónimo de Alcalá al redactar la *Relación de Michoacán*. Esta perspectiva encaja con la reacción de la nobleza de Tzintzuntzan al conflicto que analizaré en lo que resta del capítulo cuando, ya en el periodo colonial, rechaza el traslado de la sede obispal (y por tanto principal sede del poder) a Pátzcuaro, pues bajo la perspectiva planteada esto trastocaría la legitimidad de la autoridad de los uacúsecha ligados a la capital que habían encumbrado sus antepasados.

³⁹ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 82.

4.1.3. Configuración espacial de Tzintzuntzan a finales del periodo prehispánico



Fig. 2 Plano de Tzintzuntzan prehispánico según Helen Perlstein Pollard.

Finalmente hablaré de las evidencias arqueológicas encontradas que aportan información sobre el Tzintzuntzan prehispánico. Aunque este tema es demasiado amplio, sólo me concentraré en tres puntos que considero que es importante conocer para el posterior análisis del conjunto conventual: la planeación urbana, los sistemas constructivos, y la ubicación del mercado y de las dos principales plataformas de monumentos (la plataforma de las Yácatas y la del palacio del cazonci). En lo que respecta a la planeación urbana, lo primero a destacar es la elección del sitio para su edificación. El lago de Pátzcuaro tiene una forma semejante a la letra C, por lo que sus aguas rodean una especie de saliente de tierra firme, al centro de la cual se encuentra el cerro Tariácuri (Tariqueri). Frente a este cerro se encuentra otro menor, llamado Yahuarato. El Tzintzuntzan prehispánico se emplazaba en las faldas de ambos cerros y en el estrecho valle que se genera entre ambos; es decir ocupaba un área mayor que el área urbanizada actual que sólo se extiende por el valle entre ambos cerros. De esta manera, el asentamiento urbano prehispánico se extendía por un área de aproximadamente 7

km², donde vivía una población de entre 25 000 y 35 000 habitantes.⁴⁰ Por la ubicación del cerro Tariácuri, desde su cima se puede observar todo el lago. Estas condiciones geográficas parecen tener dos propósitos: por un lado facilitar la defensa de la ciudad, por el otro dominar el paisaje del entorno lacustre. Según Helen Perlstein Pollard, la urbanización está dividida en cinco zonas⁴¹ más o menos diferenciables: residencial, de producción, comercial, agrícola y espacios públicos.⁴² Para esta autora sólo dos espacios presentan una aparente planeación deliberada: los espacios que conforman las dos grandes plataformas principales. Una albergaba los templos principales, llamados yácatas, como el principal centro religioso, y en la otra se encontraba el palacio del cazonci. Aun así, esta planeación no era de gran complejidad, pues no parece haber estado ligada a alguna orientación especial, como por ejemplo alineaciones astronómicas complejas.⁴³ Estas dos plataformas, en conjunto con el posible mercado (que Pollard especula se ubicaba en la zona baja, posiblemente donde hoy se encuentra el convento franciscano), eran los lugares donde se concentraba el poder político, religioso y económico.⁴⁴

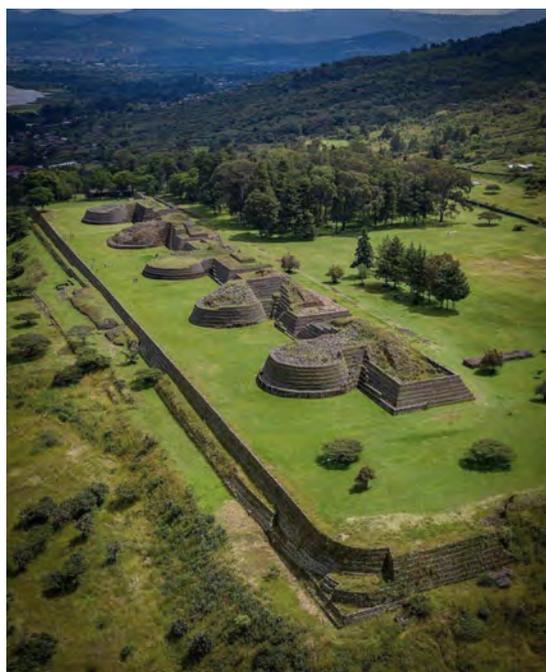


Fig. 3. Vista aérea de las Yácatas y su plataforma monumental.

⁴⁰ Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan*, 26.

⁴¹ En el sentido del término *zoning*, utilizado en planeación urbana para distinguir los usos de suelo que corresponden a diferentes sectores de un área urbana donde predomina un uso de suelo específico.

⁴² Helen Perlstein Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 121, no. 1 (1977): 49.

⁴³ Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 63.

⁴⁴ Pollard, 64.

Las yácatas son el conjunto de cinco templos alineados (ver figura 3) que se encuentran en una gran plataforma de 450 x 250 metros girada en un ángulo de 45° grados respecto al norte, ubicada en las faldas del cerro Yahuarato.⁴⁵ Constituyen el principal elemento arquitectónico del Tzintzuntzan prehispánico explorado por los arqueólogos. Su ubicación, dominando el paisaje de su entorno inmediato, parece premeditada para que las estructuras miren al poniente, al lago y al centro de la ciudad, por lo que es considerada la plataforma o plaza principal de la ciudad prehispánica. De acuerdo con Claudia Espejel, las yácatas son el más importante vestigio arquitectónico (si no el único) característico del periodo uacúsecha, cuya principal característica es su forma de planta mixta, es decir “estructuras piramidales en las que se combina un cuerpo rectangular con uno circular”.⁴⁶ Esta misma autora llama la atención a la forma propia de ordenar el espacio de los asentamientos purépechas (que Tzintzuntzan comparte con Ihuatzio): las cinco yácatas están alineadas frente a la plaza y no ordenadas en torno a ella (figura 4), como ocurre en otros asentamientos mesoamericanos, por lo que este podría ser un rasgo distintivo de la planeación urbana de los antiguos purépechas.⁴⁷ Al centro de la plataforma, conectándola con el núcleo urbano, se encontraba una amplia rampa, que a su paso se conectaba con una serie de plataformas aterrazadas menores. Según la *Relación de Michoacán* las principales ceremonias religiosas se llevaban a cabo en esa plataforma, mientras que las yácatas, llamadas *cúes* en ese documento, estaban dedicadas a Curícaueri y a sus cuatro hermanos.⁴⁸

En lengua purépecha yácata “podría derivar del verbo *yacatani*, que significa ‘amontonar piedras con lodo’”.⁴⁹ Esta etimología podría hacer referencia al sistema construido empleado para su construcción, que de acuerdo a Claudia Espejel consiste de “un núcleo de piedras amontonadas, en apariencia sin ningún tipo de cementante, recubierto de lajas o piedras careadas para formar una fachada en talud, escalonada, con peraltes muy altos y huellas muy estrechas, y en ocasiones con cuerpos superpuestos separados unos de otros por un estrecho pasillo”.⁵⁰ Esas piedras lajas que

⁴⁵ Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 57, 63.

⁴⁶ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 85.

⁴⁷ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 88.

⁴⁸ Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 59.

⁴⁹ Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan*, 25.

⁵⁰ Espejel, “Reflexiones acerca del Estado tarasco”, 87.

recubren la estructura, de forma más o menos rectangular, reciben el nombre de *xanamus* o *janamus*, que se traduce como “piedra áspera”, algunas de las cuales están decoradas con diseños grabados y con pigmento rojo.⁵¹

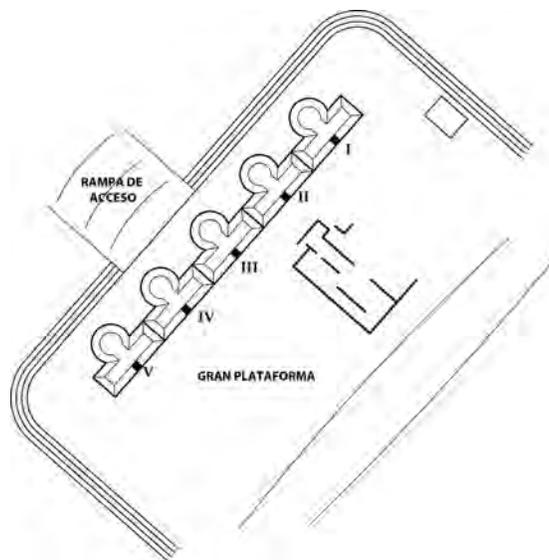


Fig. 4. Planta esquemática de las yácatas.

Finalmente, es importante mencionar otros espacios cuyos registros arqueológicos no son tan completos como en el caso de las yácatas, pero que juegan un papel importante en relación con la ubicación de las diferentes edificaciones conventuales realizadas después de la conquista. En primer lugar tenemos la llamada plataforma Santa Ana, donde se ubicaba posiblemente la residencia del cazonci en la época prehispánica.⁵² Esta zona fue despojada y perdió la mayor parte de sus vestigios prehispánicos, pues allí se edificó la primera capilla cristiana después de la llegada de los frailes franciscanos en 1525. Podemos apoyarnos nuevamente en la *Relación de Michoacán* para comprender un poco mejor la naturaleza de este espacio. El siguiente pasaje, que se ilustra con la lámina presentada en la figura 5, describe algunos de los usos de este espacio: “Muerto y sepultado el cazonci, luego al día siguiente se juntaban en el patio del cazonci muerto todos los caciques de la provincia, y los señores más principales, como el de Cuyucan, y los viejos y valientes hombres, los señores que estaban en las cuatro fronteras de la provincia, y los parientes del cazonci, y entraban

⁵¹ Arturo Oliveros, *Tzintzuntzan: capital del reino purépecha* (México: FCE, 2011), 61 y Verónica Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan*, 25.

⁵² Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 54.

todos en su acuerdo”.⁵³ Más adelante se narra como, después de elegir al nuevo cazonci y de haberlo ataviado con las enseñas de su poder, el nuevo cazonci realizaba un ritual en el patio frente a sus casas, donde “iba pasando por en medio de aquellas procesiones, saludando a unos y otros, a una parte y a otra; y le traían una silla nueva, al portal donde solía estar su padre, y se sentaba en ella”.⁵⁴ La lámina es la representación pictográfica de esta escena. A la izquierda se muestra a los caciques reunidos en la plaza del conjunto habitacional y a la derecha al recién elegido cazonci subiendo por una escalinata hasta la silla donde habría de sentarse para consumar la ceremonia. Esto pone en evidencia un espacio que tenía funciones políticas, administrativas e incluso rituales o religiosas, más allá de la habitacional como residencia del cazonci.⁵⁵ Más adelante volveré a referirme a este espacio, porque como mencioné, es el sitio donde se construyó la primera capilla católica del asentamiento. El último espacio al que quiero referirme es el mercado. No quedan vestigios de él, pero Helen Perlstein Pollard propone que seguramente se encontraba en la zona llana donde se encuentra la localidad actual.⁵⁶ Más adelante volveremos también a este lugar, pues es muy posible que el complejo conventual de Santa Ana se haya instalado en el sitio donde se encontraba el mercado prehispánico, siguiendo una lógica similar a la que propuse para Huejotzingo, donde se aprovecharían espacios que ya eran utilizados por la comunidad indígena como sitios de reunión.



Fig. 5. Lámina 40 de la *Relación de Michoacán*.

⁵³ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 252.

⁵⁴ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 255.

⁵⁵ Pollard, 54.

⁵⁶ Pollard, 62.

Para recapitular lo dicho en esta sección podemos recordar que, a la llegada de los españoles, Tzintzuntzan era la ciudad hegemónica de un territorio similar al del actual estado de Michoacán. Su centro de poder se encontraba en la cuenca lacustre del Lago de Pátzcuaro, desde donde ejercía su gobierno el cazonci, principal dirigente del linaje uacúsecha. Este grupo, al igual que otros tantos pueblos mesoamericanos, compartía una memoria histórica de haber migrado desde el norte. Era importante para la identidad del grupo uacúsecha-purépecha la alianza entre chichimecas e isleños, personificada a través del mito en el fundador de la dinastía del cazonci, Tariácuri. Finalmente, en su capital habían desarrollado una cultura constructiva propia, con elementos que la diferenciaban de otros pueblos mesoamericanos. Hemos revisado esta etapa porque todos estos elementos culturales tendrán cierta continuidad en el periodo colonial, y afectarán la manera en que se desarrolló el proceso constructivo del complejo conventual.

4.2. La conquista de Michoacán

En esta sección revisaré la historia de Tzintzuntzan, ampliando un poco la mirada al resto de Michoacán, durante la etapa de la conquista, un periodo que comprende desde la llegada de noticias del arribo de los europeos en 1520 hasta la muerte del último cazonci en 1530. Al igual que como ocurrió en el caso de Huejotzingo, este periodo es muy importante para entender cómo se forjó la relación entre el recién instaurado gobierno colonial y el linaje gobernante uacúsecha. Posteriormente veremos que el reacomodo de las estructuras del poder político que comienza en esta década condicionó de manera contundente el desarrollo constructivo del complejo conventual. La irrupción de los españoles en Michoacán inicia un periodo de cambios acelerados en las estructuras políticas en el señorío de los uacúsecha de Tzintzuntzan. Al igual que como ocurrió en el caso de Huejotzingo, las élites indígenas, los uacúsecha, buscaron aliarse con los españoles para preservar la condición privilegiada en la que se encontraban al momento del contacto, si bien las condiciones de esa alianza fueron radicalmente distintas. Aunque eran enemigos acérrimos de los mexicas al igual que lo fueron los nahuas del valle de Puebla-Tlaxcala, la ubicación geográfica de Michoacán no propició contactos directos entre los purépechas y los españoles hasta después de la caída de la ciudad de México-Tenochtitlán. Por lo tanto llama la atención, como ha resaltado Rodrigo Martínez Baracs, que algunas de las descripciones más tempranas de los presagios que

auguraban la llegada de invasores extraños se encuentran en la *Relación de Michoacán*. Según este autor, estas premoniciones que vaticinaban el fin del gobierno del cazonci comenzaron a perturbar la vida política de Tzintzuntzan mucho antes de que los europeos llegaran a las costas de lo que hoy es México.



Fig. 6. Llegada de los españoles a Tzintzuntzan según la *Relación de Michoacán*.

Los uacúsecha tuvieron el conocimiento efectivo de la llegada de los españoles a Mesoamérica desde 1519. Siguiendo la narración un poco confusa de la *Relación de Michoacán*, hubo dos o quizás tres embajadas mexicas a Tzintzuntzan, con el fin de concretar una alianza para derrotar a los españoles y a sus aliados indígenas. Con una de estas embajadas llegó la epidemia de viruela en 1520. Esta epidemia mató al Petámuti (principal sacerdote) y al cazonci Zuangua. Es así como, aún antes de su llegada a territorio michoacano, la irrupción de los españoles desató una “grave crisis

política sucesoria, en condiciones de tensión por la proximidad creciente de los españoles”.⁵⁷ Tzizinchá Tangáxoan se alzó con el poder después de una serie de disputas palaciegas en las que entre otras cosas mandó asesinar a sus hermanos,⁵⁸ una muestra de la grave inestabilidad política que provocaba la inminente llegada de los españoles. La alianza con los mexicas nunca llegó a concretarse.

Si bien los primeros contactos directos se efectuaron en 1521, la llegada de Cristóbal de Olid en 1522 fue el inicio de la conquista formal de Michoacán.⁵⁹ La llegada de Olid se dio en un clima de recelo por parte de la élite uacúsecha, que prefirió enviar a un emisario a encontrarse con él. El emisario era Pedro Cuiniarángari, un “hermano adoptivo” del cazonci que jugará un papel muy importante en la transición del gobierno prehispánico al colonial. No sólo eso, sino que su visión sobre los acontecimientos trascendió a la historia al ser el principal informante de Jerónimo de Alcalá para la redacción de la *Relación de Michoacán*. Pedro Cuiniarángari era un isleño, es decir, no pertenecía directamente al linaje uacúsecha; el rol que parece haber tratado de otorgarse en la *Relación* es el de intermediario entre ese grupo y los conquistadores, lo que era una manera de justificar la importante posición política que obtuvo una vez establecido el dominio colonial.⁶⁰ Finalmente, durante el encuentro entre Cuiniarángari y Olid se estableció una posición conciliadora, lo que permitió que los españoles y sus aliados indígenas entraran a Tzintzuntzan. Lo que conocemos sobre esta parte de la historia es un poco confuso. Lo importante es saber que, después de exigir una gran cantidad de oro y piedras preciosas, la comitiva logró convencer al cazonci Tangáxoan de entrevistarse con Cortés en su campamento de Coyoacán, en el valle de México. En esta reunión se selló la alianza entre los purépechas y los españoles. Aunque lo trató como si fuera un señor de rango similar al suyo (ambos como súbditos directos del rey de España), las palabras que recoge la *Relación de Michoacán*, cuando Cortés despide a la comitiva michoacana, dejan claro que no era precisamente una relación de igualdad: “Vete a tu tierra; que ya te tengo por hermano. Haz que tu gente lleve estas anclas. No hagas mal a los españoles que están allá en tu señorío, para que no te

⁵⁷ Martínez Baracs, 114.

⁵⁸ Según lo describe la *Relación de Michoacán*, el asesinato se llevó a cabo tanto por las acusaciones de que cometían adulterio con sus mujeres, tanto como por la supuesta intención de estos de arrebatarle el poder. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 279.

⁵⁹ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 128.

⁶⁰ Angélica Jimena Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2015), 128.

[maten]; dales de comer, y no pidas tributo a los pueblos, que los he de encomendar a los españoles”.⁶¹ A partir de ese momento también la suerte del propio cazonci quedó ligada a esa alianza personal con Cortés.

Como afirma Martínez Baracs, todos estos acontecimientos que se sucedieron en un breve periodo de tiempo desencadenaron el reacomodo del poder político indígena en Tzintzuntzan.⁶² El grupo uacúsecha se dividió, y al final los dos personajes más importantes fueron el cazonci Tangáxoan, sostenido por su alianza personal con Cortés, y Pedro Cuiniarángari, hábil negociador entre indígenas y españoles. Como ocurrió con otros grupos indígenas, también los ejércitos purépechas comenzaron a participar en las campañas de conquista, como queda señalado en la *Relación de Michoacán* para la campaña de Colima: “los indios de Michuacan iban a la guerra con sus dioses, ataviados como ellos solían ataviarlos en su tiempo; y sacrificaron a muchos de aquellos indios, y no les decían nada los españoles”.⁶³ Sin embargo, a pesar de la aparente continuidad del gobierno del cazonci, pronto comenzaron a ocurrir transformaciones importantes. El primer cambio de gran impacto fue la pérdida de Tzintzuntzan de sus pueblos sujetos a tributos, pues sólo conservó el control de los que se encontraban en su entorno inmediato en la cuenca del Lago de Pátzcuaro.⁶⁴ Por otro lado el reparto por parte de Cortés de los pueblos a alrededor de cuarenta y siete encomenderos en 1524 trajo nuevos actores que disputarían el poder con los uacúsecha.⁶⁵ Cortés tomó para sí la encomienda más importante de la zona, la propia ciudad capital de Tzintzuntzan. Todos estos cambios suponían una alteración muy importante a nivel económico y político que desestabilizó el poder de los uacúsecha y particularmente del cazonci, pues si bien el sistema tributario indígena mantuvo como su punto central a Tzintzuntzan, ahora beneficiaba a los españoles encomenderos.⁶⁶

Simultáneamente a esto, ocurrieron otros acontecimientos que tienen que ver con la llegada del cristianismo a tierras michoacas. En primer lugar, posiblemente durante su visita a Coyoacán

⁶¹ Aunque estoy utilizando la versión literaria de la *Relación de Michoacán* revisada por Rafael Tena porque considero que su lectura es más sencilla y facilita el desarrollo de esta investigación, en este caso recuperé la frase que se usa en la versión original “que no te maten” y no la que propuso Rafael Tena “que no te maltraten” puesto que considero que desvía considerablemente el sentido del original. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 299.

⁶² Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 131.

⁶³ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 301-302.

⁶⁴ Martínez Baracs, 135.

⁶⁵ Martínez Baracs, 135.

⁶⁶ Martínez Baracs, 137.

en 1525 para entrevistarse con Cortés, el cazonci se bautizó con el nombre cristiano de don Francisco Tangaxoan.⁶⁷ También envió a un grupo de quince niños purépechas para recibir educación cristiana con los franciscanos en la ciudad de México.⁶⁸ Este hecho tuvo un gran valor simbólico: marcó el verdadero inicio de la conversión del pueblo purépecha al cristianismo y fue el comienzo de la estrecha alianza de los frailes franciscanos con la nobleza uacúsecha. Los esfuerzos por evangelizar la región se inician con el arribo de fray Martín de Jesús o de la Coruña a Tzintzuntzan y la fundación de la primera capilla.⁶⁹ De este tema me ocuparé a profundidad en la siguiente sección; lo importante por ahora es establecer la relación cronológica con los sucesos que conforman la etapa de la conquista de la región.

La situación se complicó con la llegada de la Primera Audiencia de México, presidida por Nuño de Guzmán, en 1529. Uno de sus principales cometidos era limitar el poder de Cortés; esto se reflejó en territorio michoacano en primer lugar en la designación de un español, Antonio de Godoy, como alcalde y justicia, enajenando lo que había sido la gran encomienda de Tzintzuntzan de Cortés.⁷⁰ Sobre esta nueva intromisión de otro personaje que ocupaba un puesto de poder, Martínez Baracs comenta que “el paso del semibenévolo dominio privado del encomendero Hernán Cortés sobre la capital michoacana, al dominio más sistemático y despiadado de los nuevos corregidores, representó una disminución del margen de acción de la organización social y política india”.⁷¹ Sin embargo, la intervención directa de Nuño de Guzmán en Michoacán sería aún más pernicioso. Su llegada se dio en el momento en que deseaba explorar y conquistar el territorio del actual estado de Jalisco, para lo cual debía pasar por Michoacán. Carlos Paredes cree que para Nuño de Guzmán resultaba casi necesario eliminar al cazonci, tanto por ser éste uno de los últimos grandes dignatarios sobrevivientes de un estado mesoamericano como por el acuerdo que Francisco Tangáxoan había establecido con Cortés para poder seguir gobernando, lo que lo volvía su enemigo tácito.⁷² A finales de 1529 parte así su expedición a Nueva Galicia, pasando por territorio michoacano (llevaba entre su contingente tropas de Huejotzingo, como vimos en el capítulo anterior). Posiblemente con la

⁶⁷ Martínez Baracs, 136.

⁶⁸ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 135.

⁶⁹ Martínez Baracs, 139.

⁷⁰ Martínez Baracs, 146.

⁷¹ Martínez Baracs, 150.

⁷² Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 139.

intención de evitar un levantamiento en su ausencia, se llevó con él a las dos principales figuras de autoridad de Tzintzuntzan, a Pedro Cuiniarángari y Francisco Tangáxoan. Fueron acompañados por un contingente militar purépecha, pertrechado a costa del gobierno indígena. Al poco tiempo de haber emprendido la marcha, fue acusado por el encomendero de Uruapan de “ocultar tributos y pueblos, matar y sacrificar españoles y preparar una emboscada contra las tropas del presidente Guzmán cerca de Cuinao”.⁷³ El cazonci fue interrogado bajo tortura y condenado a muerte, cuando la expedición se encontraba en Congúripo, cerca del río Lerma; también Pedro Cuiniarángari fue torturado, pero no ejecutado.⁷⁴ Parece ser que los frailes franciscanos intervinieron en favor de él, como un personaje sin el cual sería imposible evitar una sublevación entre los purépechas, además de que condenaron los excesos de De Guzmán, pues había mandado a ejecutar a un cristiano converso como si se tratara de un hereje.⁷⁵ Finalmente la expedición continuó su curso, continuando las atrocidades cometidas por este personaje, como también vimos en el capítulo anterior. Pedro Cuiniarángari fue enviado a Tzintzuntzan para hacerse cargo del gobierno y para “mantener la provincia de Mechuacan en condiciones de ser explotada de manera relativamente pacífica”.⁷⁶

Este episodio cierra el periodo de la conquista y los primeros años del gobierno colonial. Como podemos apreciar, a pesar de que hubo un intento por parte de la élite indígena por conservar su forma de gobierno, la inestabilidad del propio grupo gobernante español ocasionó el derrumbe de este intento de gobierno indirecto. Aunque hasta ese momento Tzintzuntzan seguía siendo la sede del poder regional y del gobierno indígena, los diez años de crisis política habían desestabilizado de manera importante al grupo uacúsecha, que sin embargo había mantenido el poder con Francisco Tangáxoan. La muerte del cazonci dejó en el gobierno a un isleño, Pedro Cuiniarángari, ajeno al grupo uacúsecha. En este contexto de inestabilidad y fractura del grupo gobernante es que comienza la evangelización por parte de los frailes franciscanos. La llegada de Vasco de Quiroga como obispo complicó aún más la situación política de la región. Las implicaciones de todos estos acontecimientos en el proceso de desarrollo constructivo del complejo conventual se verán en la siguiente sección.

⁷³ Martínez Baracs, 154.

⁷⁴ Martínez Baracs, 155.

⁷⁵ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 140.

⁷⁶ Martínez Baracs, 156.

4.3. Tzintzuntzan después de la conquista

En esta sección haré un estudio de las etapas constructivas del conjunto conventual que busca entrelazar la historia del edificio con la del propio pueblo de Tzintzuntzan, de manera análoga a como en el capítulo anterior seguí el mismo proceso para el caso de Huejotzingo. Para el caso de Tzintzuntzan no existen investigaciones arqueológicas tan precisas como las que en el caso de Huejotzingo permitieron describir de manera detallada las etapas constructivas del conjunto conventual; sin embargo pude realizar una prospección con base en el análisis del edificio que aún existe en diálogo con las fuentes históricas. La descripción de etapas constructivas estará enmarcada en el conflicto que se originó con la decisión de Vasco de Quiroga de reubicar la sede obispal de Michoacán de Tzintzuntzan a Pátzcuaro. Como veremos, existe una sincronía temporal entre los acontecimientos más importantes de esta disputa con las etapas constructivas del complejo conventual, por lo que la sección se ordenará a través de esos paralelismos.

4.3.1. Primer asentamiento en el barrio de Santa Ana

Como se mencionó anteriormente, durante 1525 el cazonci Tangáxoan estuvo en Coyoacán para entrevistarse con Hernán Cortés. Se ha dado por hecho que durante este periodo fue bautizado con el nombre de Francisco Tangáxoan, quizás coaccionado, pues se sabe que estuvo al menos dos veces encarcelado.⁷⁷ Por otro lado, Duverger piensa que el cazonci prefirió “colocarse bajo la protección de los frailes antes que bajo la tutela de los conquistadores”.⁷⁸ Parece ser que en ese momento solicitó a los frailes franciscanos, llegados a la Nueva España el año anterior, que fueran con él en su regreso a Michoacán para iniciar la evangelización del territorio. Sin embargo, probablemente el proyecto evangelizador se había previsto un tiempo antes, pues algunas fuentes mencionan el envío de quince niños michoacanos a la Ciudad de México, posiblemente en 1524, con la idea de instruirlos en la doctrina cristiana durante un año.⁷⁹ De cualquier manera, el hecho de que fuera el propio cazonci quien solicitó la evangelización de Michoacán dio inicio a la alianza que sostuvo durante mucho tiempo la élite uacúsecha de Tzintzuntzan con los frailes menores.

⁷⁷ Martínez Baracs, 138.

⁷⁸ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España*, trad. Victoria G. de Vela (Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1990), 125.

⁷⁹ Paredes Martínez, *Al tañer de las campanas*, 135.



Fig. 7. Ubicación de la capilla de Santa Ana

La *Relación de Michoacán* recoge el episodio de la llegada del primer contingente franciscano a Tzintzuntzan: “hubo capítulo de los padres de San Francisco en Huexozingo; y enviaron por guardián a un padre antiguo, llamado fray Martín de Jesús, muy buen religioso, con otros padres a la ciudad de Michuacan, y se holgaron mucho los indios con su venida”.⁸⁰ Cabe recordar que fray Martín de Jesús o de la Coruña era un integrante del grupo de los Doce llegados a la Nueva España en 1524.⁸¹ Parece ser que el cazonci les otorgó un espacio en la plataforma de su palacio, como vimos anteriormente. Según el análisis que Pollard realizó de este espacio, basándose sobre todo en las ilustraciones de la *Relación de Michoacán*, éste tenía una notable actividad ritual de carácter político, administrativo y en menor medida religioso, a la par de su función como espacio habitacional para la élite indígena.⁸² Con esto en mente parece lógico que la construcción cristiana se edificara en un lugar que ya concentraba parte de la actividad ritual, reuniendo a una parte de la población, como se explicó al describir este espacio en el periodo prehispánico (ver figura 5). Por otro lado, esta práctica

⁸⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 302.

⁸¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay K. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 115.

⁸² Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 54.

no era ajena a los frailes, pues existen evidencias de que varios de los primeros establecimientos franciscanos se ubicaron dentro de los conjuntos palaciegos (llamados *tecpán* en el caso de las comunidades nahuas).⁸³ En el caso de Tzintzuntzan además es importante la asociación de la nueva capilla con el palacio y espacio ritual del cazonci. De esta manera se asociaba a su linaje el prestigio de esta nueva religión. Por otro lado, para los religiosos también resultaba ventajoso el nexo con la autoridad del cazonci, pues esperaban que eso facilitara la conversión de la población. Esto afianzaba la mencionada alianza entre las élites uacúsecha y los franciscanos, que seguirá vigente durante los conflictos que estaban por venir.

Manuel Martínez recoge una descripción de Jerónimo de Alcalá de esta primera capilla en Tzintzuntzan: “construyeron una iglesia de madera y un monasterio de adobe con celdas techadas de paja, acordes con el ideal franciscano de pobreza. Así se fundó el primer convento de esta provincia, con título de Santa Ana”.⁸⁴ Esta descripción podría coincidir también con la imagen representada en la figura 11, que muestra a Fray Martín de Jesús protegiendo a los indígenas de los espíritus demoníacos en lo que podría representar la primera capilla de Santa Ana, aunque no parece que la intención que se perseguía con esta imagen fuera representar esta capilla de manera rigurosa. La descripción también se asemeja a la edificación que constituyó la primera etapa constructiva del complejo conventual de Huejotzingo, del cual se realizó una reconstrucción digital en el capítulo anterior, pero al no existir datos arqueológicos que permitan realizar una reconstrucción similar, no me aventuraré a realizar un trabajo análogo para Tzintzuntzan, aunque me parece lógico que existiera una estructura similar a la primera edificación tipo ramada de Huejotzingo. Por otro lado, podemos darnos una idea de cómo era este espacio a través de las representaciones gráficas de él en fuentes etnohistóricas. Todas provienen de un documento perdido, que Hans Roskamp llama *Códice de Tzintzuntzan*,⁸⁵ del cual sólo se conservan las copias de Beaumont y una copia del mapa que contenía, llamado “mapa de Seler”; de acuerdo con Roskamp, los mapas de Seler y de Beaumont son copias de un original perdido, que seguramente estaba escrito en lengua purépecha. Una tercera

⁸³ Un buen ejemplo de ello, sustentado en datos arqueológicos lo podemos encontrar en: Laura Ledesma Gallegos, Alejandra González Leyva y Beatriz Sandoval, *Y hasta ahora todo ha sido hacer y deshacer edificios... El conjunto religioso de la Natividad, Tepoztlán*. México: INAH, 2005.

⁸⁴ Manuel Martínez Aguilar, “Génesis y concreción material del convento de San Francisco en Tzintzuntzan, Michoacán” *Palapa* 4, no. 2, (2009): 22.

⁸⁵ Hans Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice Tzintzuntzan: documento pictórico de Michoacán”. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 27 (1988).

representación de este espacio se puede ver en otra de las láminas de ese documento pictográfico, conocido también a través de la copia de Beaumont. Sin embargo, antes de analizar estas imágenes es necesario aclarar que no necesariamente buscaban representar la estructura fielmente y como veremos, no coinciden entre sí. Hasta no contar con una exploración arqueológica de este sitio, sólo se puede especular a través de esta información poco fiable.



Fig. 8 Detalle del Mapa de Beaumont

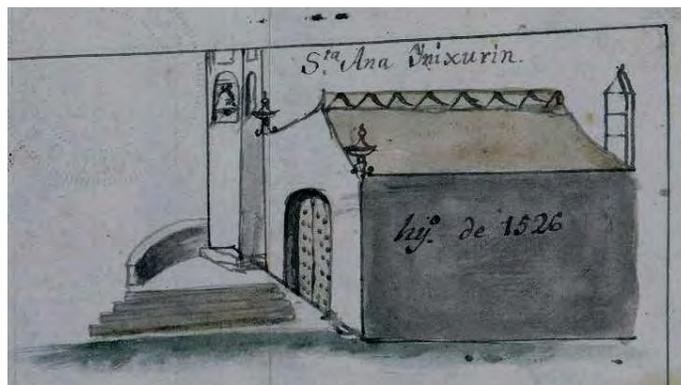


Fig. 9 Detalle del "Códice de Tzintzuntzan"

Como puede apreciarse, en las dos representaciones pictóricas se observan dos edificios distintos. En el detalle del mapa que puede verse en la figura 8 se representa una edificación con tres arcos en la fachada, cada uno apoyado en columnas con basas y capiteles, lo que sugeriría una portada con trabajo de cantería, mientras que la cubierta parece ser una estructura a dos aguas. Esta edificación se encuentra sobre una plataforma de forma semicircular, a la que se accede por unos escalones. La glosa dice "Capilla de Sta Ana donde Posó el Obispo Quiroga". Hans Roskamp identifica a Quiroga como la persona que parece ingresar a la capilla, por el arco de la izquierda.⁸⁶ Por otro lado, en la lámina que puede verse en la figura 9 se aprecia un edificio con un solo arco de acceso, sin detalles de posible cantería en su fachada y una cubierta a dos aguas, que podría ser la cubierta de paja que describe Alcalá, pero no es claro; además hay un campanario y una posible espadaña. En ninguna de las dos imágenes puede identificarse claramente que el material de la cubierta sea paja, algo que llama la atención, pues como veremos más adelante también Quiroga se quejó de la pobreza de esta iglesia hecha con materiales poco duraderos. Podríamos pensar que esta referencia se omitió deliberadamente, pues al parecer en estos documentos pictográficos se buscaba enaltecer las condiciones de Tzintzuntzan para posicionarla como la capital de la región. La imagen

⁸⁶ Roskamp, "Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan", 27.

también sugiere una plataforma semicircular que antecede el ingreso al edificio, por lo que es un elemento en el que ambas coinciden. En otra de las láminas del *Códice de Tzintzuntzan* reproducidas por Beaumont puede verse un espacio de forma semicircular, a manera de patio hundido, en el que el cazonci espera sentado en su trono la llegada de la comitiva de Cristóbal de Olid (figura 10), en medio de un festejo con música y danza. La insistencia de estas tres representaciones de una plataforma o patio semicircular sugiere que efectivamente existía un espacio ritual con esta forma como parte del complejo habitacional del cazonci, y que esa plataforma fue aprovechada por los frailes. Llama la atención que no se conozcan otros espacios habitacionales con estas características en la zona purépecha, sólo se puede mencionar la forma de medio círculo que conforma a las yácatas, que sin embargo se trata de un espacio de carácter religioso. Nuevamente, esta posibilidad tendría que corroborarse con una exploración arqueológica en la plataforma del palacio, que siguiendo mi lectura se aprovechó después para construir la primera iglesia de Santa Ana.



Fig. 10 Detalle de lámina 1 del “Códice de Tzintzuntzan”.

Aunque este establecimiento se abandonó definitivamente con mucha probabilidad desde el siglo XVI, es importante porque en él los franciscanos recibieron a muchos señores de otros pueblos

para bautizarlos.⁸⁷ Esta capilla fue el principal centro evangelizador en la región desde que los franciscanos se establecieron en Tzintzuntzan hasta que se mudaron a la parte baja del valle, aproximadamente una década después, aunque es posible que siguiera en funciones como un centro alternativo, sobre todo para atender a la población que vivía en sus alrededores, en las faldas del cerro Tariácuri. En la siguiente sección se verá que una serie de eventos ocurridos en la década de 1530 incentivaron la edificación de un nuevo convento. Sin embargo, cabría pensar que una vez que el cazonci murió en 1530 se propició el abandono de este primer asentamiento, tan ligado a la figura y poder del gobernante indígena. También hay que resaltar que la inestabilidad política de la década de 1520 dificultó en tal medida la convivencia entre europeos e indígenas, y por ende la labor evangelizadora, que los frailes evaluaron en varias ocasiones la conveniencia de replantearse la labor, como recuerda la *Relación de Michoacán*: “a los principios estaban muy duros los indios; por lo que dos o tres veces estuvieron los religiosos a punto de dejarlos”.⁸⁸ Finalmente, la decisión de construir un nuevo convento desde cero podría responder a la intención de hacer evidente su intención de reiniciar con renovadas fuerzas su labor misionera.



Fig. 11 Detalle de la lámina 4 del “Códice de Tzintzuntzan”.

⁸⁷ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 139.

⁸⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 302.

4.3.2. La pérdida del título de Ciudad de Michoacán y el traslado del conjunto conventual al valle (1530 a 1540)

A partir del inicio de la década de 1530 suceden varios acontecimientos que en un primer momento consolidan la posición de Tzintzuntzan como centro de poder dentro de la administración colonial. Como vimos, al comienzo de la década muere el cazonci acusado de idolatría y sedición, lo que podría haber conllevado a apartar a su familia del gobierno. Sin embargo, cuando la Segunda Audiencia llevó a cabo el juicio de residencia contra Nuño de Guzmán, “la figura del Cazonci fue reivindicada como señor legítimo de Mechuacan, amigo y favorecedor de los españoles, injustamente despojado, con el fin de favorecer a sus descendientes y mantener la cohesión del antiguo reino michoacano”.⁸⁹ Ello permitió que Pedro Cuniarángari, quien se consideraba su hermano adoptivo, se convirtiera en gobernador indígena; posteriormente dio la posibilidad a los hijos de Francisco Tangáxoan, Francisco Tariácuri y Antonio Huitzimengari, de convertirse también en gobernantes. Con ello comenzó a restablecerse el vínculo entre la élite indígena y las autoridades españolas. En este contexto la figura de Pedro Cuiniarángari, hábil negociador entre el mundo indígena e hispánico, cobrará importancia.

En 1533 Vasco de Quiroga visitó por primera vez Tzintzuntzan. Había llegado como oidor de la primera audiencia. Pronto su experiencia como jurista lo hizo el candidato ideal para fungir como mediador en el problema que se vivía en Michoacán. En esta primera visita sus objetivos eran, de acuerdo a Martínez Baracs, “restablecer la paz; resanar los vínculos de los funcionarios y encomenderos españoles con los pueblos michoacanos y sus autoridades; fundar un pueblo hospital como el de Santa Fe de México, y dar asiento formal a la población indígena en la ciudad de Mechuacan y fundar allí mismo una ciudad de españoles”.⁹⁰ Estos diálogos tuvieron gran repercusión, pues garantizaron la paz en la región durante varias décadas, de tal modo que según el mismo autor con ellos se finalizó efectivamente la conquista de Michoacán,⁹¹ o visto de otra manera, con ello se certificó su integración como una provincia de la Nueva España. Es en este momento que Quiroga conoció a las élites uacúsecha, a quienes trató de convencer para convertirse al cristianismo, garantizando que la conversión les daría la posibilidad de conservar algunos de sus

⁸⁹ Martínez Baracs, 213.

⁹⁰ Martínez Baracs, 218.

⁹¹ Martínez Baracs, 221.

privilegios como parte del grupo gobernante. Quizás por ello, los nobles michoacanos y sobre todo Pedro Cuiniarángari aceptaron con entusiasmo la alianza que les propuso Quiroga.⁹² Otro logro importante de Vasco de Quiroga durante su visita de 1533 fue la fundación del “pueblo-hospital” de Santa Fe de la Laguna,⁹³ siguiendo el modelo ya empleado en su fundación del “pueblo-hospital” del mismo nombre en el valle de México. Los nobles indígenas apoyaron la fundación, particularmente el gobernador Cuiniarángari. Todo esto consolidó la posición de los nobles indígenas así como a la figura de Vasco de Quiroga como promotor de la fe cristiana y protector de los indígenas, reputación que le sería de gran utilidad unos años después.

En algún momento entre 1530 y 1537⁹⁴ los franciscanos abandonaron su primer asentamiento en la plataforma del palacio del cazonci para establecerse en la parte baja del valle. Es posible que el concilio alcanzado por Quiroga llenara de un nuevo ímpetu a los frailes, que habían tenido muchas dificultades en sus primeros años en Tzintzuntzan, debido sobre todo a la inestabilidad política. Yo me inclino a pensar que la mudanza se realizó después de la partida de Quiroga, que se dio posiblemente a comienzos de 1534.⁹⁵ Considero que la estabilidad creada y la buena disposición de las élites indígenas fue un fuerte incentivo para comenzar el proceso evangelizador a mayor escala, por lo que sería necesario un establecimiento mayor. Aunado a ello, la existencia de un convento importante en la zona haría a la ciudad merecedora de los privilegios que posteriormente recibiría. Es muy probable que los frailes hayan considerado ocupar un lugar próximo al mercado indígena que Helen PerlsteinPollard supone se encontraba cerca o en el lugar del actual convento franciscano.⁹⁶ Tiene sentido, pues de esta manera ocuparían un espacio que ya era reconocido por la comunidad indígena como un punto de reunión. Lo más probable es que el convento actual ocupe el espacio del que se construyó en la década de 1530.

Dado que no existen exploraciones arqueológicas para el edificio, es difícil saber qué partes del actual convento podrían pertenecer a esta etapa constructiva, aunque lo más probable es que la mayor parte de ese primer edificio haya sido derruido para posteriormente reedificarse. El único espacio que considero que posiblemente se conserva de esta etapa construida es el atrio. Las bardas

⁹² Martínez Baracs, 220.

⁹³ Martínez Baracs, 221.

⁹⁴ Benedict Warren, *La conquista de Michoacán 1521-1530*, trad. Agustín García Alcaraz (Morelia: UMSNH, 1977), 117, 440.

⁹⁵ Martínez Baracs, 217.

⁹⁶ Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”, 62.

del atrio son uno de los pocos elementos arquitectónicos conservados en el conjunto conventual que presentan un sistema constructivo semejante al sistema prehispánico que puede verse, por ejemplo, en las yácatas. Ya describí el sistema constructivo empleado en las construcciones prehispánicas, que se caracterizaba por un núcleo de piedras amontonadas, recubiertas ya sea por lajas o por las piedras careadas llamadas *janamus*. Pues bien, el sistema constructivo de la barda atrial es similar a esto, pues se trata de bardas de piedra laja, asentadas con lodo como cementante.⁹⁷



Fig. 12 Detalle del sistema constructivo de las Yácatas.



Fig. 13 Detalle del sistema constructivo de la barda atrial.

Para ampliar el tema de la continuidad de las técnicas constructivas indígenas de origen prehispánico, recurriré a la evidencia etnohistórica de la *Relación de Michoacán*. En el primer capítulo de la tercera parte de este documento se enlista una serie de funcionarios, encargados de diversas tareas administrativas. Interesa la descripción de los siguientes personajes, que estaban dedicados a tareas que tienen que ver con procesos constructivos: “Había otro mayordomo mayor, diputado sobre todos los oficiales de hacer casas, que eran más de dos mil; más otros mil, sólo para la renovación de los cúes, que rehacían muchas veces. No entendían estos oficiales en otra cosa más que en hacer las casas y cúes que mandaba el cazonci; y *de éstos todavía hay muchos*”⁹⁸. Posteriormente se menciona que “había otro [mayordomo mayor], llamado *cacari*, diputado sobre todos los canteros y pedreros, mayordomo mayor en este oficio; y ellos tenían además otros mandocillos. *De éstos hay todavía muchos*, con uno que los tiene en cargo”⁹⁹. Finalmente, más adelante en el listado se menciona que “había otro, llamado *pucúricuari*, diputado sobre todos los que guardaban los montes, los cuales

⁹⁷ José Manuel Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal” (tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015), 259.

⁹⁸ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, 208. Énfasis mío.

⁹⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 209. Énfasis mío.

En los siguientes cuatro años, una serie de acontecimientos parecían apuntalar la condición de Tzintzuntzan como capital de la región. Aunque ya había sido considerada ciudad por los españoles, en 1533-1534 Vasco de Quiroga consiguió para Tzintzuntzan el título formal de ciudad, tanto española como indígena, con la prestigiosa denominación de Ciudad de Michoacán.¹⁰¹ En 1536 se crea la custodia de San Pedro y San Pablo, y Tzintzuntzan se convierte en su sede.¹⁰² En ese contexto resultaba necesario contar con un espacio más acorde a la recientemente reconocida importancia de la ciudad. Es así como, correspondiendo a su condición de ciudad y por lo tanto de cabecera de la región, esta Ciudad de Michoacán es seleccionada como sede del nuevo obispado de Michoacán. La bula papal del 18 de agosto de 1536 que confirmó la creación del obispado indica “que el pueblo llamado Michoacanus situado en la misma provincia, en el cual existe construida la iglesia bajo la invocación de San Francisco, sea erigido en ciudad y que la dicha iglesia de San Francisco sea erigida en Catedral”.¹⁰³ Esta mención demuestra la importancia simbólica que tenía la fundación material y espiritual de la iglesia michoacana, llevada a cabo por los franciscanos; la iglesia construida por ellos en su sentido espiritual obtenía la dignidad de obispado mientras que la iglesia que habían edificado en el sentido material se elevaba al rango de catedral. Después de descartar a otros candidatos, Vasco de Quiroga fue elegido como el primero en ocupar el cargo de obispo. Esto constituyó un reconocimiento a su extraordinaria labor conciliadora, pues había conseguido mediante sus diálogos con las élites indígenas sentar las bases para la evangelización de la región, solventando las dificultades iniciales de los franciscanos.

En 1538 Vasco de Quiroga viajó por segunda vez a Michoacán a tomar la posesión de la diócesis. Martínez Aguilar supone que, con los franciscanos ya asentados en el nuevo convento, se rehabilitó la antigua capilla de Santa Ana para que fungiera como la nueva catedral.¹⁰⁴ Esto sería congruente con que, según Martínez Baracs, las letras apostólicas de Quiroga indicaban que la iglesia de Santa Ana debería de ser la catedral.¹⁰⁵ Esto también coincide con la glosa del mapa de Beaumont que puede verse en la figura 8, donde se señala que esa capilla fue donde posó el obispo Quiroga. Sin embargo, cuando finalmente Quiroga tomó posesión de la mitra ese mismo año, desdeñó el

¹⁰¹ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 231.

¹⁰² Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal”, 112.

¹⁰³ Martínez Baracs, 241. Énfasis en el original.

¹⁰⁴ Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal,” 108.

¹⁰⁵ Martínez Baracs, 254.

asentamiento de Tzintzuntzan y decidió mudar la sede obispal, el título de Ciudad de Michoacán y con ello la condición de capital a Pátzcuaro. Entre sus argumentos para realizar el traslado es importante señalar su gran insatisfacción con la iglesia que existía en el lugar. En primer lugar menciona que nada de valor se perdería al mudar la catedral, “por no haber hasta ahora en la dicha ciudad fundada iglesia ni fundación ni población que de provecho sea, sino todo de prestado y de paja”.¹⁰⁶ Posteriormente hace una descripción del emplazamiento en los siguientes términos:

siendo como es la dicha iglesia, nombrada so la invocación de S. Francisco, de adobes y de paja, paupérrima y muy pequeña, donde todo edificio que en ella se hiciese, acrecentase o edificase sería perdido por las razones y causas que dichas son, así de mal asiento, como de la mala disposición y falta de agua y destemplamiento de aires que en ella corren y otras causas legítimas como está dicho, y en fin por ser tal la dicha iglesia que por tal inhabitable la desampararon ciertos religiosos de S. Francisco que la edificaron y la pasaron a otro lugar.¹⁰⁷

Su descripción parece deliberadamente ambigua, pues llama iglesia de San Francisco a la que era conocida como iglesia de Santa Ana, es decir, el primer emplazamiento que los franciscanos abandonaron para pasar a la nueva ubicación en la que construyeron el nuevo convento, cercano al mercado indígena. Aunque no cabe duda que Quiroga buscaba desmerecer las edificaciones de Tzintzuntzan para legitimar su intención de mudar la sede episcopal, también es posible que los franciscanos, con conocimiento de las intenciones del nuevo obispo, le hayan otorgado el asentamiento menos favorable, a sabiendas de que no lo ocuparía a largo plazo. Eso podría indicar que ya había meditado su decisión de mudar el asentamiento en algún momento entre sus dos visitas. Hay que destacar también que decidió el traslado sin consultar al virrey Antonio de Mendoza, lo que a la postre sería una nueva fuente de conflictos.¹⁰⁸ Por otro lado, si bien la descripción del convento expuesta en los argumentos de Quiroga tiene como evidente objetivo desvirtuar el asentamiento franciscano, sí podría hacer referencia de cierta manera a la materialidad del convento en esa etapa constructiva. Podría suponerse también que Quiroga tenía una visión cercana a la del fraile Alcalá sobre la existencia de un reino de Michoacán, de la que hablé anteriormente. Bajo esa visión, un traslado de la capital no debía suponer un cambio tan drástico, pues la legitimidad del gobierno se sustentaba en el monarca. En cambio, a partir de la lectura que presenté sobre la naturaleza de la

¹⁰⁶ Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal”, 122.

¹⁰⁷ Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan*, 190.

¹⁰⁸ Martínez Baracs, 243.

entidad política del estado uacúsecha, podemos imaginar que los indígenas no pensaban de la misma manera.

Quiroga negoció con la autoridad indígena el traslado a Pátzcuaro. Según Beaumont, el gobierno de la república indígena, entre los que se encontraban Pedro Cuiniarángari y Antonio Uitzimengari (hijo de Tangaxoan),

le suplicaron atendiese a que era conveniente que donde había sido la corte de los reyes lo fuese de los obispos; que en su ciudad había tomado posesión de su mitra, y que se esforzarían, aunque pobres, a construir: en fin, alegaron cuantas razones pudieron hallar capaces para desviar al señor obispo de su intento. Factible es que se valiesen entonces de la mediación del padre fray Jerónimo de Alcalá, como lo expresa la pintura antigua, para que con más eficacia le disuadiese de su pensamiento, porque sería notablemente en perjuicio de los indios principales de la provincia, establecidos en Tzintzuntzan, corte antigua de los reyes, y en algún modo vendría en decadencia el primitivo convento y casa capitular de la custodia observante de Mechuacan e Jalisco.¹⁰⁹

Pedro Cuiniarángari apoyó a Quiroga y conservó para sí el cargo de gobernador, mientras que tanto el cabildo indígena y el español se trasladaron a Pátzcuaro en 1538.¹¹⁰

Tzintzuntzan bajó de categoría de ciudad a pueblo sujeto a Pátzcuaro. Como puede imaginarse esto fue un duro golpe para Tzintzuntzan, en particular para la nobleza uacúsecha, que no sólo perdió los privilegios que había obtenido hasta ahora a través de arduas negociaciones con el poder colonial, sino que la ciudad pasó a tributar y depender políticamente de un antiguo rival. Martínez Baracs señala que el traslado provocó una división entre los nobles uacúsecha que permanecieron en Tzintzuntzan y los que siguieron al obispo de Michoacán a Pátzcuaro.¹¹¹ Por su parte los frailes franciscanos no sólo mantuvieron la alianza que habían establecido con el linaje del cazonci, sino que tomaron una posición tzintzuntzanista en estos litigios, manteniendo su alianza con la nobleza de Tzintzuntzan, y por consiguiente entraron en conflicto con Quiroga. Se puede suponer que fray Jerónimo de Alcalá tomó partido para evitar que la república de indios y el obispado no se trasladaran a Pátzcuaro. No sólo estaba en juego su alianza con los uacúsecha, o la posibilidad de tener que abandonar la obra material que habían logrado construir con tanto esfuerzo; también entran en juego las jurisdicciones eclesiásticas que ambos buscaban defender. La *Relación de*

¹⁰⁹ Martínez Baracs, 256.

¹¹⁰ Martínez Baracs, 252.

¹¹¹ Martínez Baracs, 260.

Michoacán compilada por Jerónimo de Alcalá, de marcado carácter tzintzuntzanista,¹¹² es producto de este periodo. También podríamos agregar que otra razón más de la animadversión entre Quiroga y los franciscanos era su diferente visión sobre cómo deberían realizarse los nuevos asentamientos. Ambas visiones compartían la idea de que era necesario reunir a los indígenas en asentamientos más compactos y organizarlos en repúblicas. También coincidían en que estaban inspiradas en una visión idealizada del cristianismo primitivo. Sin embargo, mientras que los frailes buscaban apartar a los indígenas neófitos del mal ejemplo que podían infundir los españoles, Quiroga soñaba con reunir a todos en ciudades mixtas, que trabajarían de manera solidaria para el beneficio común. A su vez, mientras que los franciscanos buscaban montar su labor evangelizadora sobre los señoríos existentes, entablando vínculos fuertes con los gobernantes indígenas, Quiroga pretendía una reorganización más profunda de la sociedad, fundando poblaciones totalmente nuevas.¹¹³ Finalmente se impuso la visión del obispo, al menos por el momento, pues pronto entrarían en juego nuevos actores que comprometerían los proyectos utópicos del obispo.

4.3.3. Recuperación de la autonomía y reedificación del conjunto conventual

Para comprender la aversión de los habitantes de Tzintzuntzan a ser gobernados desde Pátzcuaro, hay que recordar parte de los antecedentes de su relación en el periodo prehispánico. Aunque Pátzcuaro fue la primera capital de Taríacuri, desde que se disolvió la “Triple alianza michoacana” que crearon sus sucesores Pátzcuaro no tuvo un linaje gobernante propio, sino que estaba supeditado a Tzintzuntzan como capital de la región.¹¹⁴ Si bien ambas ciudades, junto con Ihuatzio-Coyoacán, habían sido sedes del linaje uacúsecha, al final fue Tzintzuntzan el lugar al que este linaje vinculó su poder. Como veremos, a partir de la pérdida de la condición de capital y del título de Ciudad de Michoacán, los habitantes de Tzintzuntzan sostuvieron sus reclamos durante muchos años, fundamentando sus argumentos sobre todo en la mayor nobleza de sus principales, en ser la capital previo a la llegada de los españoles, y el lugar donde se fundó el obispado originalmente. Sin embargo, poco a poco su lucha dejó de ser por recuperar el rango de capital y se enfocaron en el objetivo más limitado de obtener la independencia respecto a Pátzcuaro, y con ello

¹¹² Martínez Baracs, 261.

¹¹³ Martínez Baracs, 187, 189, 283.

¹¹⁴ Martínez Baracs, 276.

la posibilidad de elegir a su propios gobernantes. Es a partir de la década de los 1540 que el nombre de Tzintzuntzan cobra relevancia para referirse a la ciudad. La *Relación de Michoacán* siempre se refirió a Tzintzuntzan como la Ciudad de Michoacán, posiblemente con un interés político. El nombre que Cortés da a la ciudad es Uicicila, que es una distorsión del náhuatl Huitzitzillan,¹¹⁵ por lo que es posible que el doble nombre Tzintzuntzan-Huitzitzillan haya sido con el que se hacía referencia a la ciudad en el periodo prehispánico. Después de ostentar el título de Ciudad de Michoacán y de perderlo en favor de Pátzcuaro, el nombre de Tzintzuntzan se retoma, tanto que se vuelve “emblemático del patriotismo tzintzuntzanista, enarbolado por los franciscanos en la lucha contra los atropellos de Pátzcuaro y el obispo Quiroga”.¹¹⁶

Cabe destacar que, Tzintzuntzan seguía siendo un importante centro de poder, pues aun como dependencia de Pátzcuaro conservaba varios pueblos sujetos para sí (alrededor de treinta y cinco), entre los que destacaba Ihuatzio.¹¹⁷ En ese contexto sobrevino un acontecimiento particularmente agravante para los habitantes de Tzintzuntzan. A mediados de la década de 1540, por orden de Vasco de Quiroga, se intentó llevar unas campanas y órganos que pertenecían al convento franciscano.¹¹⁸ El enojo entre los indígenas de Tzintzuntzan fue tan grande que incluso agredieron a los enviados del obispo.¹¹⁹ Este evento cobra mayor importancia porque aparece como el centro de la disputa representada en dos de las láminas del *Códice de Tzintzuntzan*. En una de las láminas (figura 15) aparece un grupo de indígenas discutiendo el asunto, entre los que destacan el gobernador Pedro Cuiniarángari y los dos hijos del cazonci que lo sucederían en el gobierno, los ya citados Francisco Tariacuri y Antonio Huitzimengari. Abajo, Fray Jerónimo de Alcalá debate con Vasco de Quiroga; a su derecha, en el piso hay tres campanas. Hans Roskamp afirma que en esas discusiones se representa el intento de los nobles indígenas por defender la posición privilegiada de Tzintzuntzan como capital.¹²⁰ En un análisis más amplio, me interesa referirme a algunos elementos

¹¹⁵ Tanto el nombre en náhuatl como en purépecha tienen como raíz una palabra que significa colibrí. En náhuatl es *huitzitzilin* más el locativo *tlan*. En purépecha *tzintzuni*, más *tzan*, que podría ser un locativo de muy escaso uso. Ver Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 35.

¹¹⁶ Martínez Baracs, 275.

¹¹⁷ Martínez Baracs, 281.

¹¹⁸ Antonio Ruiz Caballero, “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia en el traslado de la catedral de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, siglo XVI” en *Harmonia Mundi: los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX*, ed. Lucero Enríquez (México: UNAM, 2009), 108.

¹¹⁹ Ruiz Caballero, “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia”, 110.

¹²⁰ Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan”, 39.

arquitectónicos presentes en esa imagen, que rodean a los personajes mencionados. Arriba a la izquierda pueden verse las cinco yácatas con la inscripción “*Yrechequaro*”, que se traduce como lugar del reino o lugar del gobierno.¹²¹ Arriba a la derecha se encuentra la capilla de Santa Ana (figura 09) con la glosa “*Sta. Ana Ynixurin*” (que podría significar iglesia¹²² o capilla¹²³) y abajo “*hyo de 1526*”, seguramente el año de su fundación. Abajo a la izquierda se muestra una especie de ermita, con la inscripción “*Alabertaro hatitacurini cacantztyo*”, que significa “el oratorio antiguo ahora en ruinas”.¹²⁴ Abajo a la derecha se muestra la iglesia de San Francisco, un edificio muy similar al actual. Un camino que parte de la puerta de esa iglesia parece contextualizar que las discusiones se llevaron a cabo en el atrio del conjunto conventual. Mi interpretación de esta imagen es que a través de la arquitectura representada se simbolizan los méritos de Tzintzuntzan para ser la capital de la región. Las yácatas con el texto que las describe caracterizan a Tzintzuntzan como el centro de poder prehispánico. La capilla de Santa Ana presenta a Tzintzuntzan como el lugar de origen de la evangelización y la sede original de la silla obispa. Finalmente el convento es importante porque encarna la alianza de los indígenas con los frailes menores, pero también el gran fervor cristiano de los indígenas recientemente convertidos, expresado materialmente en un gran edificio. Siguiendo mi lectura, pienso que la glosa “el oratorio antiguo ahora en ruinas” es una denuncia del expolio material de la iglesia de Tzintzuntzan por parte de Quiroga, a pesar de las quejas de los gobernantes indígenas y de los frailes franciscanos. Esta interpretación refuerza la de Hans Roskamp, quien identificó que en el códice “el (los) pintor(es) del códice seleccionó cuidadosamente aquellos elementos que demostraban claramente la posición de Tzintzuntzan como centro político, económico y religioso de Michoacán, tanto en su era prehispánica como a principios de la era colonial”.¹²⁵ Esto dejaría ver cómo se instrumentaba la arquitectura como herramienta política en las negociaciones, pues en el otro bando Vasco de Quiroga “deseaba que su catedral se convirtiera en el centro religioso de la región, desplazando al convento franciscano de Tzintzuntzan”.¹²⁶

¹²¹ Martínez Baracs, 257.

¹²² Martínez Aguilar, “Génesis y concreción material del convento de San Francisco en Tzintzuntzan, Michoacán”, 24.

¹²³ Armando Alexis Aguilar Ayala, “Elementos edificatorios en los templos religiosos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro, México” (tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017), 21.

¹²⁴ Pablo Arce Gargollo, *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI* (México: Ediciones ECA, 2014), 60. Él lee *Alabertaro*, donde yo veo *Alabertaro*.

¹²⁵ Hans Roskamp, “Pablo Beaumont y el códice de Tzintzuntzan”, 40.

¹²⁶ Ruiz Caballero, “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia”, 120.



Fig. 15. Lámina 5 del “Código de Tzintzuntzan”.

La siguiente lámina de este documento pictográfico constituye el famoso mapa del lago de Pátzcuaro. Existen dos versiones de este mapa: la copia de Beaumont que se reproduce en su *Crónica de Michoacán* junto con las demás láminas del código, y otra copia de encontrada por Eduard Seler, la cual contiene glosas en purépecha.¹²⁷ La comparativa entre ambos mapas permite suponer que ambos son copias del mismo original que estaría datado en 1545.¹²⁸ Es necesario contextualizar este documento como parte del conflicto entre Tzintzuntzan y Pátzcuaro del que hemos estado hablando. Si en el estudio sobre la *Relación de Michoacán* de Afanador-Pujol es el lago de Pátzcuaro el principal elemento geográfico que articula el territorio de los uacúsecha,¹²⁹ el mapa que

¹²⁷ Esto ha llevado a pensar a Hans Roskamp que todas las láminas originales tenían glosas en purépecha, que habrían sido traducidas al español para la versión de Beaumont. Hans Roskamp, “Pablo Beaumont y el Código de Tzintzuntzan”, 25.

¹²⁸ Verónica Hernández Díaz, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan, Michoacán. Una exaltación del pasado prehispánico”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 32, no. 96 (2010): 30, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2010.96.2305>.

¹²⁹ Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico* 184.

contiene el *Códice de Tzintzuntzan* sigue ese mismo discurso de manera gráfica (figura 16). Ambos documentos tienen por tanto una afinidad temática, que será importante recordar.



Fig. 16. Mapa del Lago de Pátzcuaro. Copia de Beaumont

En cuanto a la representación de la arquitectura, en primer lugar podemos mencionar que la imagen del complejo conventual es diferente en las dos versiones del mapa, lo que dificulta tomarlos como referente para imaginar cómo pudo ser el complejo conventual en esa época. No parece que se haya intentado realizar una representación fiel de éste (figura 16a), más bien parece que la intención es dotar de una importancia simbólica a estos edificios. Si el lago es el elemento del paisaje que domina

el territorio, el pueblo de Tzintzuntzan domina a su vez al paisaje lacustre, con un tamaño que denota su importancia y su ubicación al centro de la composición (Pátzcuaro aparece arriba, como un elemento de escasa importancia en la composición) y finalmente, el conjunto conventual es el elemento que más destaca dentro del pueblo representado. Como si fuese un complemento de la lámina anterior¹³⁰ el mapa presenta nuevamente los elementos arquitectónicos asociados al poder de la antigua capital uacúsecha: el ya mencionado convento franciscano, las yácatas en las faldas del cerro Yahuarato (Carichuato) y la capilla de Santa Ana en el cerro Taríacuri. Finalmente, el mapa se complementa con la alusión al ominoso momento en que un grupo de personas se llevan los instrumentos musicales hacia Pátzcuaro (figura 16b).



Fig. 16a. Detalle del mapa del lago de Pátzcuaro. El texto dice: "Ciudad Capital de los Reyes Tarascos. Tzintzuntzan. Junta de los Naturales. Plaza mayor"



Fig. 16b. Detalle del mapa del lago de Pátzcuaro. El texto dice: "Llevan la campana y el Organo a Patzquaro"

Al margen de sus representaciones del paisaje y la arquitectura, el *Códice de Tzintzuntzan* ofrece además otro dato que resulta útil para comprender el clima político del momento. Mientras que la *Relación de Michoacán* tiene como protagonista a Pedro Cuniarángari, quien recibe a los españoles y ayuda a establecer su dominio de manera pacífica, en las primeras tres láminas del *Códice de Tzintzuntzan* se puede apreciar una visión distinta de este encuentro. En ellas se muestra la llegada

¹³⁰ Roskamp cree que quizás sí conformaron una misma lámina. Roskamp, "Pablo Beaumont y el código de Tzintzuntzan," 33.

de los españoles y el inicio de la evangelización en Michoacán. En la segunda lámina es el cazonci en persona quien recibe a Cristóbal de Olid pacíficamente, no su hermano adoptivo. Este documento pictográfico permite escuchar la voz de otra facción dentro de la nobleza indígena, una seguramente más cercana al linaje directo de Francisco Tangaxoan. Esto permite observar la fractura que vivió la élite indígena uacúsecha, y la existencia de disputas interétnicas. Las diferencias no sólo existían entre indígenas y españoles: ambos grupos eran heterogéneos y tenían posturas encontradas.

A partir de 1541 la disputa entre las ciudades michoacanas se complicó al entrar en pugna el nuevo asentamiento español de Guayangareo. Como vimos en el capítulo anterior, en 1541 el virrey Antonio de Mendoza organizó un ejército hispano-indígena para combatir en la guerra del Mixtón. El ejército purépecha que se unió al contingente estaba constituido por alrededor de cinco mil guerreros, su capitán fue el gobernador Pedro Cuiniarángari.¹³¹ Fue durante su paso por Michoacán, de vuelta a la Ciudad de México luego de la exitosa campaña, que fray Jerónimo de Alcalá le entregó al virrey la *Relación de Michoacán*. Durante su recorrido por la región, el virrey comenzó los preparativos para iniciar el asentamiento de una nueva ciudad en Guayangareo. Aunado a que, como mencioné anteriormente, Quiroga no consideró la opinión del virrey al tomar la decisión de mudarse a Pátzcuaro, el virrey deseaba tener una ciudad de españoles en la región, que interactuara con los asentamientos que la rodeaban de manera similar a como lo hacía la ciudad de Puebla en su propia región; esto representaba una visión muy distinta a la del proyecto de la doble ciudad hispano-indígena de Quiroga. Como era usual, se asentaron en esta ciudad migrantes nahuas, en un intento de distanciar el nuevo asentamiento de la nobleza uacúsecha y sus conflictos. Ese mismo año el cabildo español de Pátzcuaro pasó a Guayangareo, que reclamó sin éxito el título de Ciudad de Michoacán.¹³²

Los cambios en el gobierno indígena también desestabilizaron el proyecto de Quiroga. El gobernador indígena de Michoacán Pedro Cuiniarángari gobernó desde 1530 hasta su muerte en 1543. Después gobernarían los dos hijos de Francisco Tangaxoan: Francisco Tariacuri entre 1543 y 1545, debido a su prematura muerte, y a partir de entonces su hijo menor Antonio Huitziméngari hasta 1562. Aunque según Martínez Baracs el prolongado gobierno de Huitziméngari dio estabilidad

¹³¹ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 303.

¹³² Martínez Baracs, 290.

a la región y fortaleció el poder indio de la Ciudad de Michoacán,¹³³ entró en conflicto con Quiroga, sobre todo por las fuertes exigencias de mano de obra para la construcción de la ciudad, especialmente de la catedral. La dificultad que tuvo Vasco de Quiroga para mantener con los hijos del cazonci la alianza que sí había logrado establecer con Pedro Cuiniarángari complicó aún más la viabilidad de su proyecto en Pátzcuaro. Aunado a ello siguió desarrollándose la disputa entre Quiroga y los frailes franciscanos. Un ejemplo de esa enemistad es el prolongado conflicto entre fray Maturino Gilberti y Quiroga en torno a su obra titulada *Diálogo de doctrina cristiana en lengua de Mechuacán*.¹³⁴ Después de su publicación en 1559, Quiroga solicitó retirarla de circulación a causa de supuestas desviaciones doctrinales, pero también a causa de no haber solicitado los permisos necesarios para su publicación al obispo de Michoacán. En 1563 Maturino Gilberti, en el contexto de esta pugna, denuncia una serie de agravios en contra de los indígenas y los religiosos. Entre ellos destaca la pesada carga física y económica que implicaba “la catedral que don Vasco construía en Pátzcuaro, ‘superflua y de gran confusión’”.¹³⁵ En esta disputa también se vislumbra un conflicto entre las diferentes atribuciones pastorales entre los mendicantes y el clero secular.

Ante estas dificultades, Quiroga viajó a España en 1547 en busca del apoyo a su proyecto; su estancia en Europa se prolongó hasta 1554. Su ausencia fortaleció a las órdenes mendicantes, y particularmente la alianza entre los franciscanos y la élite uacúsecha de Tzintzuntzan. Sin embargo, en España Quiroga obtuvo el respaldo que necesitaba. Entre otras cosas, en el año de 1550 “obtuvo el cambio de las bulas papales que señalaban a Tzintzuntzan como sede de su obispado, gracias a lo cual, a poco de regresar a la ciudad de Mechuacan, pudo proceder a la tan retrasada fundación formal y con gran pompa de su iglesia catedral”.¹³⁶ Esto sólo volvía oficial el traslado que ya se había hecho *de facto*. Aunque Quiroga regresó revestido de toda la autoridad legal, la posición de sus rivales se había endurecido, y cada vez con mayor vehemencia los principales de Tzintzuntzan se negaron a proporcionar la mano de obra para continuar la edificación de la catedral, una postura en la que

¹³³ Martínez Baracs, 309.

¹³⁴ El título completo es *Diálogo de doctrina cristiana en lengua de Mechuacán. Hecho y compilado de muchos libros de sana doctrina por el muy reverendo padre fray Maturino Gilberti de la orden del Seráfico Padre San Francisco. Trata de lo que ha de saber, creer, hacer, desear y aborrecer el cristiano. Va preguntando el discípulo al Maestro*.

¹³⁵ Jorge E. Trasloheros, “Fray Maturino Gilberti y don Vasco de Quiroga. Una controversia judicial, sobre un problema lingüístico y pastoral, en la Nueva España del siglo XVI”, *Signos Históricos* 20, no. 40 (2018), 19.

¹³⁶ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 339.

fueron apoyados por el virrey.¹³⁷ Durante todos estos años los habitantes de Tzintzuntzan siguieron intentando obtener la independencia política, renunciando poco a poco a la intención de recuperar la condición de capital. En 1556 se interpuso un pleito ante la audiencia, en el que los de Tzintzuntzan pedían la facultad de nombrar su propio gobernador, distinto del gobernador de la Ciudad de Michoacán de Pátzcuaro, un pleito en el que Antonio Huitziméngari volvió a tomar el bando de Tzintzuntzan.¹³⁸ En 1564 nuevamente los de Tzintzuntzan asientan una probanza en la que consta “ser dicha ciudad de Tzintzuntzan cabeza de esta provincia de Michoacán antes que vinieran los españoles, y después cabecera y ciudad donde se fundó la Iglesia catedral de este obispado, y residió la justicia real, y ser Pátzcuaro su sujeto”.¹³⁹

Sin embargo la muerte del obispo Vasco de Quiroga en 1565 precipita el desenlace de estos conflictos. El nuevo obispo Ruiz de Morales era favorable a trasladar la sede catedralicia, y con ello la capital a Guayangareo. En 1571 consiguió la bula papal que autorizaba el traslado, aunque se hizo efectiva hasta 1576 por su sucesor Ruiz de Morales.¹⁴⁰ Con ello la ciudad renombrada como Valladolid, que nunca logró arrebatarse a Pátzcuaro el título de Ciudad de Michoacán, obtuvo la condición de capital de la provincia. Este cambio en la sede de poder permitió a Tzintzuntzan actuar de manera más enérgica para exigir recuperar su autonomía. Es así como en 1579 se consulta al Virrey su parecer sobre la posibilidad de que Tzintzuntzan tenga un gobierno independiente de Pátzcuaro: “la razón que exponían los tzintzuntzeños era que la capital había pasado a Guayangareo, que en Pátzcuaro quedaron indios extraños y de poca nobleza respecto a los de Tzintzuntzan”.¹⁴¹ Seguramente la idea de que era el momento de presionar para obtener la autonomía dominaba el ambiente político local, a tal grado que Antonio de Ciudad Real lo registró cuando visitó Tzintzuntzan en 1586: “Dicen los indios que aquel pueblo solía ser la cabecera de todo aquel reino y que allí residía y tenía su asiento el rey de aquella tierra, y que solía ser de grandísima población”.¹⁴² Como podemos ver, el recuerdo de su pasado glorioso seguía siendo el principal argumento en esta

¹³⁷ Martínez Baracs, 317.

¹³⁸ Martínez Baracs, 352.

¹³⁹ Martínez Baracs, 365.

¹⁴⁰ Martínez Baracs, 367-368.

¹⁴¹ Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco”, 109.

¹⁴² Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, 76.

negociación. Finalmente en 1593 Tzintzuntzan deja de ser sujeto de Pátzcuaro y obtiene un nuevo título de ciudad.

En este contexto político se realizó la reedificación del conjunto conventual. Al parecer no había existido ninguna modificación significativa desde las obras de la década de 1530, cuando se construyó el convento primitivo en su ubicación actual previo a la llegada de Quiroga, hasta que se acometió su reconstrucción en la década de 1570. Me parece correcta la suposición de Verónica Hernández, que data esta etapa constructiva entre 1570 y 1601.¹⁴³ Para ubicar el inicio de las obras, hay que tomar en consideración la implicación de Fray Pedro de Pila en ellas. Lo más probable es que el inicio de las obras se diera entre 1577 y 1579, el periodo en el que Pila fue por primera vez guardián del convento y antes de que viajara a Francia para participar en el capítulo general de París.¹⁴⁴ No creo que sea coincidencia que esta etapa constructiva iniciara a la par del traslado de la sede del obispado a Valladolid y del inicio de los reclamos autonomistas de Tzintzuntzan. Seguramente los habitantes de Tzintzuntzan sabían que era necesario un edificio religioso de la dignidad necesaria para apoyar su petición de nueva cuenta del título de ciudad. En fechas posteriores, durante la mencionada visita de fray Alonso de Ponce y Antonio de Ciudad Real a la ciudad, se describe la entrada al convento de la siguiente manera: “llegó al pueblo y convento de Zintzuntza donde se le hizo muy solemne recibimiento de muchas danzas y bailes, mucha música y ramadas y infinita gente”.¹⁴⁵ Se refiere al convento de la siguiente manera:

El convento es bueno y estaba acabado, hecho de cal y canto, con su claustro, dormitorio e iglesia; la cual tiene un retablo muy vistoso; hay dentro en casa un aljibe de agua llovediza y una buena huerta, y en ella muchas y muy grandes higueras que llevan gran suma de higos maravillosos y algunos nogales de Castilla y otros de la tierra.¹⁴⁶

Es interesante la descripción de De Ciudad Real de las actividades que se llevaban a cabo en el atrio, las danzas, bailes, música y la construcción de ramadas en ocasiones de festejo. Por otro lado, llama la atención que describa al convento como ya acabado en el momento de su visita en 1586, pues no hay duda de que los trabajos siguieron al menos hasta 1601. Parece que las obras se encontraban en

¹⁴³ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan”, 92.

¹⁴⁴ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan”, 92 y Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco”, 160.

¹⁴⁵ Antonio de Ciudad Real, *Tratado Docto y Curioso Tomo 2*, 76.

¹⁴⁶ Antonio de Ciudad Real, *Tratado Docto y Curioso Tomo 2*, 77.

un estado de avance lo suficientemente aventajado, con todos los componentes arquitectónicos que él menciona, como para que el conjunto pareciera terminado.

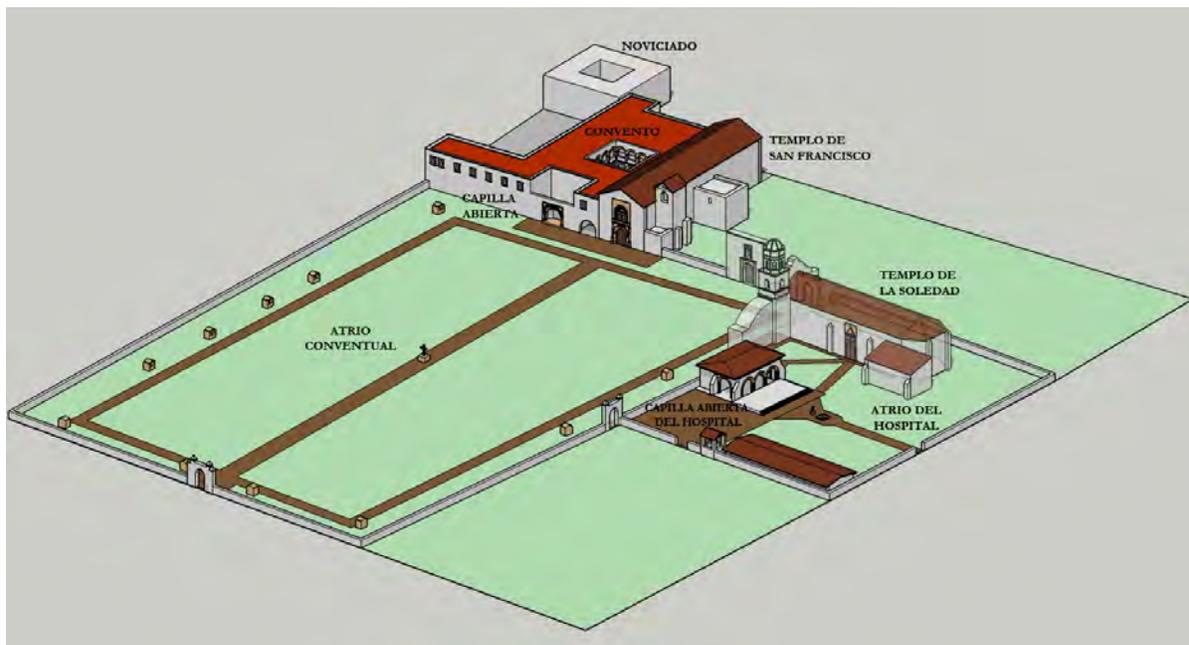


Fig. 17. Reconstrucción digital del conjunto conventual a principios del siglo XVII.

Gracias a una serie de inscripciones en las fachadas de algunos de los componentes del edificio podemos suponer las fechas en que se consideraron concluidos. Así, en 1596 se habría concluido el convento, en 1601 la iglesia de San Francisco, y en 1619 la capilla abierta del hospital, aunque lo más probable es que ésta sustituyera a una anterior ubicada en el mismo sitio. La capilla abierta del atrio principal seguramente también es una reconstrucción realizada a la par del claustro conventual, sustituyendo a una anterior. En cuanto al templo de la virgen de la Soledad, es una obra que se comenzó a mediados del siglo XVII y que fue concluida en 1805, de acuerdo también con la inscripción en su fachada. A esto habría que añadir un noviciado construido entre 1598 y 1600, del que sólo quedan algunos muros incompletos como vestigios.¹⁴⁷ De esta manera el convento quedaría conformado, alrededor de 1596, por el espacio atrial conformado desde la anterior etapa constructiva, la capilla abierta, claustro conventual, la iglesia de San Francisco y el noviciado, todos estos reconstruidos a finales del siglo XVI; mientras que en el hospital existían el atrio hospitalario, la capilla abierta hospitalaria, la pila bautismal de inmersión, el conjunto hospitalario propiamente

¹⁴⁷ Martínez Aguilar, “El conjunto conventual de San Francisco”, 163.

dicho o *huatapera*¹⁴⁸ (del que no quedan vestigios del siglo XVI), y la torre del campanario del atrio hospitalario (ver figura 17). Un par de peticiones de Fray Pedro de Pila para que los indígenas de Tzintzuntzan no participaran en las tareas constructivas de la ciudad de Valladolid, fechadas en 1593 y 1597,¹⁴⁹ muestran que en esos años los trabajos se retomaron con un renovado impulso. Nuevamente, llama la atención que coincida temporalmente con la recuperación del título de ciudad por parte de Tzintzuntzan.

Es notable la ausencia de capillas posas, algo que parece ser una constante en la región de Michoacán al menos en la actualidad. Si regresamos a la lámina 5 del *Códice de Tzintzuntzan* (ver figura 18) puede observarse una estructura aparentemente cubierta con un chapitel a un costado de la iglesia conventual, que tiene una semejanza formal con las capillas posas de Huejotzingo. Nuevamente hay que advertir que la representación de este documento no necesariamente buscaba reproducir fielmente la apariencia de las estructuras reales. Sin embargo es relevante porque podría indicar que sí existieron capillas posas, que en algún momento se perdieron. Otra interpretación puede ser que ese detalle represente en realidad una de las capillas laterales de planta cuadrangular, que actualmente cuenta con una cúpula (figura 19). Aunque me inclino más a pensar que es más probable esta segunda opción, esta duda sólo sería resuelta cabalmente con una exploración arqueológica.



Fig. 18. Detalle de la lámina 5 del “Códice de Tzintzuntzan”.



Fig. 19 Foto aérea de la iglesia y la capilla lateral.

¹⁴⁸ Según Martínez Baracs, los hospitales fundados en el siglo XVI fueron conocidos con el nombre de *guatápera* hasta el siglo XVIII. En el siglo XX se comenzó a llamarlos *quenguería* o *prióstequero*. Martínez Baracs, *Convivencia y Utopía*, 344.

¹⁴⁹ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los janamus en Tzintzuntzan”, 92.

Es evidente que todos los actores, tanto los frailes como los indígenas nobles y el pueblo llano, tenían interés en contar con un edificio que no sólo fuera adecuado para cumplir cabalmente con las funciones que se requerían, sino que además manifestara la importancia que a sus ojos tenía la ciudad. Finalmente, por constituir un cambio importante en la morfología del edificio construido en el siglo XVI, cabe señalar que un incendio ocurrido en el año de 1944 destruyó el techo de armadura de par y nudillo y cubierta trapezoidal que cerraba la nave de la iglesia, que fue sustituido por el sistema de bóvedas que presenta actualmente. La fotografía que se puede ver en la figura 20 muestra cómo se veía el interior de la iglesia antes de esta transformación.



Fig. 20. Vista interior de la iglesia de San Francisco, antes del incendio que destruyó la cubierta original de madera.

Otra duda importante que surge al analizar las distintas representaciones del conjunto es el campanario. Aunque mencioné que no parecen retratar de manera fiel al conjunto conventual, en el *Códice de Tzintzuntzan* puede verse una torre campanario a un costado de la iglesia, tanto en las copias de Beaumont como en el mapa de Seler. Esto me lleva a pensar que efectivamente existió ese campanario, aunque no he encontrado registro de cuándo pudo haber desaparecido. Las fotografías más antiguas del convento datan de inicios del siglo XX y muestran las campanas instaladas en un travesaño montado sobre dos árboles ubicados frente a la iglesia (figura 21). Esta práctica es común

en la región, y pueden verse otros árboles funcionando como campanarios en otros conjuntos religiosos, como por ejemplo en el hospital de Santa Fe de la Laguna. Esto abre la posibilidad de que el supuesto campanario del *Códice de Tzintzuntzan* nunca hubiera existido y fuera sólo una estrategia de representación para hacer mayor el agravio del despojo de las campanas. Yo me decanto por pensar que sí existió un campanario perdido en algún momento del siglo XIX, pero sólo una exploración arqueológica podría solucionar esta incógnita.



Fig. 21. Vista del atrio con los árboles-campanario en primer plano.

4.4. Conclusión del capítulo

A lo largo de este capítulo me propuse, siguiendo la línea del anterior, enlazar la historia del complejo conventual con la de la ciudad de Tzintzuntzan. Esto ha permitido enmarcar el desarrollo constructivo del conjunto arquitectónico con las disputas que vivió la ciudad prácticamente a lo largo de todo el siglo XVI, pues como hemos visto, los puntos pivotaes de esa historia coinciden con las etapas constructivas del convento. El argumento que seguiré en el siguiente capítulo será que esa coincidencia se debe a que el conjunto arquitectónico constituyó una herramienta más de negociación. De nueva cuenta he recurrido a fuentes etnohistóricas para obtener una perspectiva distinta del desarrollo constructivo del complejo.

Capítulo 5

La construcción de los complejos conventuales

¿Quién ha edificado tantas iglesias y monasterios como los religiosos tienen en esta Nueva España, sino los indios con sus manos y propio sudor, y con tanta voluntad y alegría como si edificaran casas para sí y sus hijos, y rogando a los frailes que se las dejasen hacer mayores?¹

En este capítulo abordaré los aspectos constructivos de la edificación de ambos complejos conventuales, siguiendo principalmente dos líneas de análisis. En primer lugar, quiero hablar de las personas involucradas en la construcción de los conjuntos conventuales. Ésta fue una labor necesariamente colaborativa: el éxito de la misión evangelizadora y de las campañas constructivas que propició se basó en el entendimiento entre los frailes y las élites indígenas locales, que recurrieron a antiguas maneras de organización para coordinar los recursos humanos necesarios para llevar a cabo las obras. Por ello me interesa estudiar tanto la intervención de los constructores europeos —frailes o maestros canteros principalmente, cuando es posible rastrearlos— como la participación indígena, la cual he buscado entender a través de dos vías: la implicación de las élites a través del mecenazgo y su capacidad para canalizar la fuerza de trabajo necesaria para la ejecución de estas grandes edificaciones, así como las capacidades de la mano de obra indígena, su organización para el trabajo y sus conocimientos técnicos.

Considero que uno de los aportes más relevantes a este campo de investigación será el estudio de la capacidad de los pueblos indígenas para llevar a cabo las campañas edificatorias, obteniendo información de las fuentes de tradición indígena disponibles para cada caso de estudio. No será éste el primer trabajo que estudie temas relacionados con el trabajo de construcción tal como se describe en algunas de esas fuentes; estudios de este tipo se han llevado a cabo estudiando textos como el *Códice Florentino*, algo que es sin duda muy relevante y representa un antecedente de

¹ Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro IV, Capítulo XVII.

esta investigación. Sin embargo, este tema aún debe explorarse más a profundidad contrastando la información de las fuentes que nos permiten conocer cómo era la vida social de cada uno de los pueblos, con las obras mismas que construyeron. Es eso lo que pretendo hacer en el caso de los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan, con lo que también busco aportar al entendimiento de una historia social de la construcción de ambos conventos. A esta tarea dedico la primera parte de este capítulo.

En este punto quiero advertir de un sesgo que he encontrado al estudiar estas fuentes. Es conocido que son mucho más abundantes los textos en náhuatl del siglo XVI que los de otras lenguas indígenas; por lo tanto, también son estos textos los más ampliamente estudiados. Es por eso que para el desarrollo de este capítulo también estoy empleando con mucha frecuencia textos y términos en náhuatl, y no tantos en purépecha. Es común que muchos de los autores que han tratado de incorporar términos en náhuatl para el estudio de la tecnología constructiva del siglo XVI generalicen la comprensión de estos términos a todas las culturas indígenas. Así lo hace por ejemplo Carlos Chanfón en el volumen *El encuentro de dos universos culturales* de su antología *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Este autor da como equivalentes términos en náhuatl a términos en español sin mayores aclaraciones. De este modo no sólo cae en el problema del etnocentrismo, generalizando elementos de la cultura nahua (sobre todo la de la cuenca de México) a todos los pueblos indígenas, sino que se omite la riqueza que dan las propias variantes locales de la lengua náhuatl. Con esto en mente quiero dejar clara desde ahora mi postura: los textos en náhuatl que estoy citando dan cuenta de la realidad social de los grupos nahuas, pero esta visión no debe ser extendida a los demás pueblos indígenas. Y más aún, aunque recurro a textos que buscaban tener un panorama más general, como el propio *Códice Florentino* o el *Vocabulario de Molina*, documentos como la *Matrícula de Huexotzinco* describen la realidad concreta de un solo altépetl, que no debe generalizarse a otros altépetl nahuas sin mayor reparo. Evidentemente, dado el uso del náhuatl como la lengua franca y el prestigio que esto le daba, durante el periodo prehispánico y aún durante el siglo XVI, éste tenía influencia sobre los demás idiomas indígenas, pero he buscado no llevar demasiado lejos las posibles generalizaciones hasta no encontrar fuentes en otras lenguas que permitan sostenerlas.

En la segunda parte de este capítulo me interesa desarrollar un estudio de las técnicas constructivas utilizadas en los complejos conventuales tal como pueden verse en los edificios actualmente. Ello implica confrontar la información obtenida de manera directa a partir de la propia arquitectura entendida como otra fuente histórica, con los temas estudiados en la primera sección de

este capítulo. Como complemento a lo que puede decirnos la arquitectura en su condición actual, también he recurrido a algunas fuentes documentales, como los tratados europeos contemporáneos y las descripciones de los edificios hechas en momentos cercanos a su construcción. De esta manera se podrá explicar, con base en los aspectos históricos y sociales, cómo fueron construidos los complejos conventuales. Es en este punto donde pueden apreciarse las técnicas de construcción mixtas, que combinan saberes que tenían su origen tanto en Europa como en Mesoamérica y que se desarrollaron, como veremos, después de un proceso de prueba y error. Al identificar esto, mi intención no es buscar en la arquitectura qué fragmentos corresponden a la tradición europea y cuáles a la indígena. Me interesa más hablar de las adaptaciones que permitieron que diversas tecnologías se integraran para dar origen a nuevos sistemas constructivos. También buscaré centrarme en los procesos sociales que, a través de constantes negociaciones, dieron cabida a la creación de ambos complejos conventuales. Como señala Alessia Frassani, hablando del complejo conventual de Yanhuitlán, “una forma, ya sea una expresión artística, forma arquitectónica o institución política, no necesariamente tiene que tener apariencia prehispánica para poder considerarse indígena”.² Esto es así desde el entendido de que tanto los indígenas ya trabajaban con elementos formales de la arquitectura europea, como los constructores europeos conocían y aprovechaban las técnicas de construcción indígenas.

5.1. Los constructores de los complejos conventuales

Según el texto citado en el epígrafe con el que comencé este capítulo queda patente que, desde el siglo XVI, no había duda de la importancia de la participación indígena en la construcción de los complejos conventuales. Sin embargo, los propios cronistas como Mendieta terminan por retratar una relación de poder desigual cuando dan todo el crédito a personajes de su misma orden. Esta percepción ha sido perpetuada desde entonces e incluso Constantino Reyes Valerio, quien a través de su concepto de arte indocristiano buscaba visibilizar la aportación de los indígenas a la creación del arte del siglo XVI, en cuanto a la organización para la construcción menciona que “se debió, desde sus principios, fundamentalmente a la mano del indio y a la dirección de los frailes”.³ El principal argumento a favor de esta idea es que los indígenas carecían de los conocimientos técnicos para ejecutar las obras por sí mismos, lo que significaría que era siempre necesaria la guía de un constructor europeo que indicara a los trabajadores indígenas cómo debían ejecutar estas obras. Una

² Frassani, Alessia. *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlán, Mixteca Alta, siglo XVI-XXI* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas/Bogotá: Universidad de los Andes, 2017), 19.

³ Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: INAH, 2000), 140.

supuesta evidencia de esta suposición es la aparente menor pericia técnica que puede verse en las construcciones del siglo XVI mexicano respecto a obras similares construidas en Europa. En esta sección pondré en duda este discurso, tomado generalmente *a priori*, con el que generalmente se busca proyectar prejuicios vigentes actualmente, más que dar una explicación de la construcción de los conjuntos conventuales con base en una argumentación sólida.

En primer lugar, una prolífica línea de investigación es la de revisar de manera profunda el conocimiento en cuanto a técnicas de construcción venido de ultramar, contrastándolo con las obras que aún persisten en México, para comprobar si efectivamente estas pueden considerarse “menores”. La manera en que puede realizarse esto es a través del estudio de los tratados de arquitectura de la época, que contienen una sistematización de los conocimientos que se usaban de manera habitual en esos momentos. A través de ese camino, algunos autores han comenzado a darse cuenta de que la arquitectura del siglo XVI en lo que hoy es México había alcanzado un desarrollo técnico que la dejaba a la par de su contraparte ibérica. A través de una exploración en esa línea, Alejandra González Leyva ha señalado que “no se puede concebir que la arquitectura de gran envergadura de los recintos frailunos haya sido obra de manos inexpertas”.⁴ El tema de los tratados será estudiado en la segunda mitad de este capítulo; en esta primera parte me concentraré en buscar a través de la información documental qué tan expertas o inexpertas fueron las manos que construyeron estos complejos conventuales.

Para ello voy a problematizar en cierta medida la visión dualista respecto a la mano de obra indígena y dirección de los frailes europeos, que inició esta discusión con la cita de Reyes Valerio. Una de las premisas principales de mi trabajo es no asumir que indígenas o europeos eran grupos unidimensionales. Aunque por las características de mi investigación ya se demuestra cierta diversidad al estudiar la arquitectura de dos pueblos indígenas distintos, también voy a considerar la diversidad que existía al interior de los mismos al hacer una distinción entre la nobleza, que participaba sobre todo a través de la organización y el mecenazgo, y el pueblo llano —los macehuales en el caso de los nahuas de Huejotzingo— que aportó su trabajo y conocimiento técnico. Entre los europeos también haré una distinción entre dos grupos, pues además de los frailes trataré el tema de los maestros de obras europeos cuya participación he podido rastrear en los dos casos de estudio.

⁴ Alejandra González Leyva, *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI. Una visión posterior al terremoto de 2017* (México: Secretaría de Cultura-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2019), 39.

5.1.1. Los frailes



Fig. 01 Representación del *teocalli* de Huejotzingo en el *Mapa de Cuauhtinchan 2*.

Como es bien sabido, los primeros frailes franciscanos llegaron a la Nueva España en 1523. Se trataba de los llamados “tres flamencos”, que se conocen por sus nombres españolizados de fray Juan de Aora, fray Juan de Tecto, y fray Pedro de Gante. Los dos primeros murieron al poco tiempo de su llegada, mientras que Pedro de Gante se convirtió en uno de los personajes más importantes del siglo XVI novohispano. Es importante mencionarlo para los objetivos concretos que persigo en este capítulo por estar ligado a la construcción de la Capilla de San José de los Naturales, la cual es reconocida como la primera capilla abierta y modelo para las demás de su tipo que vendrían después.⁵ Aunque en los siguientes capítulos abordaré los aspectos formales y funcionales, me parece importante hacer un apunte en cuanto al tema constructivo de las primeras construcciones franciscanas, inspiradas en esta capilla. Según Francisco de la Maza, la primera capilla de San José se conformaba de “una galería de varios arcos techados de viguería con relleno de paja”.⁶ Esta descripción coincide con lo poco que sabemos de las primeras capillas en Huejotzingo y Tzintzuntzan, por lo que seguramente ambas fueron inspiradas por el mismo modelo. Aunque usualmente las techumbres de paja o tejamanil, que probablemente conformaban las cubiertas de estas primeras edificaciones, son consideradas como “pobres” por los cronistas, hay que considerar que esto probablemente era así a ojos de los europeos pero no necesariamente entre los indígenas. Las cubiertas de los templos que se encontraban en lo alto de los basamentos piramidales de los

⁵ Así lo reconoce, por ejemplo, Carlos Chanfón. Ver Carlos Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI* (México: UNAM, 1994), 249.

⁶ Francisco de la Maza, “Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales”, *Artes de México*, no. 50 (1972): 33.

teocallis prehispánicos eran comúnmente de paja. A manera de ejemplo, podemos ver la representación de uno de los *teocallis* de Huejotzingo según el Mapa de Cuauhtinchan 2 (Figura 1).

En 1524 llegan los doce franciscanos a México. De acuerdo con Ricard, su llegada dio inicio a la evangelización metódica del territorio en expansión que abarcaba la naciente Nueva España.⁷ Los frailes que llegaron en ese grupo fueron Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez (o mejor Juárez), Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba y Juan de Palos.⁸ Para esta investigación quiero destacar que en el grupo de los primeros doce estaban los dos primeros guardianes de Huejotzingo y Tzintzuntzan: Juan Juárez y Martín de la Coruña. Ellos fueron los encargados de comenzar la predicación en cada una de las regiones, y en consecuencia de la construcción de las primeras edificaciones, que se han descrito en los capítulos anteriores. Si comparamos estas primeras edificaciones con la descripción de la Maza de San José en México, se puede deducir que las tres parecen seguir el mismo modelo. Todo esto parece hacer evidente que el modelo ideado en la Ciudad de México se reprodujo como una manera práctica de construir un espacio en el cual comenzar la evangelización. Es notable la velocidad con la que se construyeron este tipo de estructuras. John McAndrew narra cómo en 1527 “a certain Father Tello, for example, claims that ‘On Palm Sunday a church was built in the town of El Tuito’”⁹



Fig. 02 Pintura mural en la sala *De Profundis* del convento de Huejotzingo, que representa a los doce frailes franciscanos llegados en 1524.

Conforme las edificaciones se rehicieron en varias ocasiones, las sencillas construcciones originales se sustituyeron por edificios de mucha mayor complejidad estructural. Las nuevas

⁷ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. Ángel María Garibay K. (México: FCE, 2014), 61.

⁸ Ricard, *La conquista espiritual de México*, 66.

⁹ John McAndrew, *The Open Air Churches of Sixteenth Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels and other studies* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965), 375.

edificaciones ya no podían ser completadas en pocos días, sino que las campañas constructivas duraron varios años, o a veces décadas. Para completarlos, debieron de confluír una serie de conocimientos por parte de muy variados actores, algo que se desarrollará a lo largo de todo este capítulo. Sin embargo, como han señalado diversos autores,¹⁰ los cronistas de las diferentes órdenes mendicantes siempre prefirieron dar el mayor crédito a sus compañeros de hábito, preferentemente a los miembros de su propia orden. Es necesario poner en contexto que estos religiosos se hacían cargo de una gran cantidad de tareas, no sólo en el plano doctrinal. Eran mediadores entre los encomenderos y los indígenas, y también dirimían las disputas entre diferentes grupos indígenas. De esta manera se inmiscuían en las querellas políticas del momento. Pero quizás una de las labores más espectaculares fue la de llevar a cabo las congregaciones. Ya se tocó el tema a profundidad cuando expuse cómo se llevó a cabo la congregación de Huejotzingo, por lo que basta recordar que esto requería llevar a cabo complicadas negociaciones con los líderes de cada uno de los pueblos y sujetos que formarían la nueva población, sin olvidar que también debían decidir en conjunto cómo sería la nueva urbanización, a quién se entregarían los mejores solares, etcétera. Como ejemplo, Pablo Escalante hace el recuento de los problemas que acarreó la congregación y el traslado del altépetl de Cuauhtinchan, ubicado en un terreno escarpado, a una llanura de mucho más fácil acceso. La labor comenzó cuando Jerónimo de Mendieta se volvió guardián de dicho convento en 1558. Escalante señala que dicho personaje “trazó y limitó los solares, concibió la forma en que sería el pueblo”.¹¹ Entre otros problemas, Mendieta debió de recurrir a medidas extremas como quemar las casas, ubicadas en las colinas, de las personas que no aceptaban el traslado. Y en medio de todo esto, se construyó el complejo conventual. Es por tanto lógico cuestionarse si, ocupado en todas esas labores, un fraile, Mendieta en este ejemplo, se daba también a la tarea de dirigir las obras de un complejo conventual. Jeanette Favrot Peterson se cuestiona precisamente esto, y propone que “more likely, however, the mendicants were so busy with other aspects of the missionary program that they required the help of a master mason, generally sent from the capital, to supervise on a daily basis the materials and crews of native laborers *in situ*”.¹²

Quise poner esto en perspectiva para tocar un tema controversial. Una de las menciones más directas de la participación de un fraile en la edificación de un complejo conventual es el caso de

¹⁰ Jeanette Favrot Peterson, *Paradise Garden Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico* (Austin, Texas: University of Texas Press, 1992), 21; Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521–1600* (Denver: University of Colorado, 2019).

¹¹ Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano”, en *Patrocinio, colección y circulación de las artes.*, ed. Gustavo Curiel (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997), 228.

¹² Peterson, *Paradise Garden Murals of Malinalco*, 21.

Fray Juan de Alameda, a quien se atribuye precisamente la construcción del complejo conventual de Huejotzingo. Torquemada dice lo siguiente de este personaje:

Aprendió luego la lengua de los naturales, y súpola muy bien, y trabajó con ella fielmente, predicando y confesando . . . Pasó el pueblo de Huexotzinco (que entonces tenía más de cuarenta mil vecinos) de las barrancas donde estaba, al lugar y sitio adonde ahora está; y edificó el monasterio que tiene, que fue obra muy insigne.

Fue muy religioso y concertado en su manera de vivir y gran republicano; con lo cual adornó, en gran manera, los pueblos adonde residió, que fueron muchos. y entre ellos el pueblo de Tula. adonde fue guardián el año de 1539; el cual puso en mucha policía y en muchas cosas lo ilustró, como los naturales de él han dado de ello testimonio. Falleció cerca del año de 1570. y está enterrado en el convento de Quauhquechuela, cuya iglesia él había edificado¹³

Esta referencia de Torquemada, que aparentemente se basa en los textos de Mendieta, ha sido la base para construir la figura de Alameda como uno de los llamados frailes-arquitectos. Santiago Sebastián, por ejemplo, habla de la “sensibilidad” de este personaje al proyectar la iglesia de Huejotzingo inspirado en el templo de Salomón.¹⁴ Sin embargo, fuera de las menciones de estos cronistas, la información documental no permite identificar a Alameda como el autor del convento actual. En primer lugar esto sería anacrónico, pues él estuvo en Huejotzingo entre 1555 y 1560, cuando se realizó la congregación del altépetl. Esto ocurrió antes de que se construyera la tercera etapa del complejo conventual, que es la que se conserva en mayor medida hasta nuestros días, y a la que indudablemente se refieren Torquemada y Mendieta. Es por tanto imposible que él haya intervenido en la edificación de la iglesia y convento actual. En algunos de los documentos en que se refiere la presencia de Alameda en Huejotzingo, se mencionan algunas de las labores que realizaba en el contexto del traslado y congregación del altépetl. Entre ellas destaca que a Juan de Alameda, al que se ostenta como “guardián que al presente es del convento y monasterio del dicho nuestro pueblo de Guexozingo”, se le encomendó repartir “correctamente las tierras” “de manera que ninguno reciba agravio”. Se menciona también, en una carta de 1555 que Alameda quedó a cargo de congregar el pueblo, que estuvo a cargo de repartir ciertas fracciones de tierra donadas por los tecuhtli a los macehuales y que organizó el paso de mayorazgos de padres a hijos.¹⁵ Todas estas tareas son acordes a su función como mediador en el proceso de congregación, pero es notorio que no se menciona nunca que participó de alguna manera en la construcción del convento. En otra

¹³ Torquemada, *Monarquía indiana Vol. 6*, 254.

¹⁴ Santiago Sebastián, “La significación salomónica del templo de Huejotzingo (Méjico)”, *Trazay baza: cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, no. 2 (1973): 82. <https://raco.cat/index.php/trazaybaza/article/view/380931>.

¹⁵ Todas estas menciones fueron tomadas de los documentos publicados en: Pedro Carrasco, “Documentos sobre el rango de Tecuhtli”. Ver páginas: 148, 150, 154, 155, 157.

alusión a este personaje, esta vez en las *Actas del Cabildo de Tlaxcala*, fechada el cuatro de agosto de 1549 se dice que el cabildo se reunió para tratar el tema de

la llegada del padre fray Juan de Alameda aquí en Tlaxcala enviado por el provincial /entre renglones: fray Antonio Motolinía/ y otros padres de allá de Cuertlaxcouapan¹⁶; conversaron sobre que vinieron a rogar a los tlaxcalteca, que desean sean ayudados con peones que quieran ir allá a Cuertlaxcouapan donde se construirá el convento de San Francisco . . . También, /fray Juan de Alameda/ trajo una carta del *tlatoani* virrey, en la que se pide a la gente que ayuden a los frailes franciscanos.¹⁷

En este texto (escrito originalmente en náhuatl) se revela nuevamente la capacidad negociadora de fray Juan de Alameda, aunque en esta ocasión con poco éxito, pues el cabildo se negó a aportar trabajadores alegando que eran muy necesarios en Tlaxcala. Todo esto siembra dudas sobre la verdadera participación de este personaje en la planificación de la obra. Tomando en cuenta la cronología que propuse en el capítulo 3, su estancia en Huejotzingo coincidiría con la etapa intermedia en que, a la par de la congregación, se construyeron el sistema hidráulico y las capillas posas. Sin embargo, en medio de los arduos trabajos que implicaron la congregación del altépetl, difícilmente se podría haber llevado a cabo una obra importante en el convento. Todo esto deja claro que Alameda era sin duda un hábil negociador, capaz de mediar con las élites indígenas para conseguir los objetivos de la orden o de la corona. Esto lo llevó a pactar con la nobleza de Huejotzingo los delicados acuerdos que permitieron llevar a cabo la congregación, aunque su labor como arquitecto de al menos alguna de las etapas constructivas del convento queda en duda. A conclusiones similares llegaron Efraín Castro Morales¹⁸ y Manuel Valiente Quevedo.¹⁹ Esto no significa el menoscabo de su participación. Por el contrario, esas habilidades negociadores eran fundamentales para lograr llevar a cabo las importantes obras urbanas y arquitectónicas que promovió. Sin embargo, tomar con mayor mesura los alcances de su intervención permitirá darle valor no sólo al trabajo de los indígenas, sino también al de otros constructores españoles.

¹⁶ *Cuertlaxcouapan* o *Cuertlaxcoapan* es el nombre con que se conocía en tiempos prehispánicos al lugar en que se asentó la ciudad de Puebla, por lo que seguramente se estaban solicitando trabajadores para la construcción del convento franciscano de Puebla.

¹⁷ Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima, *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567* (México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-CIESAS, 1984), 263.

¹⁸ Efraín Castro Morales, “Noticias documentales acerca de la construcción de la iglesia de San Miguel de Huejotzingo, Puebla”, *Boletín de Monumentos Históricos*, no. 4 (1980): 13.

¹⁹ Manuel Valiente Quevedo, “Los complejos monásticos atribuidos a Juan de Alameda en México (1528-1570)”, en *ReUSO 2018 L'intreccio dei saperi per rispettare il passato interpretare il presente salvaguardare il futuro*, ed. Fabio Minutoli (Gangemi Editore, 2018), 10.

Esto es distinto en el caso de Tzintzuntzan, donde al menos se sabe que Fray Pedro de Pila realizó peticiones para que los indígenas de Tzintzuntzan no participaran en las tareas constructivas de la ciudad de Valladolid, fechadas entre 1593 y 1597, con el afán de dar prioridad a las obras del convento que él estaba promoviendo en Tzintzuntzan.²⁰ Esto demuestra una implicación directa del fraile en la organización de la obra, pero no dice mucho sobre cuál fue su participación. De nueva cuenta el afán de encontrar una figura autorial para este convento ha llevado a muchos autores a reconocer a este personaje como la figura principal en su diseño y construcción; no obstante, esto no se esclarece a través de los documentos. Más aún, peticiones similares fueron promovidas por otros religiosos de la misma orden durante el mismo periodo de tiempo.²¹ Lo que todo esto revela es la naturaleza colaborativa de estos trabajos. Es problemático adjudicar la autoría de las obras a un solo personaje. Los frailes tuvieron sin duda un rol fundamental como mediadores y como gestores de los trabajos, pero la información disponible pone en duda el rol de los frailes-arquitectos. Probablemente en ciertos casos sí hubo una implicación en el diseño y dirección de las obras, pero este rol no debería darse por hecho de forma generalizada.

5.1.2. La participación de maestros canteros europeos

La información directa que existe sobre la participación de maestros es escasa y generalmente se encuentra dispersa. Para el caso de Huejotzingo existen un par de documentos estudiados por Efraín Castro Morales, que muestran la intervención de varios de estos oficiales en la construcción de la iglesia. El primero, al que ya me referí brevemente en el capítulo 3, da cuenta de la intermediación de un maestro cantero en la estimación del trabajo y costo que implicaría la terminación de la iglesia. Se trata de la información recabada por Juan Gutiérrez de Bocanegra, justicia mayor de Huejotzingo en aquel entonces, sobre el estado de la obra de la iglesia, fechado el 23 de septiembre de 1567. En ella menciona que “hice venir a un maeso [sic] cantero que reside en la cibdad de los Angeles e tiene allí algunas obras a cargo y se dice Pedro de Vidana, vizcaino”.²² Contando con la opinión de dicho maestro, se hizo una relación de la parte del trabajo que ya se había realizado:

e visto lo que en la dicha obra de la iglesia está fecho e por hacer, que es lo que está fecho, poco más de la primera capilla, las paredes della en el altor que han de estar y las otras tres capillas les faltará a las paredes para emparejar en el altor que han de tener, en partes a un

²⁰ Verónica Hernández, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (Mexico: UNAM, 2011), 92-93. José Manuel Martínez Aguilar, “Fray Pedro de Pila y su obra en Tzintzuntzan”, 396-397.

²¹ Martínez Aguilar, “Fray Pedro de Pila y su obra en Tzintzuntzan”, *Annuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 398. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35542301018>.

²² Castro Morales, “Noticias documentales”, 15.

estado y medio, y a dos y a tres estados; tienen las dos portadas principales acabadas, falta de cubrir de bóveda todo el cuerpo de la iglesia, habrá piedra labrada para la mitad de la bóveda de la primera capilla.²³

Habría que recordar que cuando menciona las “capillas”, se refiere a cada uno de los cuatro tramos de la iglesia, cada uno de los cuales sería cubierto con una bóveda de nervaduras. Esta información revela que para el momento en que se escribió ese informe ya se había realizado buena parte del trabajo, pues los muros de la iglesia estaban contruidos casi hasta su altura final. Si se toma en cuenta que un “estado” era, de acuerdo al *Diccionario de la Ciencia y de la Técnica del Renacimiento*, una medida de longitud que equivalía a 6 pies,²⁴ es decir a 2 varas, entonces al segundo tramo de la iglesia le faltaban aproximadamente 2.5 m para llegar a la altura final, 3.35 m al tercero y 5.02 m al cuarto.²⁵ No queda claro por el texto si este trabajo había sido supervisado por un maestro cantero hasta ese momento, ni hasta ahora he encontrado otra evidencia documental que permita saberlo. El texto permite suponer que, así se hubiera trabajado con él previamente o no, una vez que se veía casi alcanzada la altura final de los muros se requirió de la opinión de un maestro cantero para que guiara la construcción de las bóvedas. Sin embargo, llama la atención la mención de que existía piedra ya labrada para construir la mitad de una bóveda, infiriendo que el maestro Pedro de Vidana consideró que ese trabajo era apto para proseguir la construcción. Esto podría hacer suponer que posiblemente hubo un maestro cantero dirigiendo la obra hasta ese momento pero que ya la había abandonado, si nos apegamos a la idea de que las propias autoridades de Huejotzingo solicitaban la presencia de un profesional al menos para construir las bóvedas. Otra cita del mismo documento nos ayuda a vislumbrar cómo eran las relaciones entre constructores que hablaban diferentes lenguas. En este caso llama la atención que sea el intérprete una figura que después se volvería tan prominente, como lo es Diego de Valadés:

a los indios macegales hice juntar a donde se congregan a oír misa y por lengua de fray Diego Valadés, fraile de la orden de San Francisco, en presencia de Juan de Cortegaña y Gaspar López, lenguas, se les dió a entender a los macegales lo que vuestra excelencia por su mandamiento manda, e si querían ellos desu voluntad acudir a la dicha obra, e todos se levantaron e dixeron que holgaban de hacer de su voluntad la dicha iglesia por tener la necesidad que tienen de ella.²⁶

²³ Castro Morales, “Noticias documentales”, , 15.

²⁴ <https://dicter.usal.es/?palabra=estado&tipo=0>

²⁵ Tomando en cuenta que según Xavier Cortés Rocha la vara medía 0.8359 metros, y se subdividía en 3 pies. Xavier Cortés Rocha, *Arquitectura Mecánica. La profesión y el oficio* (México: UNAM-Facultad de Arquitectura-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019), 29.

²⁶ Castro Morales, “Noticias documentales”, 15.

Es posible imaginar lo difícil que era organizar el trabajo de una obra de tal complejidad cuando las relaciones entre las partes estaban mediadas por intérpretes. Finalmente, el segundo documento estudiado por Castro Morales revela que se contrató a otro maestro llamado Alonso Ruiz, denominado como “oficial de cantería” para finalizar los trabajos, o al menos dirigió las obras entre agosto de 1571 y febrero de 1572 tanto en Huejotzingo como en Cuautinchan.²⁷

Esta última mención revela otro aspecto del trabajo de estos maestros canteros. Según la cita, en algún momento el mismo maestro estuvo a cargo de las obras de Huejotzingo y Cuauhtinchan. Sin embargo, dos años después es otro maestro, Francisco Becerra quien se compromete a concluir las obras de la iglesia de Cuauhtinchan, como lo revela el contrato del 17 de agosto de 1574:

estoy concertando con el Gobernador, Alcaldes, Regidores y Principales del pueblo de Guautinchán para que les visite la iglesia y monasterio que en el dicho pueblo se hace y les dé traza e industria de lo que conviniere hacer en la obra de la dicha iglesia hasta que se acabe de hacer de todo punto, todas las veces que por los dichos indios fuere llamado; por razón que han de dar y pagar en cada un año ciento y cincuenta pesos de oro común, hasta que así se acabe la dicha obra²⁸

Como puede apreciarse, Francisco Becerra asume la organización de la obra y la realización de los trazos necesarios, pero después la obra seguiría sin su supervisión, pues se compromete a visitarla sólo cuando sea llamado y además con cargo económico por cada visita. Mas tarde ese mismo año, Becerra también se comprometió con los indígenas de Totimehuacan a dirigir las obras de su iglesia, en términos muy similares a los que acordó con los principales de Cuauhtinchan, pues acordó “dar traza y modelo e industria a los dichos indios de lo que en ella se hubiere de hacer y de venir a visitarla todas las veces que por ellos yo fuere llamado y avisado y si no viniere que los dichos indios busquen maestro a mi costa y lo que gastáren con él se me descuenta de lo que así me han de dar”.²⁹ Me interesa resaltar que en los contratos estaba prevista la posibilidad de que el maestro evadiera la responsabilidad de realizar las visitas necesarias a la obra cuando fuera requerido. Esto me hace pensar que era común incurrir en este tipo de malas prácticas, lo que obligaría a las partes a estipular penalizaciones contractuales. Esto se confirma con un fragmento del documento *Architectura Mechanica* que, aunque es muy posterior, menciona como una de las ‘malas costumbres de esta arte’: “El ser maestro de una obra, por tal cual regalo y no visitarla, pues el dueño o quién está corriendo con la dicha obra, puede errar en mucho y cargar sobre el maestro todas las barras de los otros, en

²⁷ Castro Morales, “Noticias documentales”, 16.

²⁸ Efraín Castro Morales, “Francisco Becerra, en el Valle de Puebla, México”, *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, no. 13 (1960): 11.

²⁹ Castro Morales, “Francisco Becerra, en el Valle de Puebla, México”, 12.

perjuicio de su crédito”.³⁰ Cabe comentar que un año después de llegar a un acuerdo para concluir las iglesias de Cuauhtinchan y Totimehuacan, en 1575, Francisco Becerra recibiría el título de “Maestro Mayor de la Catedral de Puebla”. Sobre Huejotzingo no me queda claro si los trabajos fueron terminados bajo la supervisión de Alonso Ruiz u otro maestro.

5.1.3. El mecenazgo de las élites indígenas

Como hemos visto en los capítulos anteriores, los linajes nobles de Huejotzingo y de Tzintzuntzan jugaron un papel clave al negociar la llegada de los frailes a sus respectivos pueblos y fungir como aliados de los mendicantes. Como quedó señalado, esta alianza traía beneficios recíprocos para los intereses de ambos grupos. La nobleza indígena tenía un interés muy fuerte en construir, ampliar y embellecer los complejos conventuales, símbolos de su alianza con los franciscanos. Aunque en el siguiente capítulo exploraré cómo las élites indígenas hacían uso de los rasgos simbólicos presentes en la arquitectura para expresar su poder, en este momento me limitaré a estudiar los medios empleados por estas élites para ejercer su autoridad y a través de ello conseguir ejecutar las obras.

Un atributo esencial que consolidaba el poder de la nobleza indígena era precisamente decidir cómo se iba a emplear la mano de obra que tenían a su disposición. Pablo Escalante menciona que “un rasgo fundamental en la concepción prehispánica de la autoridad de los señores consistía en la capacidad de éstos para decidir el destino del trabajo y la producción de excedentes de las comunidades a ellos sujetas. Al retener los cabildos la facultad de administrar esos excedentes, retenían también una considerable dosis de poder”.³¹ Hay que señalar que la aparición de los frailes, encomenderos y demás autoridades coloniales transgredía esta fuente de legitimidad, algo a lo que se resistieron constantemente las élites indígenas. Precisamente los procesos de construcción de los complejos conventuales quedaban en medio de las disputas por la potestad de quién podía disponer de la mano de obra. Sin embargo, era inevitable que las campañas edificatorias se apoyaran en las organizaciones sociales indígenas ya existentes, pues como afirma Ryan Dominic Crewe, “the scarcity of missionaries, relative to the rising native demand, made the mission enterprise rely heavily on indigenous social structures for its everyday operations”.³² Para canalizar su autoridad a trabajos de diversos tipos, las élites nahuas contaban con el *coatequitl*. Aunque lo detallaré en la siguiente sección, a manera de introducción se puede mencionar que el *coatequitl* era un tributo en forma de

³⁰ Cortés Rocha, *Arquitectura Mexicana*, “Paleografía”, f 9-10.

³¹ Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano”, 217.

³² Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600* (Denver: University of Colorado, 2019), 93.

trabajo colectivo, que era usado para obras públicas que se suponía que debían beneficiar a la comunidad. Además de la utilidad que supondría para los macehuales la construcción en turno —particularmente si eran edificaciones civiles como acueductos, o en este caso obras para su provecho espiritual—, estos se veían beneficiados del acceso a las tierras de los nobles como compensación por sus trabajos. Como veremos, aunque quizás no con el mismo nombre, la nobleza purépecha también se beneficiaba de la administración de la fuerza de trabajo disponible en sus territorios.

Como señala Pablo Escalante, “las iglesias y monasterios, al igual que las procesiones y fiestas religiosas, eran ante todo un asunto de la comunidad, y su adecuado funcionamiento era responsabilidad de las propias autoridades indígenas, quienes solían trabajar en estrecha colaboración con los frailes”.³³ El llevar a cabo una obra de grandes proporciones como lo fueron los complejos conventuales implicaba una ardua negociación entre estos actores políticos, pero además entre la propia nobleza indígena y el pueblo llano. En ese sentido, la conclusión de una obra de este tipo evidencia el éxito de estas arduas negociaciones. Es por esto que Crewe señala que “the high cost of these projects, in terms of labor-hours and tribute, stretched political negotiations to the maximum”.³⁴ Era frecuente que surgieran batallas legales cuando alguna de las partes no estaba de acuerdo en cómo se estaba haciendo uso de la fuerza de trabajo o la gran cantidad de recursos necesarios para llevar a cabo estas obras, y curiosamente son esos problemas legales los que generaron documentación que permite entender cómo se desarrollaban estos proyectos.

Una cuestión que hay que tener en cuenta es que pronto el gobierno indígena de cada uno de los pueblos y *altépetl* comenzó a reconfigurarse a la manera castellana, constituyendo cabildos. Sin embargo, muchas veces los puestos principales quedaban en manos de los antiguos *tlabtoani* o *cazonci*. Brito Guadarrama señala que durante la mayor parte del siglo XVI ejercieron el gobierno de Huejotzingo dos personajes descendientes del linaje de los antiguos *tlabtoque*: “don Juan Xuárez y su hijo Alonso quienes por cerca de sesenta años fueron reconocidos por caciques y señores del *altépetl* y fue con ellos con quienes la corona española negoció la implementación del nuevo régimen colonial en *Huexotzingo*”.³⁵ Lo mismo ocurrió en Tzintzuntzan donde, como mencioné en el capítulo pasado, Pedro Cuiniarángari, quien se ostentaba como hermano del *cazonci*, ocupó el puesto de gobernador, que después recaería en los hijos directos del gobernante prehispánico. Estos personajes fungían usualmente como gobernadores o presidían los cabildos, burlando a través de diversos

³³ Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano”, 216.

³⁴ Crewe, *The Mexican Mission*, 183.

³⁵ Brito Guadarrama, “Huejotzingo en el siglo XVI”, 149.

mecanismos las limitaciones que implicaba la naturaleza rotativa de los cargos. Con base en lo que se observa en las *Actas de cabildo de Tlaxcala*, podemos inferir que los cabildos de otros altépetl tenían atribuciones similares, y que a través de él los nobles legitimaban la autoridad para movilizar la mano de obra de acuerdo a sus necesidades e intereses. En 1552 el cabildo indígena de Tlaxcala acordó, como señala Escalante, “la reconstrucción del convento franciscano y dio instrucciones precisas para la sustitución de vigas y el labrado de columnas y arcos”.³⁶ El intervencionismo que muestra el cabildo de Tlaxcala al dar “instrucciones precisas” sobre cómo deberían ser ciertos elementos arquitectónicos es similar al que muestran las autoridades de Huejotzingo al decidir cómo querían que se construyera el retablo de su iglesia, como veremos más adelante.

Como mencioné, las batallas legales ocasionadas por los conflictos permiten visualizar los alcances del ejercicio del poder de la nobleza. Hubo gran descontento en Huejotzingo cuando se decidió llevar a cabo arreglos en la iglesia de San Salvador. La molestia se debía a que los alcaldes informaron que utilizaron recursos de la comunidad para sufragar los trabajos, mientras que los pobladores “declararon que los arreglos de la iglesia fueron llevados a cabo exclusivamente con limosnas sin que los oficiales de república intervinieran”.³⁷ Problemas de esta índole fueron muy comunes también en Michoacán, lo que refleja el de erosión de los acuerdos sociales que daban legitimidad a la nobleza. El conflicto que señalé en el capítulo anterior entre las ciudades de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Guayangareo por ostentar el título de título de capital tuvo su reflejo en las luchas entre diversas facciones de la nobleza, y en cómo decidían otorgar o negar su apoyo a los proyectos arquitectónicos. Martínez Baracs menciona que, cuando Quiroga solicitó a las élites de Tzintzuntzan el envío de trabajadores para la construcción de su gran catedral en Pátzcuaro, dos nobles locales llamados Francisco y Bartolomé se negaron a ofrecer su apoyo, con el respaldo del virrey Antonio de Mendoza.³⁸ Así, las obras en Pátzcuaro se paralizaron; de este modo los nobles de Tzintzuntzan hacían patente su autoridad y manifestaban su rechazo por la nueva ciudad. Poco después, el mismo autor señala que el gobernador de Michoacán, Antonio Huitziméngari, decidió apoyar con trabajadores las obras en Guayangareo en detrimento de Pátzcuaro.³⁹ Tiempo después, sería Fray Pedro de Pila quien negociaría el uso de la mano de obra para su convento en Tzintzuntzan. Como puede verse, construir un complejo conventual era un acto político en sí mismo.

³⁶ Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indocristiano”, 216.

³⁷ Brito Guadarrama, *Codice Chavero. Proceso a sus oficiales de república* (México: INAH, 2008), 62.

³⁸ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580* (México: INAH/FCE, 2005), 317.

³⁹ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 317.

Para finalizar, quiero mostrar un ejemplo que me parece interesante porque revela cómo los nobles indígenas disponían de la mano de obra y de su interacción con los artífices europeos: es el caso del retablo de la iglesia de Huejotzingo. Este retablo fue encargado, como se vió en el capítulo 3, a Simón Pereyans. Contratar a un artista que ya era afamado y reconocido en ese entonces es una muestra de la riqueza y las aspiraciones de la nobleza local. En una serie de contratos firmados por varios artistas y por la nobleza de Huejotzingo entre 1584 y 1585 se manifiesta nuevamente la naturaleza de las relaciones entre los artífices y los mecenas. En el primer contrato con Pereyans se menciona que todo el cabildo de Huejotzingo compareció a pronunciarse a favor de su contratación:

Don Pablo de Mendoza, gobernador de esta ciudad, Don Diego Juárez y Diego Pérez y Alonso Ortíz y Cristobal de Paredes, alcaldes ordinarios de ella, Melchor de Valencia y Dionisio Rodríguez, [etc.] . . . los cuales todos juntos, gobernador, alcaldes, regidores y demás indios principales y naturales de esta dicha ciudad, dijeron mediante lengua de Gaspar López de Solís, intérprete y naguatato para este negocio . . . que por cuanto ellos tienen concertado y están concertados de que en la iglesia y monasterio de esta ciudad quieren hacer un retablo y sagrario, según y como tales cristianos deben y están obligados a guardar y hacer para honra y gloria de Nuestro Señor y provecho de las animas cristianas⁴⁰

Podemos ver nuevamente la necesidad de la intermediación de un intérprete designado ex-profeso, lo que seguramente siempre condicionó y dificultó las relaciones entre los interlocutores. Por lo demás, queda patente la noción de que era responsabilidad del gobernador y el cabildo dotar a la iglesia de un retablo a la altura del prestigio que suponían que ostentaba su *altépetl*, para provecho de los macehuales y de toda la comunidad. Ahora me interesa traer a colación cómo dispuso el gobierno de la mano de obra para ponerla a disposición de Pereyans:

Primeramente se obligaron los susodichos de le dar durante el tiempo que durare la dicha obra del dicho retablo al dicho maestro Simón Perinez tres pintores y de no se los quitar durante el dicho tiempo para que muelan yeso y lo demás que les mandare tocante a la dicha obra.

Asimismo se obligan de le dar los susodichos tres carpinteros que ordinario anden en la dicha obra y no los quitar hasta que se acabe de todo punto, y esto a costa de la ciudad.

Asimismo es condición que los susodichos le han de dar todo el tiempo que durare la dicha obra del dicho retablo cada un día dos indias molenderas que hagan tortillas y la comida que fuere menester, y esto a costa de ellos y de la ciudad.

Asimismo es condición que los susodichos le han de dar cada una semana que durare la dicha obra cuatro indios de servicio, los dos pilapisques los dos tequichuques, y esto que no falten durante el dicho tiempo y a costa de la ciudad.⁴¹

⁴⁰ Heinrich Berlin, Pedro de Carvajal y Cristóbal Gutiérrez, “The High Altar of Huejotzingo”, *The Americas* 15, no. 1 (1958): 67, <https://doi.org/10.2307/979482>.

⁴¹ Berlin, De Carvajal y Gutiérrez, “The High Altar of Huejotzingo”, 68.

Esta lista se complementa además con una serie de insumos, que incluyen hierba para sus caballos, leña, carbón y varias fanegas de maíz, además de la paga por el trabajo. Este enlistado revela algunos pormenores de la manera en que se relacionaban las partes. Primero que nada, al mencionar que los trabajadores irían “a costa de la ciudad”, supongo que se estaba haciendo uso del *coatequitl*, que era finalmente el principal medio por el que los nobles ejercían su autoridad sobre la mano de obra. Se ponen a disposición de Pereyng tres pintores y tres carpinteros que estaban al menos mínimamente capacitados para la tarea de construcción del retablo. Es posible que en Huejotzingo ya hubiera carpinteros y pintores con cierta experiencia directa trabajando en retablos, pues como parte de la paga del pintor se estipula que se le otorga “el sagrario que al presente esta puesto en el altar mayor de esta ciudad e iglesia de ella”.⁴² No logré comprender el oficio de las últimas cuatro personas que ponen a su servicio, pero en un contrato que posteriormente Pereyng hace con el escultor Pedro Requena se menciona que “asimismo me ha de dar el dicho Simon Perines un tlapizque, un carpintero y una india molendera de los que los naturales le han de dar”.⁴³ *Tlapizqui* es comúnmente definido como “el que guarda”,⁴⁴ por lo que podría tratarse de un guardián o velador. En cuanto a las molenderas, su trabajo es frecuentemente omitido a pesar de su importancia. Aunque se verá a detalle en la siguiente sección, es conveniente adelantar que una de las obligaciones que se estipulaba en el *coatequitl* era la de alimentar a todos los trabajadores durante la jornada laboral. Rara vez se menciona, pero en toda obra debió existir un contingente que se encargaba de proporcionar alimentación a los trabajadores; en este caso es aún más llamativo porque es una evidencia directa de la casi siempre invisibilizada participación de mujeres en los procesos de obra.

Me parece necesario hacer una reflexión final sobre este documento. En el documento se especifican con gran detalle las características que tenía que tener el retablo. Entre las especificaciones se menciona que “el dicho retablo ha de llevar todas las condiciones siguientes y nombres de santos según y como el padre guardián y los indios naturales quisieren”.⁴⁵ Es curioso que Berlin, De Carvajal y Gutiérrez hayan considerado que esto “confirms the always latent suspicion that the selection of the theological and hagiographic material remained in the hands of the parish priests or friars”,⁴⁶ cuando el documento claramente indica que existía cuando menos un acuerdo entre los frailes y los principales indígenas. Incluso es llamativo que no se menciona que el

⁴² Berlin, De Carvajal y Gutiérrez, 69.

⁴³ Berlin, De Carvajal y Gutiérrez, 72.

⁴⁴ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f.132r.

⁴⁵ Berlin, De Carvajal y Gutiérrez, 69.

⁴⁶ Berlin, De Carvajal y Gutiérrez, 64.

guardián en turno del convento haya estado presente. Ello me lleva a pensar que, muy por el contrario, era en su mayor parte la nobleza indígena, asistida sin duda por los frailes en alguna medida, quien llevó la iniciativa y ejerció la toma de decisiones al menos en este asunto. Más aún, parece que fueron ellos quienes ejercieron una estrecha vigilancia para que las labores fueran realizadas de acuerdo a sus demandas. Esto podría ejemplificar el grado de implicación que los nobles ejercieron en otras etapas del proceso edificatorio en los que podían tener una injerencia más directa, como son los procesos de construcción en los que coordinaban en campo la mano de obra.

5.1.4. Capacidades técnicas de la mano de obra indígena

En el convento de Huejotzingo identifiqué tres tipos diferentes de basas de las columnas, que presento en la figura 03. Curiosamente, a pesar de que las basas son distintas, no hay variación en los capiteles. La basa identificada como 03b es la columna utilizada en todas las columnas del patio salvo dos excepciones. La primera variante (figura 03a) se utilizó en las dos columnas adosadas que forman la esquina sureste del claustro. Una segunda variante (figura 03c) se encuentra en la parte sur del claustro, justo frente a la puerta del refectorio, de la cual además existe otro ejemplo en el traspatio ubicado al este del convento, donde está levantada de forma aislada y cuya función fue, según algunas fuentes, como picota. Se conservan varias piezas arqueológicas aisladas en el museo del convento, similares a esta última forma de basa, lo que me hace pensar que se trata de un tipo de columna que se empleó en algunas de las etapas edificatorias previas a la final, algunas de las cuales fueron recuperadas y reutilizadas para diversos fines, aunque sólo dos de ellas se conservan ensambladas al menos parcialmente. Todas las columnas parecen una variación o reinterpretación del orden toscano, aunque con una menor relación de esbeltez; todas las columnas tienen fuste liso y la basa está colocada sobre un pequeño pedestal. Las tipo 03a y 03b tienen casi las mismas proporciones, salvo que en la 03a el friso de la basa está ornamentado con una especie de grutescos o decoraciones fitomorfas. En el tipo 03c, por el contrario, el friso de la basa es mucho más ancho, y está decorado con lo que parecen ser perlas isabelinas. En los tres casos parece que se buscaba que el friso de la basa fuera un espacio en el que se podían añadir detalles decorativos. Dos toros forman bandas que enmarcan el friso decorado de la basa. Por las características que comparten, creo que es posible proponer que los tres modelos son variantes de lo que pudo ser un prototipo común, lo que me lleva a pensar que estas piezas evidencian la evolución de un estilo más o menos bien definido. La basa que identifiqué como 03a parece ser una pieza única, posiblemente reutilizada de una fase constructiva previa. La basa 03b es la más común en el claustro; probablemente este diseño fue

creado para la tercera etapa constructiva, cuando el claustro adquirió su configuración final. Por otro lado, algunas piezas dispersas del modelo 03c pueden verse en diferentes partes del conjunto conventual, por lo que es probable que se trate también de la reutilización de piezas de etapas constructivas anteriores. Las modificaciones podrían deberse a los cambios del gusto a través de los años o de acuerdo a los intereses de cada uno de los escultores o de quienes comisionaron las obras en determinado momento, aunque aparentemente parece que se fue decantando por un modelo más sobrio.



Fig. 03 Bases de columnas presentes en el convento de Huejotzingo. De izquierda a derecha: a) Columna ubicada en la esquina suroeste del claustro. b) Columna tipo del claustro. c) Columna ubicada en el traspatio este.

Lo que me interesa señalar a través de este breve análisis es que, si como propongo, los diversos modelos de columnas pertenecen a diferentes etapas constructivas, esto podría indicar que en Huejotzingo se desarrolló una tradición de talla en piedra que acompañó al menos las dos últimas etapas constructivas del convento. Como es evidente, estos modelos no provienen de una tradición prehispánica, sino que se derivan de los estilos predominantes en Europa en aquella época. Esto me lleva a indagar cómo las formas y estilos arquitectónicos eran aprendidos por los trabajadores indígenas, a tal punto de permitir el desarrollo de una tradición constructiva particular. Es importante señalar que el proceso de aprendizaje de los estilos de talla en piedra por parte de los escultores indígenas se basó en los conocimientos previos de estos, pues existía una notable tradición escultórica desde el periodo prehispánico. Motolinía hace mención de ello, pues comenta que:

Había en esta tierra canteros o pedreros, buenos maestros . . . labraban muchos edificios de cal y piedra, antes que los españoles viniesen; labraban también muchos ídolos de piedra. Después que los canteros de España vinieron, labran los indios todas cuantas cosas han visto labrar a los canteros nuestros, así arcos redondos, escarzanos y terciados, como portadas y

ventanas de mucha obra, y cuantos romanos y bestiones han visto, todo lo hacen y muy gentiles iglesias y casas a los españoles.⁴⁷

No cabe duda que esta transmisión de conocimiento fue fundamental para poder llevar a cabo las labores constructivas desde el comienzo del proceso evangelizador. No sorprende que, como menciona Pilar Gonzalbo Aizpuru, los franciscanos fueron de los primeros en enseñar oficios mecánicos que eran útiles para la construcción y ornamentación de los conventos.⁴⁸ Las grandes escuelas conventuales, como la de San José de los Naturales anexa al convento de San Francisco en la Ciudad de México y la de Tiripetío, fundada en Michoacán por los agustinos, fueron importantes centros de difusión de los oficios europeos entre los indígenas. Según Torquemada, Fray Pedro de Gante fue el principal promotor de la escuela de San José de los Naturales, “donde se enseñasen los indios a pintar (como en otra parte decimos) y allí se hacían las imágenes y retablos para los templos de toda la tierra. Hizo enseñar a otros en los oficios de cantería, carpintería, sastres, zapateros, herreros y los demás oficios mecánicos, con que comenzaron los indios a aficionarse y ejercitarse en ellos”.⁴⁹ De acuerdo con Pilar Gonzalbo, en la escuela de San José de los Naturales además “se realizaron obras decorativas destinadas a las iglesias: púlpitos, altares, imágenes, retablos y cuadros”.⁵⁰ Esto lleva a volver a mencionar la importancia de Fray Pedro de Gante como gran promotor de esta escuela y responsable de la instrucción de muchos de los oficios que se enseñaban en ella. Siguiendo a esa misma autora, los egresados del colegio eventualmente se convertían en maestros, que podían enseñar a otras personas el oficio y emprender nuevos proyectos sin la ayuda de maestros españoles.⁵¹ En la misma línea, Kubler cita la *Historia de la provincia agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán* de Diego Basalenque para señalar que los indígenas de Michoacán, de la región de Tiripetío “fueron adiestrados en el trabajo de cantería y el ensamblaje por artesanos españoles llevados a Tiripetío por los misioneros”.⁵²

Sin embargo, me parece que es necesario considerar que los propios procesos de ejecución de las obras conformaban auténticos momentos de difusión de nuevos conocimientos. Desde su enfoque centrado en las escuelas conventuales, Pilar Gonzalbo señaló que “la escuela de Tiripetío

⁴⁷ Motolinía, *Memoriales*. Citado en Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany (Madrid: RAE-CECE, 2014), 388, nota 13.11.

⁴⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena* (México: El Colegio de México, 1990), 48.

⁴⁹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. VI, pp 184.

⁵⁰ Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial*, 49.

⁵¹ Gonzalbo Aizpuru, 52.

⁵² George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, trad, Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo. 2ª edición en español (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1948), 160.

duró poco más de una década y las de los otros conventos, apenas se sostuvieron mientras duraron las respectivas obras de construcción”.⁵³ La vigencia de las escuelas conventuales enfocadas a artes y oficios sólo durante los procesos edificatorios parece indicar que había un énfasis en la educación de los indígenas con el propósito de obtener mano de obra capacitada para realizar ciertas tareas durante los procesos de construcción. Asimismo, también conviene considerar la importancia de la formación de la mano de obra a través del propio trabajo en la construcción. Por tanto, la construcción de las grandes catedrales en ciudades como Puebla y Pátzcuaro resultó clave, pues demandaron una gran cantidad de mano de obra indígena, la cual provenía de las poblaciones circundantes. Motolinía da cuenta de la enorme cantidad de mano de obra que fue necesaria al comenzar la edificación de los primeros edificios en la ciudad de Puebla:

fueron ayuntados aquel día muchos Indios de las provincias y pueblos comarcanos, que todos vinieron de buena gana para dar ayuda a los cristianos, lo cual fue cosa muy de ver porque los de un pueblo venían todos juntos por su camino con toda su gente, cargados de los materiales que era menester, para luego hacer sus casas de paja. Vinieron de Tlaxcallán sobre siete u ocho mil Indios, y pocos menos de Huexotzinco, y Calpa, y Tepeyacac, y Cholollán.⁵⁴

Esta concentración de trabajadores de diferentes partes de la región también ayudaría a explicar las similitudes estilísticas de los edificios en cada una de las regiones de la Nueva España. La obligación de aportar trabajadores a las ciudades donde se asentaron los españoles fue constante. En años posteriores al episodio descrito por Motolinía, el cabildo de Puebla reclamaba de los altépetl indígenas las siguientes contribuciones: “pueblo de Guaxoçingo [Huejotzingo], e Chelula, e tepeaca diese cada uno cien indios, e Guatinchan [Cuauhtinchan] sesenta, e tecalco [Tecalí] ochenta, e totomiacan [Teotimehuacan] cuarenta, esto pagándoles su alquiler, que es cada semana un real de plata, solamente Chelula lo ha cumplido”.⁵⁵ Al parecer la formación de estos trabajadores fue bastante satisfactoria, tanto así que algunos de los trabajadores adquirieron cierta fama: por ejemplo, se decía que la primera iglesia mayor de Puebla había sido construida principalmente por canteros de Calpan, y serían requeridos para trabajar en nuevos proyectos posteriormente.⁵⁶

Algo similar ocurrió en Michoacán, cuando el obispo Vasco de Quiroga emprendió la construcción de su catedral en Pátzcuaro. Según Igor Cerda Farías, Quiroga comenzó las obras de su

⁵³ Gonzalbo Aizpuru, 52.

⁵⁴ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado III, Capítulo XVII.

⁵⁵ Lidia Gómez García, “Los indios en la ciudad de Puebla”, *El pregonero de la ciudad*, no. 6 (2020): 15. https://www.academia.edu/49176271/Los_indios_en_la_ciudad_de_Puebla.

⁵⁶ Lidia Gómez García, “El primer templo de Catedral de Puebla”, 62.

catedral entre 1538 y 1545 haciéndose cargo él mismo de dirigirlas, empleando la mano de obra de los indígenas de la región. Posteriormente en 1545 contrató a un maestro de obras español para que continuara con la dirección de la obra.⁵⁷ Siguiendo a Cerda Farías, las primeras etapas de la obra se llevaron a cabo haciendo uso del conocimiento constructivo de los indígenas, algo que parece quedar demostrado en el parecer de Claudio de Arciniega sobre la construcción de la catedral, pues dice que “las mezclas con que se sacaron los dicho cimientos y se labraron los estribos y paredes de toda la obra de mampostería de toda esta dicha iglesia es tierra, que a causa de no tener la cal que requiere y ser poca se ha convertido toda la mezcla en tierra”.⁵⁸ El procedimiento de utilizar tierra y lodo sin cal como mortero para aglutinar las piezas de mampostería es semejante al que describí en el capítulo pasado, el cual está presente en las obras del periodo prehispánico que aún se conservan (notablemente en las Yácatas), pero también en algunas zonas del convento actual, como veremos más adelante. Por otro lado, la descripción del primer edificio que funcionó como la primera iglesia principal de Puebla retrata una construcción muy similar a la primera etapa constructiva de la iglesia de Huejotzingo: “El primer edificio de la iglesia mayor (que tenía las funciones de parroquia) de la ciudad había sido erigido de paja, razón por la cual también se le conoció como ‘jacalón’”.⁵⁹ Esto muestra la enorme dependencia en las técnicas de construcción prehispánicas para las primeras edificaciones, ya sea las más simples como es el caso de Puebla, o las que ambicionaban una gran complejidad espacial, como en Pátzcuaro. Poco a poco estas tecnologías se fueron complementando con técnicas procedentes de Europa, conforme más profesionales de la construcción cruzaron el océano con destino a este continente.

Estos ejemplos me permiten introducir algunas ideas respecto al tema del aprovechamiento de los conocimientos constructivos de origen prehispánico en las edificaciones novohispanas. Aunque este tema será abordado con mayor profundidad en la siguiente sección de este capítulo, queda claro con los casos mencionados que, desde los primeros años del virreinato, se buscó aprovechar los conocimientos locales para la edificación con cierto grado de éxito. Las técnicas constructivas mesoamericanas habían sido desarrolladas para levantar obras muy distintas a las coloniales; era necesario adaptarlas a los nuevos tipos de edificios que serían construidos en el siglo XVI. No cabe duda que estas tecnologías tuvieron que someterse a un proceso de adaptación y reacomodo, que finalmente se llevó a cabo a través de diversos mecanismos, como veremos más

⁵⁷ Igor Cerda Farías, “La Catedral de San Salvador de Michoacán”, en *El mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)*, coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial, España: Ed. Estudios Superiores de El Escorial, 2019), 760-761.

⁵⁸ Cerda Farías, “La Catedral de San Salvador de Michoacán”, 766.

⁵⁹ Gómez García, “El primer templo de Catedral de Puebla”, 63.

adelante. Los problemas estructurales que presentaron edificios tempranos, como pudo ser el caso de la catedral de Pátzcuaro, parecen evidenciar un proceso de prueba y error que formó parte de ese proceso de adaptación. Sin embargo, al final se llegó a resultados relativamente satisfactorios, pues diversas técnicas constructivas de origen mesoamericano se utilizaron en la producción de las obras que persisten hasta nuestros días, en combinación con otros sistemas estructurales originados en Europa.

Parece ser que durante este periodo no pocos artífices indígenas lograron una capacidad técnica tal, que podrían haber sido considerados maestros bajo los criterios españoles, sin embargo este título fue frecuentemente negado. Así lo señala Jeanette Peterson, quien menciona que “Native *oficiales*, or journeymen, were also given the posts of chief architects, although ostensibly they were not allowed to use the title of maestro”.⁶⁰ Seguramente esto desincentivó a los trabajadores indígenas a ejercer el oficio, pues quedaban en una posición desventajosa frente a los maestros españoles. Dominic Crewe complementa esta idea al señalar que un método de coerción para no permitir que los indígenas alcanzaran los rangos de maestro fue el de pagarles el salario de un albañil común, lo que apoya con la siguiente cita de Fray Matias de Escobar: “hoy hay grandes maestros . . . y más hubiera, si los españoles les pagaran como a maestros [españoles], sino que como son indios, por muy insignes que sean los reputan por oficiales y albañiles, y así ellos ocultan lo que saben, porque no experimentan la paga de lo que obran”.⁶¹ Aunque esto seguramente impedía que ejercieran como maestros en las obras realizadas en ciudades de españoles, seguramente sus conocimientos eran aprovechados sin demasiadas complicaciones al interior de las comunidades indígenas. Como hemos visto, para las partes más complicadas de las obras —como la colocación de las cubiertas de mampostería— se requería de maestros canteros españoles, que trabajaban bajo contrato. No obstante, estos se apoyaban en el trabajo previo hecho por los indígenas, el cual evaluaron como de buena calidad, como se ha visto que ocurrió en el caso de Huejotzingo. Además, los maestros canteros españoles requerían en todo momento de intermediarios especializados que comunicaran en las lenguas indígenas las instrucciones técnicas a los trabajadores menos calificados. Sin embargo, a pesar de las limitaciones y la condición desventajosa en que solían trabajar, todo esto permite deducir que los maestros indígenas habían logrado cierto grado de dominio en las técnicas constructivas europeas, quizás no al grado de permitirles dirigir la construcción de una complicada bóveda de nervaduras, pero sin duda podían ejecutar otro tipo de obras de cierta envergadura. Como

⁶⁰ Peterson, *The Paradise Garden Murals of Malinalco*, 21.

⁶¹ Crewe, *The Mexican Mission*, 185.

ejemplo, basta mencionar el siguiente pasaje de Motolinía, que aunque puede estar incurriendo en ciertos anacronismos, deja ver la buena consideración que tenía de los trabajadores indígenas, capaces de hacer obras a la altura de las que hacían los canteros castellanos:

El año de mil y quinientos y veinte y cinco se hizo en la iglesia de San Francisco de México. Es iglesia pequeña, la capilla es de bóveda, que la hizo un cantero de Castilla. Maravilláronse mucho los indios en ver cosa de bóveda y no podían creer sino que al quitar de las cimbras toda había de venir abajo. Después acá los indios han hecho en la provincia de Tlaxcala dos capillas de bóvedas pequeñas.⁶²

Finalmente, hay que señalar que, hasta donde sabemos, la organización del personal parece haber seguido las jerarquías y divisiones heredadas del periodo prehispánico. Como hemos visto, el trato de los oficiales europeos se daba usualmente con los mandos más altos dentro de la jerarquías de los indígenas, usualmente con la mediación de traductores. Como mencioné en el capítulo anterior, en la relación de Michoacán se hace patente que al menos en los primeros años del periodo colonial los principales oficiales dedicados a la construcción mantenían las funciones que tenían desde el periodo prehispánico. Dos de ellos se mencionan con su nombre en purépecha, el *cacari*, que estaba a cargo de los canteros y pedreros, y el *pućuricuari*, encargado de la producción de vigas y tablas principalmente. Otros dos se mencionan sin utilizar un término en lengua purépecha: mayordomo especializado en el oficio de hacer casas y un mayordomo especializado en la “renovación de los cues”, lo que podríamos considerar tempranos especialistas en trabajos de conservación. Es relevante que la relación de Michoacán menciona de todos ellos “que todavía hay muchos”, lo que hace patente que aún eran muy necesarias sus funciones, algo que llama la atención sobre todo pensando en el mayordomo encargado de la conservación de los edificios dañados. Además, esto también ilustra que no fue necesario trastocar las cadenas de mando para producir las nuevas edificaciones necesarias para dar inicio al proceso de evangelización. Por el contrario, probablemente fue más conveniente apoyarse en la organización previa para acometer las tareas con mayor celeridad. En el siguiente apartado haré un estudio más minucioso de lo que ocurrió en Huejotzingo respecto a la organización para el trabajo constructivo, pues en ese caso se cuenta con información privilegiada para ampliar el panorama sobre ese tema.

⁶² Motolinía, *Memoriales*. Citado en Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany (Madrid: RAE-CECE 2014), 389, nota 13.11.

5.1.5. Organización para el trabajo según la *Matrícula de Huexotzinco*

A través de la información contenida en la *Matrícula de Huexotzinco* es posible estudiar de manera detallada la organización para el trabajo constructivo que existía a mediados del siglo XVI en ese altépetl. En el capítulo 3 ya expliqué la relación de su creación con los problemas políticos que se vivían en la región a mediados del siglo XVI, que también condicionaron la construcción del complejo conventual, pero ahora buscaré aprovechar a profundidad su contenido. La información que ofrece la *Matrícula de Huexotzinco* es única, pues se trata de una descripción cuantitativa de los oficios y la población del altépetl a mediados del siglo XVI, a diferencia de otras fuentes, entre las cuales el *Códice Florentino*, que contiene información cualitativa. Por tanto, he utilizado ambas fuentes de manera complementaria, tomando de la primera los datos estadísticos y de la segunda la descripción de los oficios. La *Matrícula de Huexotzinco* es un censo de la población masculina de todo el altépetl, incluyendo nobles y macehuales, donde se indican su nombre y su profesión tanto en lenguaje pictográfico como en texto con caracteres latinos (tanto glosas en náhuatl como textos en español en escritura procesal). En palabras de Pedro Carrasco, la *Matrícula de Huexotzinco* es “la mejor información disponible acerca de la división del trabajo en una comunidad mexicana del siglo XVI. En comparación con los datos del libro X de Sahagún, los informes de la Matrícula tienen la ventaja de que nos dan el tamaño de cada grupo de artesanos y su distribución en los distintos pueblos y barrios de la provincia”.⁶³ Al registrar el oficio de los pobladores quedó plasmada toda una radiografía de las actividades económicas que se realizaban al interior del altépetl en el periodo colonial, entre ellas las relacionadas con los procesos de construcción. Cabe señalar que no existe una fuente equiparable a ésta en cuanto a este tipo de información. Esto lo vuelve un documento de gran relevancia para esta investigación, pues permitirá comprender con un gran detalle cuáles eran las capacidades de la sociedad del Huejotzingo de mediados del siglo XVI para llevar a cabo obras arquitectónicas de gran envergadura. Por esta razón me detendré a realizar un análisis a mayor profundidad de este documento, para lo cual me apoyaré en el estudio de los glifos que presento en el cuadro 1 de los apéndices. La información que he podido obtener de este documento se complementa con investigaciones previas sobre el trabajo indígena durante el periodo colonial, lo que nos dará un panorama bastante completo sobre cómo podrían haberse llevado a cabo estas empresas constructivas para la materialización de los complejos conventuales en general, y el de Huejotzingo en particular.

⁶³ Pedro Carrasco, “Introducción: la Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, en *Matrícula de Huexotzinco* (Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974), 9.

Para comenzar explicaré de manera breve la organización del documento, para lo cual me apoyo en los trabajos al respecto de Hanns Prem⁶⁴ y en el de Carmen Herrera y Marc Thouvenot.⁶⁵ En primer lugar hay que señalar que el documento incluye información de las tres zonas que conformaban el altépetl a principios de la década de 1560: la zona norte con centro en Santa María Texmelucan, la zona sur con centro en Atlixco, y la zona central concentrada en Huejotzingo, que es la relevante para esta investigación. Cada una de estas zonas se divide en los pueblos que conformaban el altépetl en 1560, señalados claramente con una portada de página completa en la que se expresa el nombre de cada uno, compuesto por el nombre original nahua y el de un santo patrono, y un glifo con el que cada uno se identifica. A su vez cada pueblo se subdivide en los calpulli que lo constituían; en este caso sólo se identifican por un nombre en náhuatl y un glifo toponímico. En cuanto a la población, el documento la divide claramente en dos grandes categorías: nobles y macehuales.⁶⁶ Ambos grupos se dividen a su vez en dos categorías generales. Los nobles siguen las dos categorías ampliamente conocidas en el mundo nahua colonial, los *pilli* y *teuctli*. Entre los macehuales se indican dos categorías, los *calpuleque*, miembros del calpulli que como tales tenían derecho a labrar las tierras corporativas de este como si fueran propias; y los terrazgueros, que no tenían acceso a tierras de los calpulli y por lo tanto trabajaban las tierras que pertenecían a la nobleza.⁶⁷ Centraré este análisis en las láminas en las que se realizó el conteo de los macehuales, debido a que ellos representaron, de acuerdo con Ursula Dyckerhoff, la población económicamente activa, y por tanto es dónde encontraremos mayor información para el entendimiento de la construcción del complejo conventual de Huejotzingo.

⁶⁴ Hanns Prem, *Matricula de Huexotzinco* (Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974).

⁶⁵ Carmen Herrera y Marc Thouvenot, "Tributarios en la escritura indígena de la *Matricula de Huexotzinco*", *Dimensión Antropológica* 65 (2015): 125-161, <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/9877>.

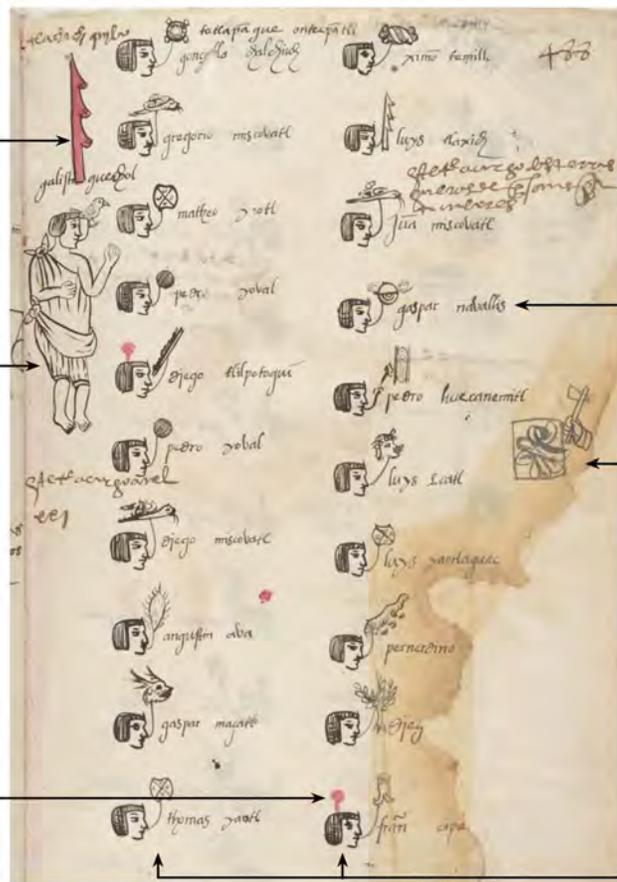
⁶⁶ En la *Matricula de Huexotzinco* no aparece esta palabra en los textos en náhuatl, sólo en los textos en español. Sin embargo, lo utilizo porque la mayoría de los investigadores que han estudiado este documento prefieren usar ese concepto que es de uso conocido. Thouvenot, en el estudio para el sitio web *tlachia*, prefiere llamar *tlaca* (personas, singular *tlacatl*) a esta categoría social, sin embargo en el trabajo que realizó con Carmen Herrera sí usaron la categoría de macehuales.

⁶⁷ Dyckerhoff y Prem, "La estratificación social en Huexotzinco".

Glifo que indica el nombre del barrio, con glosa en alfabeto latino. (En este caso es Tlachichilco).

Centecpanpixqui o guardián de veintena

El punto rojo sobre la cabeza de algunos individuos indica que es un terrazguero



Cada persona tiene su nombre en escritura pictográfica con glosa en alfabeto latino

Indica el oficio de los empadronados. En este caso todos son tetlapanqui (cantero)

Cada lámina está organizada en grupos de veinte personas

Fig. 04 Folio 488r de la Matrícula de Huexotzinco.

Ahora describiré algunos aspectos respecto a la organización de las cuadrillas de trabajo y la descripción de los oficios de los artesanos empadronados. Como mencioné, existen dos niveles de organización: el pueblo se subdivide en calpulli, y estos a su vez se organizan en torno a cuadrillas de veinte individuos, una estructura que como afirman Carmen Herrera y Marc Thouvenot era anterior a la presencia española,⁶⁸ y que es coherente con el sistema vigesimal de numeración nahua. Cada veintena estaba a cargo de un individuo que recibe a veces el nombre de *centecpanpixqui* o *tequitlato*. En la figura 04 puede verse la organización de una lámina típica de la Matrícula de Huexotzinco, conformada por veinte individuos: en este caso todos tienen el oficio de canteros. Esa lámina, organizada en dos columnas de diez individuos, representa la configuración más común del recuento de macehuales, que sólo cambia en el barrio de *Xaltepetlapa*, donde se organizan en cuatro filas de cinco individuos; por tanto esta puede considerarse una variación superficial, pues se mantiene la

⁶⁸ Herrera y Thouvenot, "Tributarios en la escritura indígena de la *Matrícula de Huexotzinco*", 136.

organización en veintenas. Esta organización en cuadrillas de veinte era la base en la que se organizaba el *coatequitl*.

Según Teresa Rojas Rabiela, el *coatequitl* era un conjunto de obligaciones laborales no remuneradas de los macehuales en las que se basaba, entre otras cosas, la organización para la construcción y mantenimiento de las edificaciones en la época prehispánica. Ella lo considera “una extracción casi siempre forzosa exigida por las autoridades en una relación política de subordinación . . . [tampoco era] obra comunal si bien lo fue conjunta o colectiva”.⁶⁹ Durante el periodo colonial esta forma de explotación de la mano de obra tuvo continuidad como una de las maneras más comunes de aprovechar el trabajo indígena, apoyándose en el sistema de organización que existía previamente. Sin embargo, según Luis Reyes García, el estado colonial transformó lo que era un sistema de reciprocidad entre nobles y macehuales, en el que ambos recibían beneficios, en una relación asimétrica que “se convirtió en una obligación para los macehuales, aunque se mantuvo el deber de los funcionarios de proporcionar los instrumentos de trabajo, dar la alimentación adecuada y, probablemente, dar hospedaje cuando los trabajadores venían de lugares distantes”.⁷⁰ Teresa Rojas identifica dos principios organizativos del *coatequitl*: el primero es la división de las tareas entre los diferentes grupos de trabajo, donde cada uno podía tener a su cargo un segmento de la obra o una tarea específica. La segunda es la rotación del trabajo entre los individuos, cuando se trataba de un grupo chico, o entre cuadrillas cuando se encargaba del trabajo un grupo mayor.⁷¹ Para que quede más claro cómo se realizaba la repartición del trabajo entre las subunidades del altépetl, podemos recurrir a una cita de los *Anales de Juan Bautista* (texto originalmente en náhuatl), donde se describe cómo se organizaron las parcialidades de la Ciudad de México para, en 1564, construir el retablo de la capilla de San José de los Naturales:

el otro [trabajo] se dividió en tres partes: Moyotlan hizo a San Juan Bautista y la Cena de los Apóstoles; los de Santa María [hicieron] allí donde nació [Jesús] y los doctores, hicieron dos nichos, además el crucifijo y la muerte de San Sebastián y los de San Pablo hicieron la boda de Santa María y al señor San José. Y San Miguel se hizo en trabajo común, se dividió entre las cuatro parcialidades.⁷²

⁶⁹ Teresa Rojas Rabiela, “La organización del trabajo para las obras públicas: el coatequitl y las cuadrillas de trabajadores” en *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, comp. Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida (México: El Colegio de México-University of Arizona Press, 1979), 44.

⁷⁰ Luis Reyes García, *Anales de Juan Bautista* (México: CIESAS, 2001), 34.

⁷¹ Rojas Rabiela, “La organización del trabajo para las obras públicas”, 44-45

⁷² Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 295. Notas entre corchetes en el original.

La *Matrícula de Huexotzinco* ofrece información respecto a cómo se conformaban y subdividían las cuadrillas de veinte individuos sobre las que se estructuraba el *coatequitl*. En primer lugar, es necesario aclarar que las cuadrillas estaban conformadas tanto por los macehuales *calpuleque* como por los terrazgueros; es decir, esta condición no significaba ninguna distinción para el trabajo, pues las cuadrillas se conformarían por las personas que habitaban los barrios sin distinción. Cada cuadrilla de veinte personas se llamaba *centecpantli*, que como mencioné estaba a cargo de un *centecpanpixqui*. En un nivel más alto se formaban grupos de cinco veintenas, es decir cien personas, que se llamaban *macuiltecpantli* y estaban a cargo de un *macuiltecpanpixqui* o centurión.⁷³ Estos mandos están indicados en el texto pictográfico usualmente con el glifo *pantli* (bandera) que representaba el número veinte; una bandera designa al *centecpanpixqui* y cinco al *macuiltecpanpixqui*. Mientras que el *centecpanpixqui* casi siempre se representa sólo con la cabeza del individuo, como todos los demás macehuales, el *macuiltecpanpixqui* se representa de cuerpo completo (ver figuras 05 y 06), lo que podría responder a que, de acuerdo con Teresa Rojas, los primeros solían ser macehuales y los segundos nobles.⁷⁴ Esto permite reconocer que en ese entonces la organización para el trabajo se basaba en las estructuras sociales indígenas, lo que deja de manifiesto el predominio de los mandos de trabajo indígena en los procesos de obra.

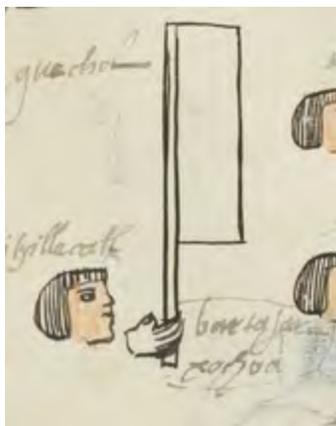


Fig. 05 *Centecpanpixqui*.
Matrícula de Huexotzinco fo. 516r.



Fig. 06 *Macuiltecpanpixqui*.
Matrícula de Huexotzinco fo. 563r.

⁷³ Carrasco, “La Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, 5.

⁷⁴ Rojas Rabiela, “La organización del trabajo para las obras públicas”, 47

Otro dato importante que hay que considerar respecto a este documento es, como ya señalé, que algunos de los individuos representados tienen algún oficio como artesanos. Éstos están integrados en las cuadrillas sin algún orden aparente. En la matrícula se puede observar que entre el 10% y 20% de los tributarios practicaban algún oficio además del cultivo de las tierras.⁷⁵ Para identificar a estos artesanos se utilizan elementos pictográficos así como glosas en español. Por medio de esta información podemos conocer cómo se transformaba la sociedad indígena luego del contacto colonial, pues aunque la mayoría de los oficios proceden del mundo prehispánico (pintores, *tlacuilo*; floristas, *xochimanqui*; plumajeros, *amanteca*; tabaqueros, *acayetl*) encontramos varios que ejercían oficios que no existían antes de la conquista (panadero, labrador con bueyes, *quaquaubtilaxque*; cantores de la iglesia, *teopan nemi* o *cuicanime*). En cuanto a los oficios que tienen que ver con tareas constructivas, en la matrícula se identifican los siguientes: el *tenextlati*, calero o quemador de cal; *tetlapanqui*, el que saca y corta la piedra de la cantera; *tetzotzonqui*, el cantero que labra piedra; *texinqui*, el labrador de piedra; y dos formas de denominar al carpintero: *cuaubxinqui* y *tlaxinqui*. Los tres tipos de canteros son más abundantes en la zona central, donde seguramente se concentraban las tareas constructivas debido a la congregación de Huejotzingo, que como vimos transcurrió a mediados de la década de 1550. La gran cantidad de carpinteros en la zona norte se debe probablemente a que Texmelucan era una zona forestal, por lo que en este caso parecen concentrarse cerca de la fuente de materia prima (ver las cifras totales en tabla 1 en apéndices). Dado que la redacción de la *Matrícula de Huexotzinco* es contemporánea a la construcción de las capillas posas y el sistema de arquitectura a cielo abierto, lo que consideré una etapa constructiva intermedia justo entre el fin de la segunda y la tercera etapas constructivas, es de suponer que algunas de las personas que están empadronadas en ella participaron directamente en la construcción del conjunto conventual. Proseguiré con el análisis de este documento por dos vías: primero desde los aspectos sociales respecto a los trabajadores de la construcción que pueden obtenerse de ella, y posteriormente desde lo que es posible deducir del análisis de los glifos y el léxico utilizado. Para todo ello me basaré en el estudio de este análisis de los trabajadores de construcción en la *Matrícula de Huexotzinco*, presentado en el cuadro 1 de los apéndices.

Desde un punto de vista social lo primero que destaca es que los artesanos especialistas en construcción están repartidos en todos los pueblos. En general tampoco se concentran en algún calpulli en particular dentro de cada pueblo. Por ejemplo, el calpulli de *Tlacoscalco*, que forma parte

⁷⁵ Herrera y Thouvenot, “Tributarios en la escritura indígena de la *Matrícula de Huexotzinco*”, 149, y Carrasco, “La Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, 9.

del pueblo de *Huexotzinco*,⁷⁶ está conformado por una sola cuadrilla (fo. 484r) en la que sólo hay un *texinqui*, mientras que sólo existen otros dos especialistas: un *xochichiuhqui*, el que hacía ramilletes de flores y un *Pipiltototin quimocuitlavia*, es decir un encargado de llevar a los niños a la doctrina.⁷⁷ Ninguno de los otros diecisiete hombres tiene un oficio claramente marcado. Entonces, habrá que preguntarse cómo funcionaban las cuadrillas si no estaban conformadas necesariamente por especialistas en ciertas tareas productivas. Para entenderlo hay que señalar que, según Rojas “el coatequitl era tanto el trabajo en la obra misma como el invertido en el acarreo y, en algunos casos, en la extracción y elaboración de los materiales necesarios en ella. Es decir, era puro ‘trabajo personal’”⁷⁸. Esto da sentido a la organización de las cuadrillas que podemos ver en la matrícula, pues mientras que los canteros especialistas podían concentrarse en las tareas propias de su profesión, el resto de la cuadrilla podría realizar las tareas complementarias. Sólo en algunas ocasiones encontramos algún calpulli especializado en algún oficio. En cuanto a los oficios que estoy revisando llama la atención el ya mencionado *Tlachibilco*, calpulli del pueblo de *Huexotzinco* donde todos son *tetlapanqui*, así como en el barrio de *Nepoalco* en el pueblo de *Almoyahuacan*, donde dieciocho de los veinte hombres que conformaban una de sus cuadrillas eran *texinqui*. Cabe destacar que en estos dos pueblos es donde existían la mayor cantidad de canteros, por lo que posiblemente el pueblo mismo tenía cierto grado de especialización en esta profesión. Sin embargo, son las excepciones y como mencioné, los especialistas en trabajo de cantería se encuentran distribuidos en casi todos los pueblos. No encontré ninguna correlación geográfica clara que indique el acceso a canteras para la distribución de los especialistas en cantería, como sí la hay entre los carpinteros. De hecho, Pedro Carrasco notó que en la zona norte, además de carpinteros, existían otras profesiones que explotaban los recursos de los bosques, pues también abundan los resineros y rajadores de ocote.⁷⁹ Finalmente, me llama la atención que hay muy pocos *tenextlati* (caleros) en la zona central, pues sólo se registran ocho. Cinco de ellos se concentran en el pueblo de *San Francisco Tianquistenco*; los otros tres se encuentran en distintos pueblos. Existe una mayor cantidad de caleros en la zona norte y en la zona sur, con doce y once respectivamente. Esto me llama la atención por la importancia de este recurso tanto para labores constructivas como para el proceso de nixtamalización del maíz. Podemos darnos una idea de la disponibilidad de los recursos naturales

⁷⁶ Para distinguir en esta sección entre el altépetl de Huejotzingo y el pueblo de *Huexotzinco*, que era una subdivisión y cabecera del mismo, el nombre del altépetl lo escribo con su ortografía actual, mientras que el pueblo lo escribo con la ortografía que aparece en la *Matrícula de Huexotzinco*, y con letras cursivas al tratarse de una palabra en náhuatl.

⁷⁷ Carrasco, “La Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, 12 y 14.

⁷⁸ Rojas Rabiela, “El trabajo de los indios de la ciudad de México”, 188.

⁷⁹ Carrasco, “La Matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”, 14.

volviendo a la opinión del cantero Pedro de Vidana para terminar la iglesia, de la que ya cité un fragmento en el capítulo 3:

habrá piedra labrada para la mitad de la bóveda de la primera capilla, hay recogidos cient cahices de cal, tendrán seis maromas para subir los materiales a la obra, hay algunas herramientas aunque son pocas para el beneficio de la dicha obra, los materiales que se han de traer para acabar la obra se han de traer, la cal de la cibdad de los Angeles, que habrá desta cibdad cinco leguas, y la madera para los andamios y cimbras se han de traer del monte de Calpa, questará de esta cibdad tres leguas, la piedra de cantería estará desta cibdad dos leguas en el término della, es trabajosa de sacar, convendrá salla con bueyes

En este documento de 1567, sólo siete años después de que se realizó el censo plasmado en la *Matrícula de Huexotzínco*, puede notarse lo que también deja en evidencia la matrícula: que la mayoría de los recursos necesarios para la construcción no eran abundantes en las inmediaciones de la ciudad, y que tenían que traerse de otros lugares, por más que existieran especialistas en el trabajo de dichos materiales entre sus pobladores.

Ahora analizaré qué podemos saber de las habilidades y técnicas constructivas de los especialistas a partir de la información que puede obtenerse de los glifos presentes en la *Matrícula de Huexotzínco*, comparándola con otras fuentes como el *Códice Florentino*. Si bien Pedro Carrasco propuso que a través del análisis de los glifos puede obtenerse una visión del desarrollo tecnológico alcanzado por los huexotzincas en esa época,⁸⁰ desde mi punto de vista también pueden ofrecer una ventana a cómo estos se habían apropiado ya de ciertas formas arquitectónicas, herramientas y técnicas constructivas. Para esclarecer qué tipo de actividades realizaba cada uno de los especialistas voy a recurrir al *Códice Florentino*, que es una fuente ideal por presentar tanto ideas expresadas en náhuatl, español y lenguaje pictográfico, por lo que ofrece diversidad de puntos de comparación. Me ocuparé primero de los carpinteros y caleros, dejando al final a los canteros, pues son los especialistas más importantes para mi disertación porque la mayor parte de la fábrica del convento es de piedra, y porque allí es donde creo que estas fuentes nos ofrecen idea de cierto grado de especialización.

⁸⁰ Carrasco, “La Matrícula de Huexotzínco como fuente sociológica”, 9.

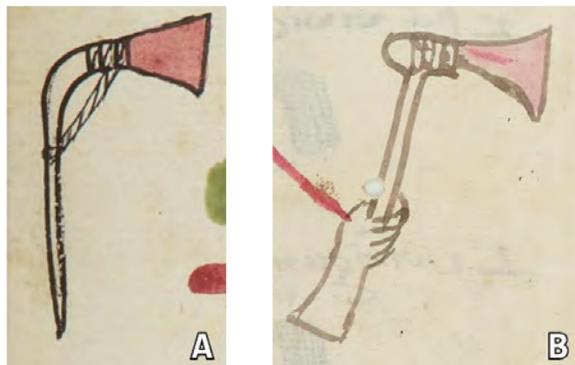


Fig. 07 Detalles de herramientas de los tlaxinqui en la *Matrícula de Huexotzínco*.

A) F. 520r. B) F. 544r.

En cuanto al carpintero, lo primero que hay que señalar es que en el texto en náhuatl del *Códice Florentino* se usan los términos *tlaxinqui* y *quaubxinqui* para referir al oficio del carpintero prácticamente como sinónimos, (si bien tiene prioridad *tlaxinqui*), algo que coincide con lo que observé en la *Matrícula de Huexotzínco*, donde no distinguí una diferencia significativa en los glifos que haga pensar que había diferentes tipos de especialización entre los trabajadores designados con ambos términos (ver cuadro 1d en apéndices). En prácticamente todos los casos compilados en la matrícula el glifo que los caracteriza es un hacha de mango curvo, aparentemente con hoja metálica (Figura 07a). Sólo en un caso se representa una herramienta un poco diferente, que sin embargo no parece representar una variación significativa (Figura 07b). Esto indicaría que el uso de las herramientas de carpintería estaba bastante estandarizado entre los carpinteros de Huejotzingo a principios de la década de 1560. El fo. 27r. del libro 10 del *Códice Florentino* muestra una imagen del trabajo de estos especialistas, donde también puede verse que trabajan con hachas de hoja metálica y mango de madera (figura 08). La herramienta que se representa en la matrícula parece coincidir con la que describe Motolinía, cuando dice que los carpinteros y entalladores “no tenían más de un hacha, esta hacha es algo más larga que el hierro de una azuela y enástanla o encájanla entre unos palos atados, ca por la parte que no corta es cuadrada para que sirva de hacha y dada media vuelta sirve de azuela”.⁸¹ Finalmente, hay que señalar que en la segunda lámina que acompaña la descripción del *tlaxinqui-cuaubxinqui* se aprecia el uso de otras herramientas e instrumentos, como una sierra y lo que podría ser una escuadra o un nivel de madera y una plomada (figura 09).

⁸¹ Motolinía, *Memoriales*. Citado en Fray Toribio de Benavente “Motolinía”, *Historia de los indios de la Nueva España*, 390, nota 13.11.



Fig. 08 Códice Florentino. Libro 10, fo. 17r.

La descripción de este oficio en la parte náhuatl es: “El *tlaxínki* [*tlaxinquí*]. Es el *kwamśínki* [*quaubxinquí*], es el que sabe usar el hacha de metal, es el talador, es el que sabe dividir la madera, el que la rompe, el que la corta, el podador, el desmochador y el hendidor de cuñas”.⁸² Después, cuando se habla de las aptitudes del buen *tlaxinquí* se mencionan otras habilidades:

saca brillo, iguala las orillas, corta, corta con cuidado, agarra con cuidado, entierra madera, coloca cosas con vigas o tablas *wapalli*, encaja, construye obras arquitectónicas, labra tanates, hace tanates, hace petacas, pone maderas, techa con *wapalli*, hace huacales, labra columnas cilíndricas *kwawtemimilli*, clava con objetos metálicos, fabrica detalladamente, elabora cuidadosamente, esculpe o talla madera, pinta con cuidado, cepilla, acomoda bien, corta a lo largo, ata, enmadera y encaja.⁸³

De esto podemos deducir que estos trabajadores procesaban la madera desde su extracción, preparación para las obras constructivas y colocación en sitio, pero además intervenían en otros momentos en la construcción, como la planificación de las obras o la construcción de techumbres.

⁸² Las anotaciones entre corchetes son mías, donde transcribí la palabra directamente del texto original. Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales* (México UNAM-Facultad de Arquitectura, 2019), tomo II, fo. 56. Estos autores realizaron una adecuación de la ortografía del náhuatl clásico, ajustándola a una aplicación del alfabeto fonético. Cada que lo considere pertinente pondré entre corchetes la palabra escrita con una ortografía más cercana a la del náhuatl clásico, para que no se pierda de vista que los mismos términos están escritos de dos maneras diferentes.

⁸³ Andrea Rodríguez y Leopoldo Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales* (México: UNAM-Facultad de Arquitectura, 2019), tomo II, fo. 56.



Fig. 09 Códice Florentino. Libro 10, fo. 17r.

Según el diccionario de Alonso de Molina, *tenextlati* se traduce como “el que quema, o haze cal”,⁸⁴ y de esa manera busca representarse en la *Matrícula de Huexotzínco* (Cuadro 1a en apéndices), pues su glifo es un horno de cal o calera, representada de diferentes maneras, a veces con una estructura escalonada (figura 10a) o con una estructura más simple (Figura 10b). En este caso el Códice Florentino no ofrece una ilustración con la cual comparar los glifos de la matrícula. Se describe al *tenextlati* como parte del trabajo del vendedor de cal *tenexnamacac*, de la siguiente manera: “the seller of lime {*tenexnamacac*} [is] a shatterer of rocks, a burner of limestone {*tenextlati*}, a slaker of lime. He places the limestone in the oven, places the firewood, sets the fire, burns the limestone, cools the oven, slakes the lime, carries the limestone, cools the oven, slakes the lime, carries the lime on his back”.⁸⁵ En este caso, el texto en español aporta otros datos que nos permiten conocer cómo trabajaban estos especialistas, pues a diferencia del texto en náhuatl, se centra en el proceso de elaboración de la cal, más que en las diferentes formas en que se comerciaba:

El que trata en cal, quiebra la piedra de que haçe cal la cueçe y despues la mata, y para coçerla o hacer la viva, junta primero toda la piedra, que es buena para haçer cal, y metela despues en el horno donde la quema con harta leña y despues que la tiene coçida o quemada, matala para augmetalla. Este tal tratante, unas veçes vende la cal viva, y otras veçes muerta; y la cal que es buena saca la dela piedra que se llama *cacalotetl*, quemada, o de la piedra que se llama *tepetlatl*.⁸⁶

⁸⁴ Online Nahuatl Dictionary. Consultado el 30 de noviembre de 2022. <https://nahuatl.uoregon.edu/content/tenextlati>

⁸⁵ Las llaves son adiciones mías, los corchetes son del original. Fray Bernardino de Sahagún et al. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10 - The People*, trads. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-Salt Lake City, Utah: University of Utah, 1961), 78.

⁸⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, libro 10* foja 56r-57v. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

El *cacalotetl* es un tipo de piedra caliza que no he podido identificar,⁸⁷ cuyo nombre se traduciría como piedra o huevo de cuervo, mientras que el *tepetlatl* es el tepetate. Como vemos, el texto en español hace mucho más énfasis en el proceso de elaboración.

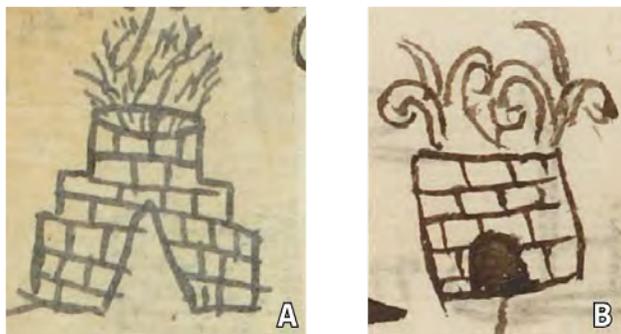


Fig. 10 Detalle de los hornos de cal de los *tenexlatl* en la *Matrícula de Huexotzínco*. A) F. 487v. B) F. 504r.

Respecto a los canteros, como mencioné son tres los nombres con que se hace referencia a ellos en la matrícula. Los *tetlapanqui* y los *tetzotzonqui* son mencionados también en el *Códice Florentino* y al igual que en el caso de los carpinteros se usan prácticamente como sinónimos. Esto coincide con lo que pude deducir del estudio de la Matrícula, pues ambos oficios comparten un glifo muy similar y en ningún pueblo existen representantes con ambas denominaciones, es decir existe sólo uno o el otro; y al igual que en el *Códice Florentino*, en la *Matrícula de Huexotzínco* se utiliza más el término *tetzotzonqui*. En el texto en náhuatl del *Códice Florentino* se describen así las tareas de estos especialistas: “*Tetsotsonki* [*tetzotzonqui*] o *tetlapánki* [*tetlapanqui*]: el *tetsotsonki* sabe cortar con cuñas, es derribador, es bracero, es *ichtik*, es fuerte y esforzado. Es labrador y el que hace las cosas correctas”.⁸⁸ Más adelante, cuando se describen las características del buen *tetzotzonqui* se agregan otros de los trabajos que realizaba:

levanta casas, pinta casas, les pone pintura a las casas, dibuja, construye casas con prudencia, edifica con sensatez, abre zanjas, cimienta con piedras, coloca cimientos, le hace lados a la madera o piedra, le hace esquinas a las casas, sabe pegar, sabe adherir, saca a la luz, construye banquetas y umbrales, construye guarniciones en las orillas del agua, hace hojas de madera, construye chimeneas *tlekalli*, construye ventilas para humo *pochquiyâwatl*, mejora cosas con barro y construye desvanes.⁸⁹

⁸⁷ “It is clear, fine, smooth, very smooth: that which is to be burned to make lime”. Fray Bernardino de Sahagún et al. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 11 - Earthly Things*, trans. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-Salt Lake City, Utah: University of Utah, 1963), 264.

⁸⁸ Las anotaciones entre corchetes son mías, donde transcribí la palabra directamente del texto original. Andrea Rodríguez Figueroa y Leopoldo Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales* (México: UNAM-Facultad de Arquitectura, 2019), tomo II, fo. 61.

⁸⁹ Rodríguez Figueroa y Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales*, tomo II, fo. 61.



Fig. 11 *Códice Florentino. Libro 10, fo. 17v.*



Fig. 12 *Códice Florentino. Libro 10, fo. 18r.*

En este caso también recurriré al texto en español del *Códice Florentino* para complementar la descripción de este especialista, que dice: “El buen cantero, es buen oficial, entendido, y abil en labrar la piedra, en desbaster, esqujnar, y hender conla cuna, y hazer arcos, esculpir y labrar la piedra artificiosamente. Tambien es su officio traçar vna casa hazer buenos cimjentos, y poner esqujnas y hazer bortadas, y ventanas bien hechas, y poner tabiques en su lugar”.⁹⁰ Me parece interesante que el texto en español agregue a las tareas del *tetzotzonqui* el ‘hacer arcos’, algo que no se menciona en el texto en náhuatl, una tarea que requeriría al menos conocimientos básicos de estereotomía y de trazo de monteas. Estas descripciones vienen acompañadas de dos ilustraciones. En la primera (figura 11) se pueden observar diversas etapas del proceso de trabajo en piedra, desde la extracción del material en la cantera, un primer proceso de conformación de bloques para lo cual se utiliza lo que aparenta ser una almádena, hasta darle su forma final, lo que parece ser la baza de una columna sirviéndose de martillo y cincel. En la otra ilustración (figura 12) se aprecia a un hombre utilizando una plomada para comprobar la rectitud de lo que parece ser el basamento de un pilar. En la *Matrícula de Huexotzínco* (ver estudio completo en el cuadro 1b en apéndices) el glifo que lo representa es una herramienta para el trabajo de la piedra, la más común es una almádena aparentemente de piedra

⁹⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, libro 10* foja 18v. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

(figura 13a) pero también las hay aparentemente metálicas (figura 13b); en el pueblo de *Tlatenco* esta herramienta parece ser una piqueta o escoda metálica (figuras 13c), mientras que en *Ocotepec* existen las dos variantes (figuras 13d y 13e). En varios casos a la herramienta la acompaña una representación de la pieza labrada, que es generalmente una especie de bloque o sillar (figura 13e), aunque también existe un ejemplo con una piedra aún sin forma (figura 13f) o una pieza cuadrada que parece tener un relieve en ella (figura 13g). Esta diversidad me hace pensar que el trabajo de estos artífices no estaba lo suficientemente estandarizado como para que la escritura pictográfica los representara de manera homogénea. A su vez, la diversidad en el tipo de herramientas podría indicar diferentes grados de especialización. Esto sucedería principalmente cuando ocurren variaciones en la representación de las herramientas dentro de un mismo pueblo, donde se esperaría que todas las anotaciones las hubiese hecho el mismo tlacuilo o en su defecto varios que compartieran un sistema de representación afín. Esto ocurre tanto en el ya mencionado pueblo de *Ocotepec*, como en *Cecalacobuayan*, donde se representan hasta tres herramientas distintas. El caso de *Cecalacobuayan* es un ejemplo paradigmático en este aspecto, pues existen dos representaciones muy distintas en la misma lámina (F. 594; ver figura 13b y 13f).

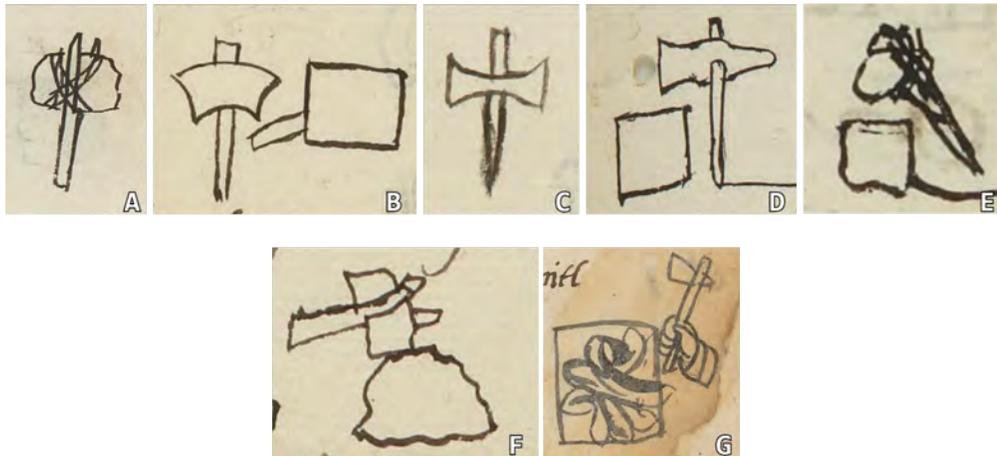


Fig. 13 Detalles de las herramientas de los *tetlapanqui* / *Tetzotzonqui* en la *Matrícula de Huexotzincó*.
A) F. 519r. B) F. 594v. C) F. 559r. D) F. 529r. E) F. 525v. F) F. 594v. G) F. 488r.

Finalmente hablaré de los *texinqui*, que son los canteros mencionados más frecuentemente en la matrícula. Ello hace que resalte el hecho de que estos especialistas no se mencionan en el *Códice Florentino*. Debido a que estos especialistas se mencionan en los documentos de los altépetl del valle de Puebla-Tlaxcala, supongo que se trata de un regionalismo que no llegó a los textos basados en el habla de la cuenca de México. Pedro Carrasco afirma que es imposible distinguir entre los tres tipos

de canteros con base en los glifos. Sin embargo una observación cuidadosa permite notar algunas diferencias respecto a los *tetlapanqui-tetzotzonqui*, (ver el análisis a detalle en el cuadro 1c en los apéndices). Resalta el hecho de que, al contrario de los anteriores, los *texinqui* se representan generalmente con una herramienta metálica (figuras 14d, 14e y 14f), con sólo algunas excepciones (figuras 14a, 14b y 14c). En un caso (figura 14e) se representa una escoda metálica junto al glifo que simboliza la palabra *tetl*, piedra. Sin embargo, lo que más me llama la atención es cómo fueron representados estos especialistas en el pueblo de *Huexotzinco*. Los tres están encuadrados en distintas cuadrillas, y el glifo se conforma tanto de una herramienta como de la basa de una columna (figuras 14a, 14b y 14c). Las diferencias en el trazo de los tres me hacen suponer que se trata de la obra de tres tlacuilos distintos. Por lo tanto, habría que preguntarse si se trata sólo de un modo de representación difundido entre los escribanos de ese pueblo, o si esto indica que los *texinqui* del pueblo de *Huexotzinco* estaban más especializados en el labrado final de las piezas. El hecho de que esta representación sea exclusiva de este pueblo no ayuda a llegar a una conclusión al respecto. Una mención en otro documento refuerza la idea de que los *texinqui* eran trabajadores más especializados en el detallado de las piezas finales, al contrario de los *tetlapanqui-tetzotzonqui*, que probablemente se ocupaban más de la extracción de materiales. En el testamento de Pedro de la Cruz, fechado en 1587, el testador sigue la práctica, usual en ese entonces, de dejar un monto de dinero para decir una misa en su nombre, además de dejar otro tanto a los cantores y otros miembros de la iglesia. El texto en cuestión es el siguiente:

Mi cuerpo lo doy a la tierra porque de ella salió y es tierra con lodo. Sólo con una manta se amortajará cuando sea enterrado y quiero que sea enterrado en nuestra iglesia de San Miguel Arcángel, allá me señalará el sacerdote mi sepultura, mi fosa, mi sepulcro. Entonces se abrirá mi sepultura allá a la casa de piedra, se dejará en presencia de nuestro estimado padre guardián, dos pesos. A los cantores darán tres tomines y dos tomines darán a los talladores de piedra [*texinqui* en el texto en náhuatl], un tomín darán a los sacristanes. Por esto mi alma no demorará en el purgatorio. Así dejo mandadas siete misas que por mí dirán, una cada semana se irán haciendo.⁹¹

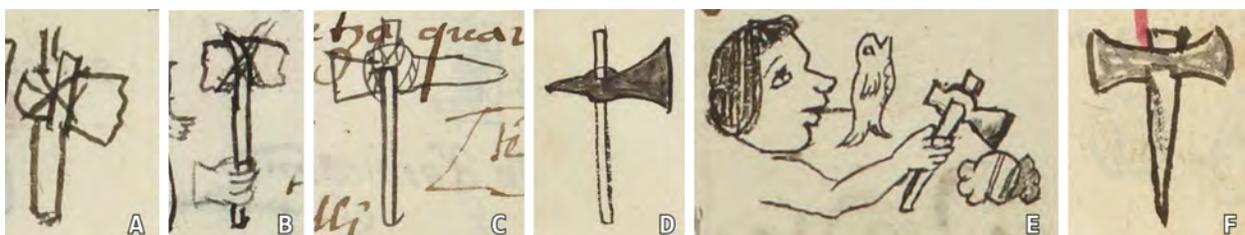


Fig. 14 Detalles de las herramientas de los *texinqui* en la *Matricula de Huexotzinco*.

⁹¹ Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo”, 116.

A) F. 568v. B) F. 628v. C) F. 641v. D) F. 519v. E) F. 535v. F) F. 602r.

De esta mención se deduce que se consideró a los *texinqui* como parte del personal que trabajaba en la iglesia. Según la cronología que presenté en el capítulo 3, es posible que en ese entonces se estuvieran dando los últimos detalles de la tercera etapa constructiva del complejo conventual, la última modificación importante durante el siglo XVI. Esto me lleva a pensar que, si bien también existían diferentes grados de especialización entre ellos, los *texinqui* se dedicaban principalmente a dar los acabados finales a las piezas que serían colocadas en las edificaciones.

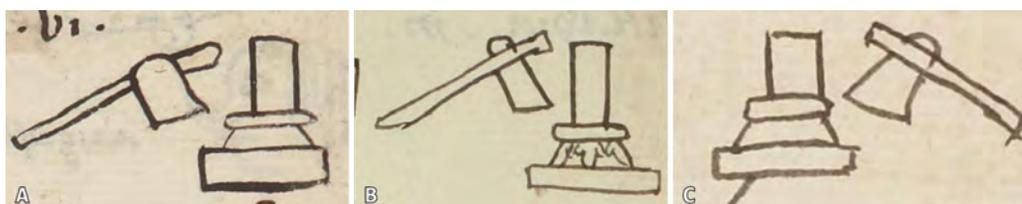


Fig. 15 Detalles de las herramientas de los *texinqui* en la *Matrícula de Huexotzingo*.
A) F. 484r. B) F. 484v. C) F. 489r.

Para concluir este análisis, considero que la información contenida en la *Matrícula de Huexotzingo* permite darnos una idea bastante detallada de las capacidades de un altépetl importante como, lo era Huejotzingo a mediados del siglo XVI, para emprender la construcción de su complejo conventual. Hemos visto cómo existía un complejo sistema de organización para el trabajo, que si bien tenía su origen en el periodo prehispánico, se había adecuando a las nuevas condiciones económicas del mundo colonial, permitiendo emplear grandes cantidades de mano de obra de una manera eficiente. Además me ha sido posible retratar la existencia de una mano de obra especializada en tareas de construcción, indispensable para llevar a cabo una empresa tan grande como lo fue el complejo conventual de Huejotzingo. Como siguiente paso, se buscará relacionar la información desprendida de este análisis con el registro material de los sistemas constructivos presentes en el complejo conventual de Huejotzingo que pueden verse en el edificio actual.

5.2. La construcción

La construcción de los grandes complejos conventuales implicaba un arduo trabajo y, como se ha visto, la participación de actores muy diversos, lo que hacía necesarias complicadas negociaciones para lograr llevar a cabo las obras. Era común que estas se demoraran por mucho tiempo, no sólo en el sentido de que se realizaron a través de las varias etapas constructivas que se explicaron en los dos capítulos anteriores, sino que cada una de esas etapas constructivas solía extenderse por varios años o incluso más de una década. Tomemos como ejemplo lo que registran los *Anales de Tecamachalco* concerniente a la construcción de la iglesia de dicho altépetl. En este documento escrito originalmente en náhuatl se menciona que en el año de 1551 “se inauguró la edificación del templo de Tecamachalco [en la fiesta] de la Asunción, el quince de agosto. La ‘fiesta del pueblo’ *altepeilhuítl* cayó en sábado, [pero] se hizo después, en domingo . . . El domingo, a fines de agosto, se hizo merced de las fosas del templo para que allá sea enterrada la gente”.⁹² Hay que señalar que el término *teobcalmamalihuac*, que se traduce como ‘inaugurar la edificación’, parece tener un sentido más relacionado con el realizar un acto solemne de inauguración que con la finalización de las labores constructivas. Esto queda más claro en el diario de Chimalpahin (el original también en náhuatl), que usa el mismo término para referirse a la fastuosa celebración con motivo de la inauguración de las obras inconclusas de la iglesia de San Francisco en la ciudad de México:

Today, a Sunday, the 4th day of the month of March of the year 1601, was when the church of the Franciscan friars, the new church, was inaugurated, *although there was still much along the side of it to be finished*; only the altarpiece especially was inaugurated, very magnificent; exceedingly splendid were the [woodwork], the pillars or columns, and the casing of the tabernacle, with thirty-six saints inside their housings, [on] their columns. Four days before ashes were taken the inauguration of the church occurred. From everywhere came friars and the lords viceroy and Audiencia judges . . . The church was finished in thirteen years⁹³

Como puede apreciarse, estas ceremonias de inauguración ocurrían a pesar de no haber terminado las obras de construcción. Cabe señalar que entre los personajes que asistieron a la celebración que narra Chimalpahin había algunos tan importantes como el virrey Gaspar de Zúñiga, gobernantes indígenas como Antonio Valeriano y autoridades religiosas como fray Pedro de Pila y fray Juan de Torquemada, lo que permite entender la importancia de estos actos inaugurales.

⁹² Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, *Anales de Tecamachalco, 1398-1590* (México: Fondo de Cultura Económica-CIESAS-Gobierno del Estado de Puebla, 1992), 30-31. Las notas entre corchetes son del original.

⁹³ Don Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Annals of His Time*, trans. y eds. James Lockhart, Susan Schroeder y Doris Namala (Stanford, California: Stanford University Press, 2006), 75-77. Énfasis mío.

Volviendo al caso de Tecamachalco, años después aparece una nueva mención sobre la edificación de la iglesia en los *Anales* de ese altépetl. Es en 1561 cuando se registró que “entonces se construyó el ‘arco toral de piedra’ *tecololli*, estando el pintor Juan Gerson”.⁹⁴ Pablo Escalante menciona que “podemos suponer que la conclusión del arco toral y el cerramiento de la bóveda se realizarían simultáneamente”,⁹⁵ lo que refuerza mi idea de que con ese hecho se concluyó la obra constructiva de la iglesia. Dado que en una mención del siguiente año se dice que comenzó a realizarse la pintura del sotocoro, todo parece indicar que con el arco toral habría finalizado efectivamente la construcción del templo, habiendo transcurrido diez años desde la primera mención.

Esto deja de manifiesto los largos tiempos de ejecución de las obras, lo que aunado a la gran diversidad de conocimientos técnicos de los constructores implicados, tuvo como resultado la integración de los conocimientos constructivos de los diversos actores en la fábrica de los complejos conventuales. Aunque Kubler ya había señalado que “se idearon en México varias técnicas desconocidas en España gracias al contacto con las prácticas prehispánicas”,⁹⁶ creo que al relacionar el estudio de los sistemas constructivos presentes en los complejos conventuales con lo que expuse en la sección anterior se puede alcanzar una mayor profundidad en el conocimiento de las relaciones entre diferentes actores. Por lo tanto, a continuación voy a realizar un análisis de los sistemas constructivos empleados en la edificación de los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan. Mi interés principal se centrará en cómo los sistemas constructivos reflejan la convergencia de conocimientos de muy diversas procedencias. Voy a organizar el análisis siguiendo el proceso que llevaría la obra: de la cimentación a las cubiertas. Como es natural, el empleo de ciertos materiales estaba condicionado por las condiciones de cada uno de los emplazamientos, lo que limitaría su acceso a ellos. Sin embargo, en términos generales se puede señalar que los materiales más utilizados fueron la madera, utilizada también para la obra falsa, diferentes tipos de piedra y morteros de diferentes proporciones de cal, arena y arcilla. Prestaré particular atención a los sistemas de cubierta de las iglesias de cada uno de los complejos conventuales, por constituir los

⁹⁴ Celestino Solís y Reyes García, *Anales de Tecamachalco*, 44.

⁹⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “Fulgor y muerte de Juan Gerson, o las oscilaciones de los pintores de Tecamachalco”, en *El proceso creativo, Memoria del XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, ed. Alberto Dallal (México: UNAM-III, 2006), 328. En este texto, Pablo Escalante cuestiona la construcción de la figura de Juan Gerson como autor de las pinturas del sotocoro de la iglesia de Tecamachalco. Aunque ese tema en concreto queda fuera del tema de esta investigación, concuerdo con su planteamiento de atribuir las pinturas a un grupo experimentado de pintores, una práctica que estaría más de acuerdo a la poca importancia dada por sus contemporáneos a encumbrar a los autores de obras de esta índole.

⁹⁶ Kubler, *Arquitectura del siglo XVI*, 235.

espacios cubiertos de mayores dimensiones y presentar los mayores claros, por lo que requirieron de los más avanzados conocimientos constructivos.

Cimientos

Dado que en el transcurso de esta investigación no se realizaron calas que permitieran realizar una observación directa de los sistemas de cimentación, sólo es posible realizar una descripción con base en casos análogos. En términos generales, Roberto Meli señala que “lo común era desplantar el cimiento a 1.7 m de profundidad (dos varas castellanas); rara vez se excedía una profundidad de tres metros, y se optaba por aceptar el tipo de suelo que se encontraba a esa profundidad”.⁹⁷ Uno de los principales problemas era encontrar un estrato de suelo que proporcionara el sustento adecuado para la edificación. Esto era particularmente grave en la Ciudad de México debido a su entorno lacustre. Sin embargo, los constructores del periodo prehispánico habían sorteado este problema utilizando pilotes a base de morillos de madera para emplazar en un estrato firme del terreno sus construcciones. Usualmente se utilizaban maderas resistentes a la humedad, por ejemplo de ahuejote. En náhuatl, estos elementos constructivos eran llamados *cnaubtzotzontli*, que Molina define en su vocabulario como “estacas de cimiento de casas”.⁹⁸ Me resulta interesante que la definición aluda a “las casas”, lo que indica que seguramente este sistema estaba muy extendido en la zona lacustre del valle de México, siendo utilizado en todo tipo de construcciones, no sólo en los edificios de mayores dimensiones. Cabe señalar que se describen técnicas similares de cimentación en los tratados de arquitectura italianos del renacimiento. Así lo hace por ejemplo Palladio, famoso por sus obras en la región de Venecia, quien en su libro primero menciona que:

Si el suelo fuere firme y tiesso, se ha de cabar tanto en el, y ahondar hasta que quede satisfecho el arquitecto, conforme lo requiere la grandeza de la fabrica, y la firmeza del suelo, la qual hondura deve ser por lo menos la sexta parte de la alteza del edificio . . . Mas si el lugar fuere arenoso, ò con guijas, se deve advertir, si es en tierra, ò en rio: porque si fuere en tierra, guardese lo que se ha dicho arriba, de los suelos firmes. Mas si se fabrica en los rios, el arena y guijas son del todo inutiles: porque el agua con su continuo curso, y con las crecientes muda siempre su corriente, y por esto es necesario cabar, hasta que se halle lo firme y tiesso, y si esto fuesse dificultoso, se cabara algun tanto en el arena, y guijas y despues se le hagan paliçadas, q lleguen con las puntas de los palos de roble [hasta] lo firme, y sobre ellas se puede fabricar.⁹⁹

⁹⁷ Roberto Meli, *Los conventos mexicanos del siglo XVI* (México: UNAM-Instituto de Ingeniería, 2011), 93.

⁹⁸ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f.60r.

⁹⁹ Andrea Palladio, *Libro primero de la Arquitectura*, 5r-5v.

Parece lógico encontrar esta recomendación en la obra de un arquitecto acostumbrado a construir en los suelos de baja resistencia de la laguna veneciana y sus alrededores. Aunque Carlos Chanfón considera que este sistema de pilotaje es una aportación mexicana,¹⁰⁰ no creo que haya que descartar que estas técnicas de cimentación ya se aplicaban en la península ibérica, aunque no fueran comunes. Lo que me queda claro es que podemos ver una convergencia de conocimientos técnicos, algo que será una constante en lo que resta en este capítulo. Mi interpretación es que las técnicas constructivas de los indígenas eran más fácilmente aceptadas para utilizarse en las obras en las que colaboraban con los constructores españoles cuando a éstos les eran de alguna manera familiares, como podía ser al encontrar una similitud con alguna otra técnica descrita en los tratados de arquitectura de mayor circulación de la época.

Sobre los morillos de madera se desplantarían los cimientos, que eran simples engrosamientos de los muros. Es decir, se formarían zapatas corridas sin escarpio, cuyo ancho podría variar según la calidad del terreno, siendo lo común una proporción de 1.5 veces el ancho del muro pero pudiendo llegar a ser el doble. Para cimentar columnas, la lógica era similar, pero se realizaban zapatas aisladas de planta cuadrada. En cuanto a los materiales utilizados en la cimentación, esta sería fundamentalmente de mampostería aún cuando los muros fuesen de adobe. De acuerdo con Meli, generalmente “la calidad de la mampostería de los cimientos es menor que la de los muros que soportan; sin embargo, se trata siempre de mampostería de piedra pegada con mortero de cal . . . la propiedad de los morteros de cal, de seguir endureciéndose con el tiempo, aun cuando están sumergidos en agua, limita significativamente el deterioro de los cimientos”¹⁰¹; por lo que generalmente las edificaciones del siglo XVI presentan pocos problemas estructurales debido a la calidad de la cimentación. De acuerdo al mismo autor, una excepción a esta consideración se encuentra precisamente en el claustro conventual de Tzintzuntzan, donde se empleó un mortero de mala calidad que ocasionó la degradación de los cimientos de las columnas debido a los cambios de humedad en el suelo.¹⁰²

Muros

Los principales elementos de apoyo de las cubiertas en los dos casos de estudio son muros de carga, lo que era lo más común en la arquitectura de esa época. De acuerdo con Meli, la poca resistencia de

¹⁰⁰ Carlos Chanfón Olmos et al., *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Volumen II: *El periodo virreinal*, tomo I: *El encuentro de dos universos culturales* (México: FCE/UNAM/Facultad de Arquitectura, 1997), 269.

¹⁰¹ Meli, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, 94.

¹⁰² Meli, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, 93.

los muros de mampostería a los empujes laterales que generan las cubiertas abovedadas o las debidas a los sismos llevó a los constructores a engrosar los muros para dar solución a estas limitaciones, lo que generalmente dio lugar a estructuras seguras.¹⁰³ Tanto en Huejotzingo como en Tzintzuntzan los muros fueron construidos con una técnica similar, que consiste en un muro de tres capas, donde las caras exteriores se fabrican con piedra con diversos tipos de cortes a manera de chapa y el núcleo es de tierra o escombros apisonados. En ambos casos parece que esta técnica da continuidad a maneras de construir que vienen desde el periodo prehispánico, como lo señala Motolinía al describir algunas de las estructuras del centro ceremonial de Tenayuca: “por la parte de fuera iba su pared de piedra: lo de dentro henchíanlo de piedra todo, o de barro y adobe; otros de tierra bien tapiada”.¹⁰⁴ Sin embargo nuevamente podemos encontrar descripciones de técnicas similares en los tratados de arquitectura, como veremos más adelante.

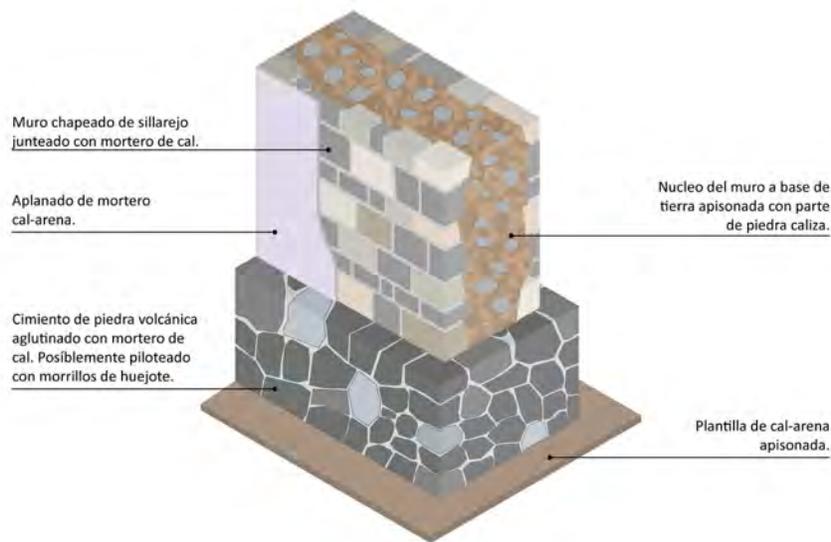


Fig. 16 Interpretación constructiva de los muros del templo de Huejotzingo.

En el caso de Huejotzingo analizaré como ejemplo los muros de la iglesia (Figura 16). Las capas exteriores de piedra se constituyen de sillarejos: piedras labradas de manera un tanto irregular, semejantes en forma a un ladrillo, y que a diferencia del sillar propiamente dicho no atraviesan todo el ancho del muro. Estos sillarejos estaban juntados con mortero de cal-arena, técnica que por la irregularidad de la mampostería sería de calicanto. El núcleo interior estaría relleno de cascajo de

¹⁰³ Meli, 87, 96.

¹⁰⁴ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Capítulo XII. De la forma y manera de los teocallis, y de su muchedumbre, y de uno que había más principal.

pedra caliza y arcilla apisonada. Meli reconoce en este sistema constructivo un ejemplo de la continuidad de una técnica prehispánica en la que “el espacio entre los paramentos de piedra se rellenaba con tierra apisonada y con adobes pegados con lodo, sin usar cal”.¹⁰⁵ En la forma irregular de colocar los sillarejos, Alejandra González Leyva reconoce lo que Palladio denominó “piedras inciertas” o Alberti “aparejo incierto”.¹⁰⁶ Podríamos remontarnos incluso hasta el tratado de Vitruvio, quien fue fuente de inspiración para estos dos autores italianos. En su traducción al castellano, el autor latino dice lo siguiente sobre los muros inciertos:

Los generos de la structura son estos enredado, del qual todos usan agora, y antiguo, al qual llaman incierto. Destos edificios, el mas hermoso es el enredado, y por tanto es el más aparejado para hazer hendeduras, y resquebrajos, porque de todas partes tiene sueltas las hazes y ligaçones. La incierta, assentando unas piedras, ligandolas entre sí sobre otras, no se haze el edificio hermoso, pero es más fuerte que el enredado. Y el un edificio y el otro ha de ser de piedras menudas, porque, hartas las paredes de cal y arena, duran más tiempo.¹⁰⁷

Pero más adelante, Vitruvio describe un tipo de muro descrito ya no por la disposición en que se apareja la mampostería, sino por su conformación en dos capas exteriores y un núcleo de material apisonado:

La otra structura, o pared, es, la que los Griegos llaman emplecton, de la qual tambien usan nuestros rusticos, labrando las frentes de las paredes, dexandose lo demas tosco, y por labrar, assientan las piedras con la cal, y juntan las con argamassa. Mas los nuestros tiniendo cuenta con que la obra se acabe presto, poniendo hiladas de piedras levantadas, y derechas, sirven a las hazeras de la pared, y el medio hinchelo de ripios menudos, quebrados de piedras, y apartados con la materia de la cal, y asi se hazen tres costras en el tal edificio, dos para las hazeras, y otra para en medio llena de ripio.¹⁰⁸

Una vez más puede notarse la convergencia de técnicas constructivas similares. Naturalmente esto no es una prueba de que se hayan seguido al pie de la letra los tratados de Vitrubio, Palladio o Alberti (que además podría resultar anacrónico en el caso de los tratadistas italianos). Siguiendo la línea de lo que mencioné anteriormente, supongo que la presencia de estas técnicas en la tratadística europea permite aceptar que existía cierto conocimiento de ellas de manera generalizada en Europa, aunque no necesariamente fueran las más difundidas. El conocimiento previo por las dos partes de técnicas en apariencia equivalentes seguramente favorecería los acuerdos, pues era más fácil aceptar aquellas técnicas del otro que no parecían ajenas.

¹⁰⁵ Meli, 153.

¹⁰⁶ González Leyva, *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI*, 51.

¹⁰⁷ Urrea, Vitruvio, *Architettura*, 1582, fol. 26v.

¹⁰⁸ Urrea, Vitruvio, *Architettura*, 1582, fol. 28r.

Finalmente, todo el muro estaba aplanado con un mortero de cal-arena que protegería los sillarejos del deterioro debido a factores climáticos. Laura Ledesma reconoce que frecuentemente “los morteros empleados durante el Virreinato fueron los mismos que se usaron en la época prehispánica, compuestos de cal, arena de tezontle rojo o negro y arcilla. Conviene mencionar que en las construcciones mendicantes en estudio no se han descubierto morteros de cal pura. En cambio se han detectado morteros elaborados con cal, arena y arcilla”.¹⁰⁹ Coincide con la definición de Molina de *tezontlalli*: “cierta tierra para mezclar con cal en lugar de arena”,¹¹⁰ así como con el *Códice Florentino* que indica en el texto en náhuatl “its name comes from *teçontli* [porous volcanic rock] and *tlalli* [earth]. This is pulverized *teçontli*. It is made into fragments, broken up, roughened, sticky. It hardens. It is mixed with lime; thus it becomes sticky, thus it becomes adhesive; thus it hardens”.¹¹¹ En este caso también me parece interesante resaltar la parte en español de esa sección, que señala “Ay una tierra bien conozida que se llama *teçontlalli* que es y se usa para mezclar con la cal y hace la muy fuerte. Vendese mucha aquí en mexico para los edificios”,¹¹² lo que indica claramente lo común de este material y la gran demanda que generaba que hubiera un mercado para este producto.

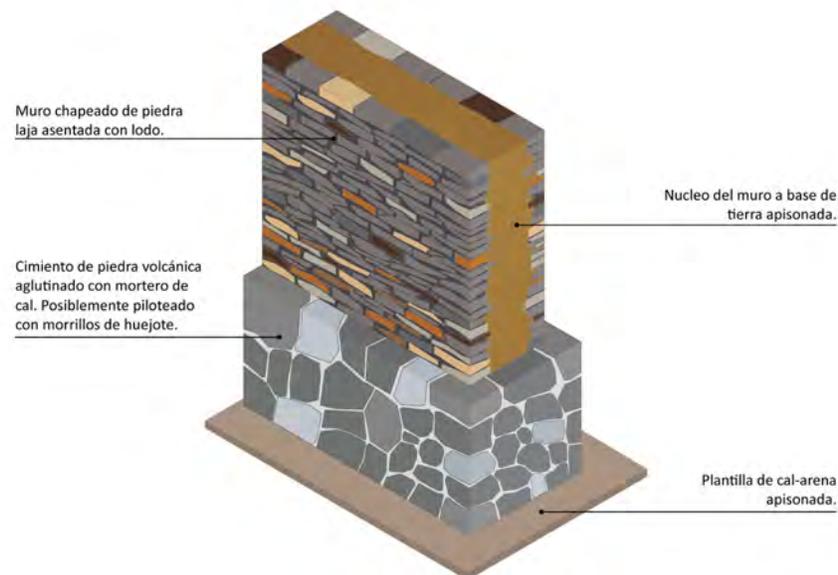


Fig. 17 Interpretación constructiva de los muros del templo de Huejotzingo.

¹⁰⁹ Laura Ledesma Gallegos, “Materiales y sistemas constructivos en dos fundaciones mendicantes de las faldas del Popocatepetl”. *Boletín de Monumentos Históricos*, no. 23 (2011): 9. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/2175>.

¹¹⁰ Ver *tezontlalli*. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f.93r.

¹¹¹ Fray Bernardino de Sahagún et al. *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 11 - Earthly Things*, trads. Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson (Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-Salt Lake City, Utah: University of Utah, 1963), 255.

¹¹² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España, Libro XI*. fo 229v. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

Para Tzintzuntzan, tomé como ejemplo el muro de la barda atrial (figura 17). En este caso se utilizó un sistema constructivo similar al que se puede ver en la zona arqueológica de las Yácatas, que consta también de dos caras exteriores, esta vez de piedra laja asentada con lodo a manera de chapa, y un núcleo a base de tierra apisonada. No me queda claro si parte del material es producto de reúso del centro ceremonial prehispánico, como proponen algunos autores. Aunque esto es posible, en estos casos lo más usual era el aprovechamiento de piedra careada extraída de las construcciones prehispánicas. Al facilitar el trabajo de dar forma al material, esto suponía un verdadero ahorro de tiempo de construcción. En este caso, dado que las lajas no presentan una talla demasiado elaborada, no parece que fuese necesario extraer ese material de los edificios prehispánicos si era posible encontrarlo en un lugar más accesible. Por otro lado, durante los trabajos de restauración realizados en 2008, Ricardo López García pudo documentar otro tipo de sistema constructivo en los muros de la sacristía (figura 18). Se trata nuevamente de un sistema de tres capas, pero esta vez las exteriores se forman por cantera labrada en forma de cuña o pirámide trunca, donde la cara plana queda al exterior del muro. Estas piezas se disponen en hiladas alternadas con piedras talladas en forma y tamaño similar a un ladrillo o sillarejo.¹¹³ Por la disposición de los aparejos que este autor describe, este parece ser un muro verdugado, con la salvedad de que todas las piezas son del mismo tipo de piedra. Para López García esto representa un ejemplo del reuso de material directamente del centro ceremonial prehispánico,¹¹⁴ lo cual tiene más sentido en este caso, al tratarse de piedras labradas. Las piedras provendrían del recubrimiento de cantera de las Yácatas. En ambos casos parece que se aprovechó un conocimiento de los sistemas constructivos y del uso de los materiales que poseían los constructores indígenas, adecuado a las necesidades propias que los nuevos géneros de edificios y los espacios demandaban.

¹¹³ Ricardo López García, “Geometría y trazo constructivo del ex convento de Tzintzuntzan” (tesis de maestría. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013), 107.

¹¹⁴ López García, “Geometría y trazo constructivo del ex convento de Tzintzuntzan”, 115.

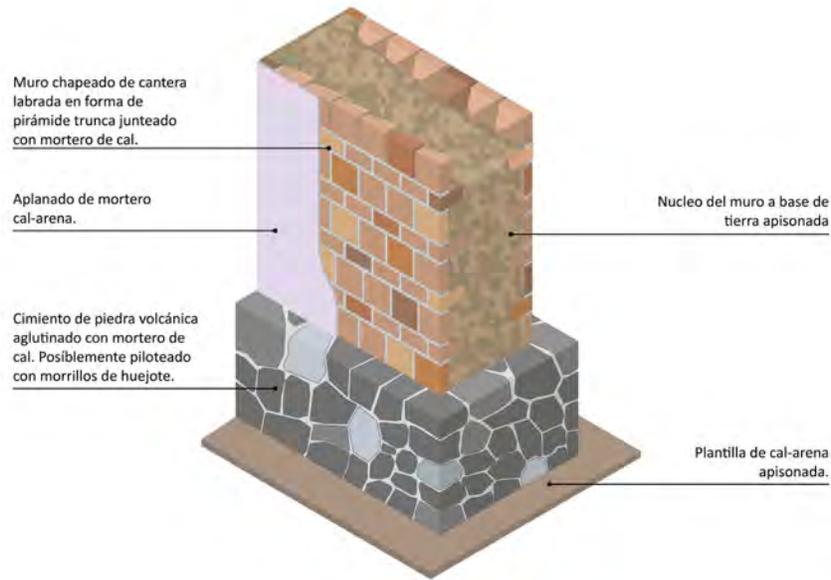


Fig. 18 Muro del convento de Tzintzuntzan chapeado con piezas en forma de pirámide trunca.

Finalmente, llama la atención el empleo del bahareque como muros divisorios de las celdas en el convento de Huejotzingo (Figura 19). No conozco muchos casos del empleo de este material en otras edificaciones de su tipo, por lo que es posible que el caso de Huejotzingo sea excepcional. Su uso parece limitado a la función de muro divisorio entre las celdas, sin ninguna función estructural. Al estar colocados sólo en interiores, quedaron protegidos del deterioro natural de este material cuando está expuesto a la intemperie. Cabría especular si la presencia de estos muros obedece a un cambio en la distribución de los espacios, por lo que este sistema constructivo habría sido aprovechado para crear divisiones sin agregar demasiado peso a la edificación.

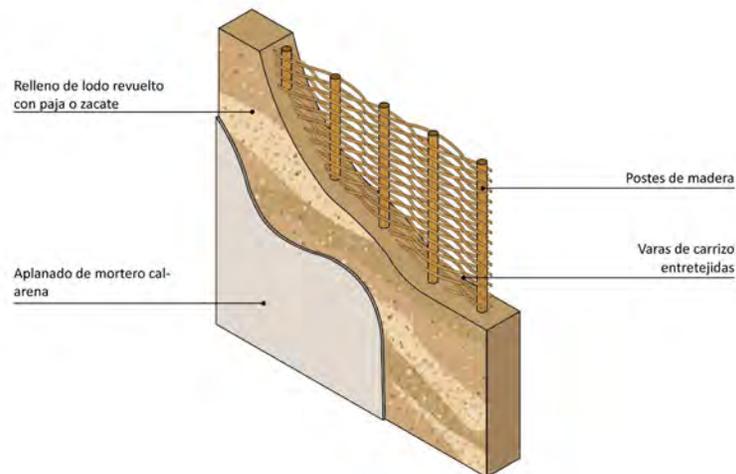


Fig. 19 Muro de bahareque de las celdas del convento de Huejotzingo.

Entrepisos

Tanto en el convento de Huejotzingo como en el de Tzintzuntzan se recurrió a un terrado sobre vigería de madera para resolver los entrepisos y las azoteas (Figura 20). En ambos casos se utilizó la distribución aproximada de “entre viga y viga, viga acostada”. Es decir, el espacio entre dos vigas se aproxima a la magnitud del peralte de las mismas, aunque puede observarse cierta variación en los diferentes espacios. En el claustro de Tzintzuntzan las vigas lucen un relieve a manera de cenefa decorativa. Sobre la vigería, se colocó un entarimado a base de tablones de madera o tejamanil, que recibe el terrado. Finalmente el sistema se completa en ambos casos con un acabado de losetas cerámicas o baldosas de barro cocido. De acuerdo con Chanfón, ésta era la forma más común de resolver los entrepisos tanto en Europa como en América previo a la conquista,¹¹⁵ por lo que podría afirmarse que es un caso similar a los anteriores, en los que convergen conocimientos constructivos afines.

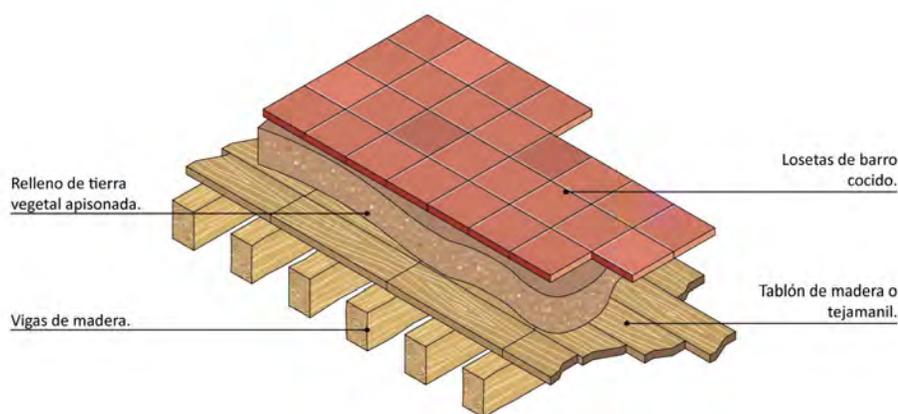


Fig. 20 Sistema de entrepiso de terrado.

Nuevamente podemos recurrir a las fuentes en náhuatl para tener una idea del alcance de los conocimientos constructivos indígenas. En el *Códice Florentino* se menciona un tipo de viga, llamada *Huapalli*, que al parecer podía designar tanto a las vigas portantes como a los tablones, pues en el texto en náhuatl se describe de la siguiente manera: “la tabla o viga *wapalli*. Era gruesa, era delgada, era acanalada, era estriada”;¹¹⁶ mientras que en el texto en castellano se menciona que “las tablas, se

¹¹⁵ Chanfón Olmos et al., *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Volumen II: *El periodo virreinal*, tomo I: *El encuentro de dos universos culturales*, 273.

¹¹⁶ Rodríguez Figueroa y Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales*, tomo II, fo. 13.

llaman oapalli, unas dellas, son delgadas, otras gruesas, unas llanas, otras concavas”.¹¹⁷ Esta aparente amplitud de significado se confirma en el vocabulario de Molina, quien simplemente define *huapalli* como “tabla o viga pequeña”.¹¹⁸ Por otro lado, en cuanto al material con el que se realizaba el terrado, el Códice Florentino es mucho más específico. Se menciona un tipo de tierra, *tlapantlalli*, que literalmente significa tierra para azotea. En el texto en náhuatl se menciona que “con ella se techa la casa. La azotea es de tierra, es la cubierta”.¹¹⁹ Nuevamente me interesa mostrar también el texto en castellano, en el que se dice lo siguiente: “a la tierra con que hazen los tlapancos y tambien la tierra que a caydo de los tlapancos delas cosas terocadas llamanla *Tlapantlalli* que qujere dezir de terrados”.¹²⁰ Me resulta llamativo que Sahagún ya utilice de forma generalizada el término tapanco (tlapanco) de origen náhuatl como un término común en castellano. Además el texto se acompaña con una ilustración que muestra el proceso de colocación de una azotea de terrado (figura 21).



Fig. 21 Colocación de terrado representado en el *Códice Florentino*.
Códice Florentino. Libro 11, fo. 230r

Claustro

Como es lo más común en los conventos de esa época, en Huejotzingo y en Tzintzuntzan el claustro del convento está estructurado con arquerías que limitan un patio. Aún cuando su configuración es distinta, en términos generales se puede afirmar que las arquerías de ambos conventos dan una sensación de esbeltez, más aún si se les compara con las robustas arquerías de otros conjuntos conventuales, como en el caso de Cuauhtinchan o Cuitzeo, por mencionar ejemplos de las mismas regiones. En el caso de Huejotzingo, Alejandra González Leyva interpreta que esto denota que los

¹¹⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Libro XI. fo. 118v. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

¹¹⁸ Ver *vapalli*. Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, f. 154v.

¹¹⁹ Rodríguez Figueroa y Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales*, tomo II, fo. 49.

¹²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Libro XI. fo. 230r. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

canteros de la zona de Puebla tenían un gran nivel de destreza en la talla de estos elementos constructivos,¹²¹ y podríamos extender esa observación a los canteros de la región lacustre en torno a Tzintzuntzan.



Fig. 22 Claustro del convento de Huejotzingo.



Fig. 23 Claustro del convento de Tzintzuntzan.

En el caso de Huejotzingo el claustro se conforma por cinco arcos en cada uno de sus lados (figura 22), apoyados sobre columnas que según González Leyva imitan el género toscano, si bien no lo reproducen con exactitud ni en sus proporciones ni en la relación de esbeltez de las columnas, lo que impide “lograr el clasismo que tal vez buscaron los canteros”.¹²² Los arcos de planta baja son de medio punto, quizás ligeramente rebajados, mientras que en planta alta son claramente arcos escarzanos y con columnas de menor esbeltez. En Tzintzuntzan (figura 23), en cambio, el claustro está flanqueado en cada uno de sus lados por cuatro arcos, apoyados en pilares. En este caso los arcos de planta alta y baja son prácticamente de medio punto, muy ligeramente rebajado. La diferencia es la menor esbeltez de las columnas de la planta alta. También es una constante que se presenta en ambos casos el hecho de que las columnas están conformadas por varias piezas de mampostería aparejadas con mortero de cal, es decir, en ningún caso se trata de piezas monolíticas.

¹²¹ González Leyva, *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI*, 57.

¹²² González Leyva, *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI*, 57.

Cantería



Fig. 24 Detalle de capilla posa.
Puede verse el muro de cantería al fondo.



Fig. 25 Vista de la cubierta en forma de chapitel de la capilla posa desde el interior.

Más allá de las portadas de las iglesias, que describiré en el siguiente capítulo, creo conveniente hablar un poco más sobre el labrado de las piezas que les permitía funcionar estereotómicamente. Sólo hablaré de los elementos que me parece interesante resaltar por su sistema constructivo. En las capillas posas del complejo conventual de Huejotzingo destaca el fino labrado de la cantería. A diferencia de lo que ocurre en los muros de la iglesia, los sillarejos están bien encuadrados y asentados con juntas de mortero muy delgadas. Esto permite como indica Meli, “desarrollar casi íntegramente la resistencia de la piedra”,¹²³ y por consiguiente reducir al mínimo la magnitud de los elementos constructivos. Con la misma precisión se ensamblan las dovelas de los arcos de medio punto de las portadas de las capillas posas. En algunas secciones de los muros posteriores de las capillas posas (figura 24) puede notarse que se usaron sillarejos casi cúbicos, y que las juntas de mortero forman líneas verticales y horizontales, formando una especie de retícula; es decir, prácticamente no tienen cuatrabeo. Dado que encuentra algunas similitudes con otros ejemplos en Calpan y Tochimilco, González Leyva propone que esto podría tratarse de una tradición prehispánica.¹²⁴ Aunque no encontré elementos con los cuáles compararlos, sin duda podría tratarse de un sistema constructivo desarrollado regionalmente por los trabajadores indígenas en esa época. Finalmente hay que mencionar que la cubierta con forma un chapitel de las capillas posas está

¹²³ Meli, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, 96.

¹²⁴ González Leyva, *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI*, 54.

construida con piezas de cantera que no están cortadas a manera de dovelas para trabajar a compresión, sino que se trata más bien de piedras colocadas de manera escalonada a manera de arco adintelado (figura 25). Estructuras de este tipo sí se construyeron en Mesoamérica desde el periodo previo a la llegada de los españoles, a diferencia de las bóvedas propiamente dichas, donde las dovelas sí trabajan a compresión. En Europa las estructuras adinteladas se conocían, pero eran poco frecuentes en el siglo XVI, dada su menor eficiencia estructural. Quizás en las capillas posas estamos ante la presencia de edificaciones en las que los sistemas constructivos indígenas tuvieron una continuidad desde el periodo prehispánico, adaptados a las exigencias que planteaban las nuevas circunstancias sociales.

En Tzintzuntzan el único espacio cubierto con bóveda de fábrica es la capilla abierta de San Francisco, ubicada en el atrio principal. Tiene una planta de cinco lados en forma de medio octágono cubierta por una bóveda con forma de media esfera, articulada sobre nervios de cantera labrada (Figura 26). Resulta interesante que en ambos conjuntos conventuales existan estos pequeños espacios que, como vimos en los capítulos anteriores, probablemente anteceden a la construcción final de las respectivas iglesias, en los que se ensayó un sistema de cubiertas tan diferente al que se utilizó finalmente en las iglesias. Sin duda tiene que ver que se trata de espacios mucho más pequeños, pero también pudieron servir para probar las capacidades de la mano de obra para llevar a cabo obras de este tipo. Cabe señalar que en el caso de Tzintzuntzan la capilla abierta se trató del único espacio cubierto con bóveda hasta que se reemplazó la cubierta de madera de la iglesia de Santa Ana en la década de los cuarenta del siglo pasado. De igual manera, no existe otro espacio cubierto con una bóveda adintelada en Huejotzingo además de las cuatro capillas posas.



Fig. 26 Detalle de bóveda de la capilla abierta de Tzintzuntzan.

Carpintería

Finalmente, aunque más adelante hablaré de las estructuras para generar cubiertas de madera en la iglesia de Tzintzuntzan, creo que vale la pena mencionar brevemente lo que fue una parte importante del trabajo de construcción que dejó pocas evidencias: el trabajo de obra falsa de madera necesaria para lograr todas las partes de la edificación. Laura Ledesma indica la importancia del trabajo de los carpinteros al señalar que “la madera se empleó no sólo como parte de las estructuras; fue básica también en la elaboración de medios y máquinas que facilitaban la transportación, acarreo y colocación de los materiales, por ejemplo, en la manufactura de andamios, escaleras, tarimas y poleas”.¹²⁵ Además, todos los arcos, dinteles de puertas y ventanas, así como las cubiertas de mampostería, debieron de estar cimbradas durante su proceso de construcción. Tal es la importancia de este trabajo que incluso su construcción está descrita en diversos tratados de cantería como los de Alonso de Vandelvira y Gil de Hontañón. La enorme necesidad de estos trabajos previos llevó a un uso desmedido de los recursos forestales, lo que incluso causó preocupación en las autoridades.¹²⁶ Aunque es muy difícil conocer la verdadera magnitud de estas obras, dado que no había ninguna intención de que perdurara, me interesa resaltar cómo su importancia se ve reflejada en las fuentes escritas. Por un lado puede verse en el análisis que expuse en la sección pasada sobre la *Matrícula de Huejotzín* que *tlaxinqui-cuanhxinqui* era el oficio de construcción más abundante. Esto es así en parte porque, como vimos, aunque probablemente existía cierto grado de especialización, todos los trabajadores que trabajan la madera recibían el mismo nombre indistintamente. Pero también la abundancia de carpinteros refleja la gran necesidad de trabajo de carpintería que se requería para todos los procesos de construcción. Por otro lado, en el libro 11 del *Códice Florentino* hay un extenso capítulo en el que se habla de todas las formas en que se podía trabajar la madera y los nombres que recibían.¹²⁷ La madera es con mucho el material más detalladamente descrito y la gran variedad de apelativos para las diferentes piezas que se podían fabricar nos da una idea de lo extendido que estaba su uso en el mundo indígena, y por ende de su importancia en la construcción.

¹²⁵ Ledesma Gallegos, “Materiales y sistemas constructivos en dos fundaciones mendicantes de las faldas del Popocatepetl”, 8.

¹²⁶ Meli, *Los conventos mexicanos del siglo XVI*, 91.

¹²⁷ Rodríguez Figueroa y Valiñas Coalla, *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales, tomo II*, fo. 6- fo. 43.

5.2.1. Las bóvedas de nervaduras de Huejotzingo

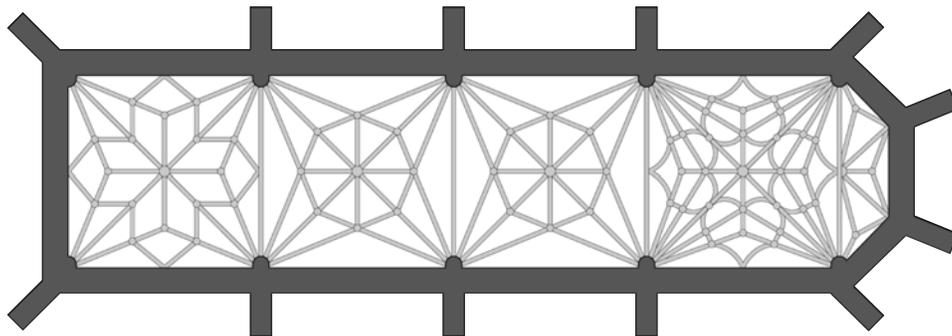


Fig. 27 Planta esquemática del trazo de las bóvedas nervadas de la iglesia de Huejotzingo

Las bóvedas de nervaduras de la iglesia del complejo conventual de Huejotzingo son una de sus características más sobresalientes. De entre todos los complejos conventuales del siglo XVI, sólo existen quince cuyas iglesias están cubiertas totalmente con este tipo de bóvedas. Once de ellos pertenecieron a la orden franciscana y además de que se encuentran muy cerca geográficamente,¹²⁸ muestran una gran semejanza formal entre ellos. Esto me lleva a pensar que en la región se dieron ciertas condiciones que permitieron la propagación de este modelo arquitectónico. Trataré de ofrecer una explicación a ello a partir del estudio detallado de la morfología de la iglesia de Huejotzingo. En primer lugar hay que señalar que en todas estas iglesias se utilizan diferentes tipos de bóvedas nervadas para cada uno de los cuerpos de la iglesia. Lo más usual es que la bóveda que cubre el ábside sea la de mayor refinamiento, y que también exista una diferencia con la que se ubica sobre el coro. Como se puede apreciar en la figura 27, la iglesia de Huejotzingo está dividida en cuatro tramos prácticamente cuadrados. La última sección, que conforma el presbiterio, tiene además un ábside de forma poligonal. El primer tramo, que comprende el coro alto, está cubierto por una bóveda cuadrifoliada de diecisiete claves. Los dos tramos centrales están cubiertos por dos bóvedas de terceletes (o estrelladas) idénticas de nueve claves cada una, con una peculiaridad que detallaré más adelante. El último tramo, que conforma el presbiterio, se cubre con una intrincada bóveda de combados de veintinueve claves, rematada en el ábside por una bóveda sexnada.¹²⁹ Cada una de las

¹²⁸ Los once conventos franciscanos con estas características son los de Cholula, Tula, Tecamachalco, Acatzingo, Puebla, Huaquechula, Tochimilco, Zempoala, Atlixco, Tepeaca y el propio Huejotzingo. Los otros cuatro son dominicos: Oaxtepec en Morelos, Coixtlahuaca, Tlaxiaco y Yanhuítlán en Oaxaca, que sin embargo muestran una mucho menor semejanza formal entre ellos.

¹²⁹ Ver una clasificación de las bóvedas tardogóticas usadas en México en: Luis Cuesta Hernández, “Arquitectos castellanos en Nueva España: ¿tardogótico, protorrenacimiento, manierismo?”, en *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, ed. Begoña Alonso Ruiz (Madrid: Sílex, 2011), 594-597.

bóvedas está apuntalada desde su parte exterior por contrafuertes, llamados generalmente estribos en las fuentes del siglo XVI.

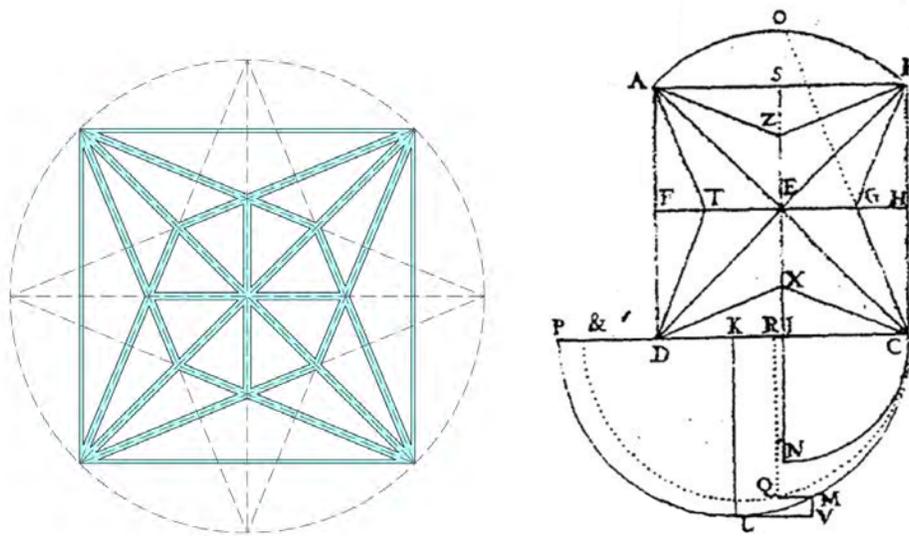


Fig. 28 Comparación de la interpretación del trazo de la bóveda de Huejotzingo (izquierda) con el dibujo del tratado de Vicente Tosca.

Para entender cómo se diseñaron y construyeron las bóvedas de la iglesia de Huejotzingo buscaré primero identificar cómo se realizó el trazó en planta pues, como señala Enrique Rabasa, la planta esquemática de las nervaduras es la guía para el diseño, tanto en las bóvedas de terceletes como en las más complejas.¹³⁰ Posteriormente realizaré una hipótesis sobre los procedimientos que siguieron sus constructores para su ejecución, guiándome en los tratados de cantería. Centraré mi análisis en las dos bóvedas de terceletes que cubren los cuerpos centrales de la iglesia de Huejotzingo, porque este tipo de bóveda es el que más comúnmente fue descrito en los tratados de cantería, y por lo tanto es con el que habrá un mayor marco comparativo. En cuanto al trazo en planta, Natalia García Gómez realizó un estudio similar para las bóvedas de las iglesias de varios de los conjuntos conventuales cubiertos por bóvedas nervadas. Ella identificó que el trazo de la bóveda de Cholula concuerda con el método descrito en el *Tratado de la monea y cortes de cantería* de Vicente Tosca.¹³¹ A primera vista, me pareció que este trazo de los terceletes también se asemeja al de Huejotzingo, por lo que procedí a comprobarlo gráficamente. Siguiendo las indicaciones de Tosca, realicé el trazo en una planta cuadrada, con las proporciones que tiene la iglesia de Huejotzingo (Ver

¹³⁰ Enrique Rabasa, “Estereotomía. Teoría y práctica, justificación y alarde”, *Informes de la Construcción* 65, no. EXTRA-2 (2013): 7, <https://doi.org/10.3989/ic.13.014>.

¹³¹ Natalia García Gómez, “Trazo de las bóvedas de nervaduras mexicanas del siglo XVI”, *Revista de Arquitectura (Bogotá)* 14, no. 1 (2012): 111, <https://revistadearquitectura.ucatolica.edu.co/article/view/731>.

figura 28). El resultado fue que la disposición de las nervaduras trazadas es casi idéntico al existente en la iglesia de Huejotzingo. Esto me hace suponer que este mismo método fue utilizado para el trazo de las bóvedas de dicha iglesia. La particularidad de la bóveda de Huejotzingo es que los terceletes no terminan en el punto en que se cruzan dos de ellos y la ligadura, sino que continúan hasta encontrarse con el arco diagonal, formando un octágono inscrito en los terceletes. Esto significa que la típica bóveda terceletes de cinco claves se convierte en una bóveda un poco más compleja con nueve claves. Esta característica también se logra siguiendo la regla de Tosca, por lo que confirma que se siguió un trazo similar para su diseño.

En cuanto al trazo de los arcos en elevación, García Gómez identificó en la mayoría de las bóvedas nervadas que estudió que los arcos diagonales corresponden a trazos circulares, con centro en la intersección de las diagonales en planta, a la altura de las impostas, lo que también concuerda con el método de Tosca; no así el trazo de los terceletes, que de acuerdo a esa autora se asemejan más al tratado de Vandelvira.¹³² Para el caso de Huejotzingo las diagonales también parecen seguir el trazo de Tosca, conformando arcos de medio punto, como se puede apreciar en la figura 29.

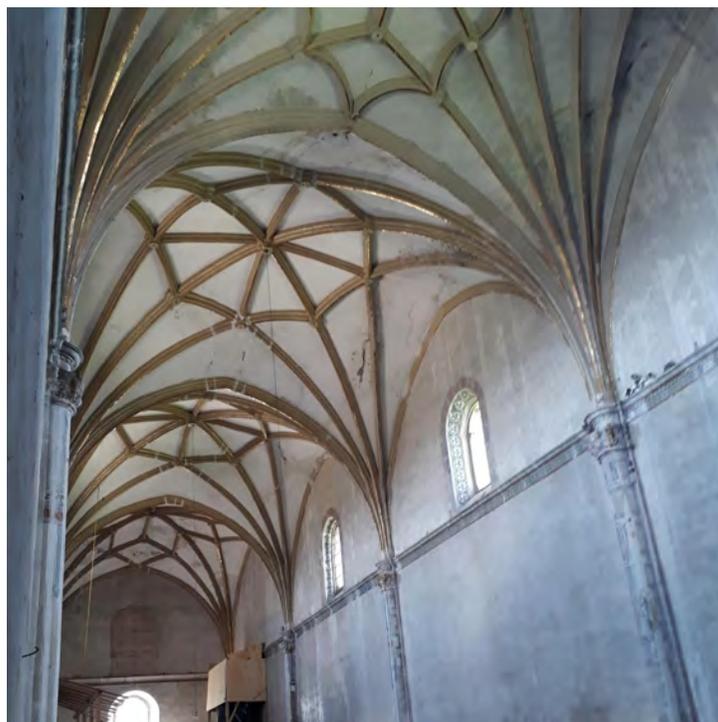


Fig. 29 Vista general de las bóvedas de Huejotzingo.

¹³² García Gómez, “Trazo de las bóvedas de nervaduras mexicanas del siglo XVI”, 111-112.

Palacios Gonzalo y Martín Talaverano han estudiado los procesos de estandarización en la fabricación de las bóvedas de arista a finales del siglo XV y principios del siglo XVI en la península ibérica. Sobre todo, son de sumo interés para mi investigación las estrategias que permiten que todos los arcos empleados tengan la misma curvatura. Todo parte en primer lugar de que las diagonales sean arcos de medio punto, entonces los terceletes pueden tener la misma curvatura si se inclinan hasta alcanzar las alturas de las claves secundarias. Los perpiaños y formeros también pueden conformarse con la misma curvatura, siempre que estos sean arcos ojivales.¹³³ Esta descripción coincide con lo que podemos ver en las bóvedas de Huejotzingo. Como he mencionado, las diagonales son arcos de medio punto, y puede también apreciarse en la figura 29 que los arcos formeros y perpiaños son arcos ojivales.

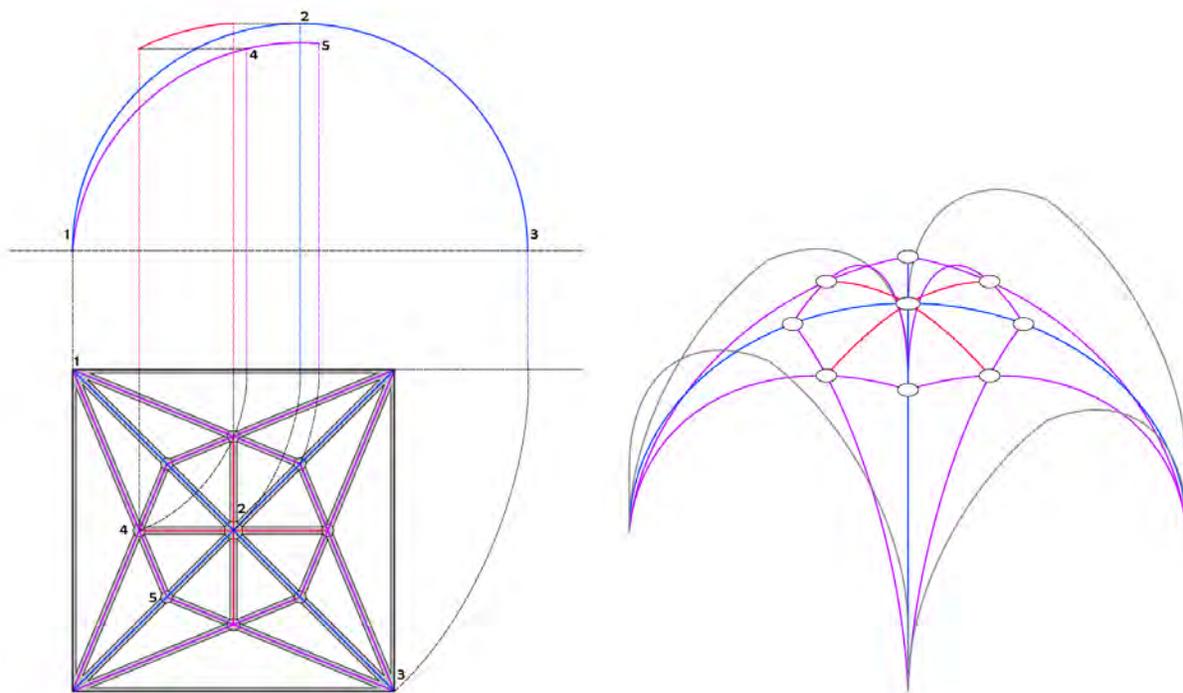


Fig. 30 Trazo de las montañas supuestas de las bóvedas de Huejotzingo.

Es difícil determinar la disposición en elevación de los terceletes, pues para ello habría sido necesario un levantamiento muy preciso. Como un método alternativo para tratar de deducirlo, realicé el trazo de las montañas siguiendo estos criterios (figura 30). Partiendo de la planta que expliqué en el diagrama anterior, probé la opción de trazar todos los arcos con la misma curvatura. Siguiendo el método de inclinar los terceletes, se llega al diseño de una bóveda muy similar a la de la

¹³³ José Carlos Palacios Gonzalo y Rafael Martín Talaverano, “Complejidad y estandarización en las bóvedas tardogóticas”, *Anales de Historia del Arte* 22, no. especial (2012): 377, https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2012.39095.

iglesia de Huejotzingo. Finalmente, puede verse el resultado en el estudio en modelo 3d, que es notablemente similar a la bóveda existente (figura 31). Esto me lleva a plantear la hipótesis de que se siguió un procedimiento similar para el trazo de las bóvedas de la iglesia de Huejotzingo. Como puede observarse, al tener las ligaduras (o rampantes) la misma curvatura que las diagonales, se genera una bóveda que tiende a la esfericidad, un diseño que Luis Cuesta llama de bóveda cupuliforme.¹³⁴

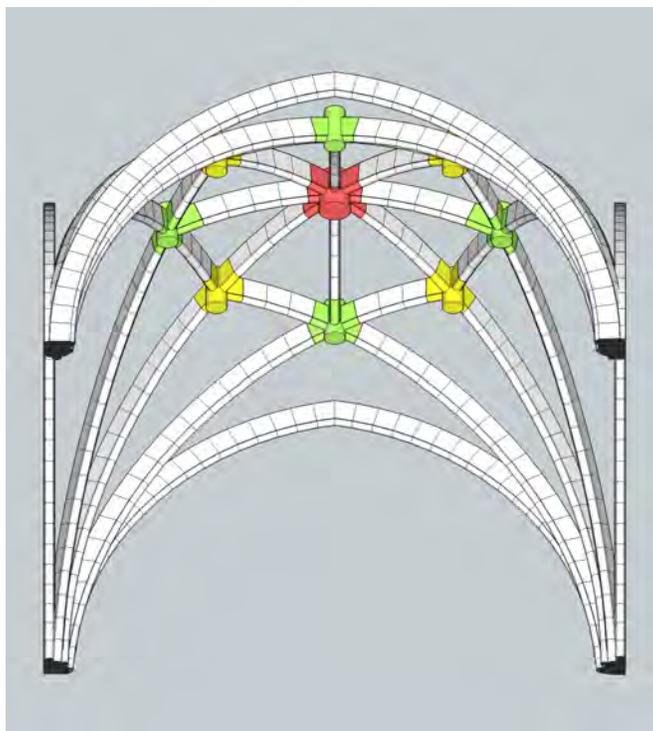


Fig. 31 Estudio en 3d de la bóveda trazada.
Las tres claves distintas se resaltaron en diferentes colores.

Ahora hay que profundizar en el efecto que un diseño de este tipo tiene en el proceso constructivo, de acuerdo con los objetivos que se persiguen en esta investigación. El diseño de una bóveda tal como se ha descrito permite que, aunque su diseño geométrico sea verdaderamente sofisticado, el trazo se facilite y la construcción se simplifique, pues si todos los arcos tienen la misma curvatura, las dovelas que conforman todos ellos serán iguales. Esto facilita inmensamente el trabajo de los canteros, pues tendrán que tallar un solo modelo de dovela, la cual podrá utilizarse en todos los arcos que formarán las nervaduras. Palacios Gonzalo y Martín Talaverano enuncian dos ventajas más que resultan en este procedimiento: en cuanto a la organización de la obra se reducen

¹³⁴ Luis Cuesta Hernández, “Arquitectos castellanos en Nueva España”, en *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, ed. Begoña Alonso Ruiz (Madrid: Sílex, 2011), 597.

las necesidades de numeración y clasificación de las dovelas, y en cuanto a la ejecución se simplifican la transmisión de las instrucciones de los maestros a los canteros.¹³⁵ Si, como propongo, la geometría que presentan las bóvedas de Huejotzingo se realizó con este tipo de procedimiento constructivo, esto simplificaría enormemente el trabajo, algo muy necesario en un ambiente multilingüístico como el que existía en el Huejotzingo de mediados del siglo XVI.

Solo falta abordar dos temas interrelacionados: la función de las nervaduras y cómo se realizó la plementería. El primer punto ha sido ampliamente debatido: el consenso indica que las nervaduras no tenían una función de carga. Esto ha sido demostrado luego de los trágicos sucesos ocurridos tras el sismo de 2017 en el complejo conventual de Huaquechula, donde vemos que secciones de la bóveda se mantuvieron en su sitio, mientras que las nervaduras debajo de ellos se desprendieron (figura 32). Esto nos deja con la disyuntiva de si las nervaduras tendrían una función solamente estética, y de si esta aparente limitación a un plano decorativo se debía a la impericia de los constructores, incapaces de aprovechar las ventajas de este sistema constructivo al máximo. Este problema también ha llamado la atención de los investigadores de este tipo de estructuras en la península ibérica. Arturo Zaragoza Catalán hizo un recuento de la información obtenida luego de que algunas de las bóvedas de las iglesias de Barcelona fueran dañadas durante la guerra civil española, notando algo similar a lo que vemos en Huaquechula: “aunque habían desaparecido los nervios (y en algún caso la plementería) el grueso de las bóvedas permanecía en su lugar”.¹³⁶ Citando a Leopoldo Torres Balbás, este mismo autor propone que “en el estado actual de muchas bóvedas de ojivas, la verdadera bóveda la constituye la plementería; los arcos ojivos son independientes de ella, pudiendo desaparecer sin que se altere la estabilidad de la bóveda”.¹³⁷ Esto permite darnos cuenta de que las bóvedas construidas en México no necesariamente trabajan de una forma radicalmente diferente a las españolas. Esto deja sin embargo abierta la duda sobre la función de las nervaduras. Respecto a este tema, Heyman propone lo siguiente:

The rib, then, serves a structural purpose as a very necessary, but perhaps not finally essential, reinforcement for the groins; it enables vaulting compartments to be laid out more easily; it enables some constructional formwork to be dispensed with; and it covers ill-matching joints at the groins. As a bonus, the rib has been thought to be satisfying aesthetically, and all of these functions may be thought of as the ‘function’ of the rib.¹³⁸

¹³⁵ Palacios Gonzalo y Martín Talaverano, “Complejidad y estandarización en las bóvedas tardogóticas”, 387.

¹³⁶ Arturo Zaragoza Catalán, “A propósito de las bóvedas de crucería”, *Anales de Historia del Arte*, no. extra (2009): 101, <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/38390101>.

¹³⁷ Zaragoza Catalán, “A propósito de las bóvedas de crucería”, 102.

¹³⁸ Jacques Heyman, *The Stone Skeleton. Structural Engineering of Masonry Architecture* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1995), 54.



Fig. 32 Daños a la bóveda de la iglesia de Huaquechula tras el sismo de 2017.

Es decir, la función de los nervios no era esencialmente estructural, pero sí facilitaría el proceso de construcción al funcionar como obra auxiliar, una especie de cimbra sobre la que se construirán los plementos. Además simplificaban el trazo de las nervaduras, pues sirven como ejes tridimensionales que darán forma a la bóveda, todo esto sin menoscabo de su efecto estético y de que permiten cubrir las imperfecciones que pueda tener la mampostería de los plementos. Con base en todo ello propongo que, aunque no tuvieran una estricta función estructural, las nervaduras de las bóvedas de Huejotzingo no se construyeron por una cuestión solamente decorativa. Además de ello, tenían un papel importante durante la construcción, pues permitían simplificar los procesos de obra. Esto significa que la construcción de estas bóvedas sigue los procedimientos comunes en las construcciones similares construidas a mediados del siglo XVI en la península ibérica.

Finalmente, en cuanto a la plementería, nuevamente algunas de las afectaciones que dejó el sismo de 2017 permiten observar algunos detalles de su construcción. Entre algunas de las grietas que se formaron en las bóvedas de Huejotzingo, que ocasionaron el desprendimiento parcial de los aplanados, puede reconocerse el aparejo de los ladrillos que conforman los plementos (Figura 33). Antes que nada hay que señalar que construir la plementería con ladrillo es un procedimiento constructivo que coincide con las recomendaciones de Tosca, quien afirma que “todos estos [arcos] son de piedra, y sirven para mantener todo lo restante de la bóveda, que se hace de ladrillo, u otra

materia menos fuerte”.¹³⁹ La ventaja de utilizar ladrillos en la construcción de la plementería es que, a diferencia de lo que ocurre cuando se fabrican con cantería, no se necesita tallar previamente con precisión un elemento previamente definido. Por el contrario, como indica Palacios Gonzalo, al ser el ladrillo una pieza relativamente pequeña respecto a la superficie abovedada “permite que pueda considerarse como un elemento indiferenciado y, como consecuencia de lo cual, todos los ladrillos podrán ser iguales; la simple yuxtaposición de unos sobre otros, unidos mediante un mortero, permitirá acometer la construcción de cualquier superficie geométrica”.¹⁴⁰ A su vez, según Zaragoza Catalán, las bóvedas de ladrillo nacieron como una solución más rápida y económica de resolver la plementería de las bóvedas nervadas.¹⁴¹ Como finalmente el intradós de la bóveda se revestiría con mortero, no importaba que la disposición de los aparejos de los ladrillos fuera irregular: las hiladas podían ser desiguales porque serían posteriormente recubiertas. También es posible suponer que, de manera similar a lo que quedó expuesto tras el desplome de las bóvedas de Huaquechula, las bóvedas de Huejotzingo se hayan aligerado con vasijas de cerámica, particularmente en los riñones, donde su espesor era mayor, un procedimiento también común en sus contrapartes ibéricas.

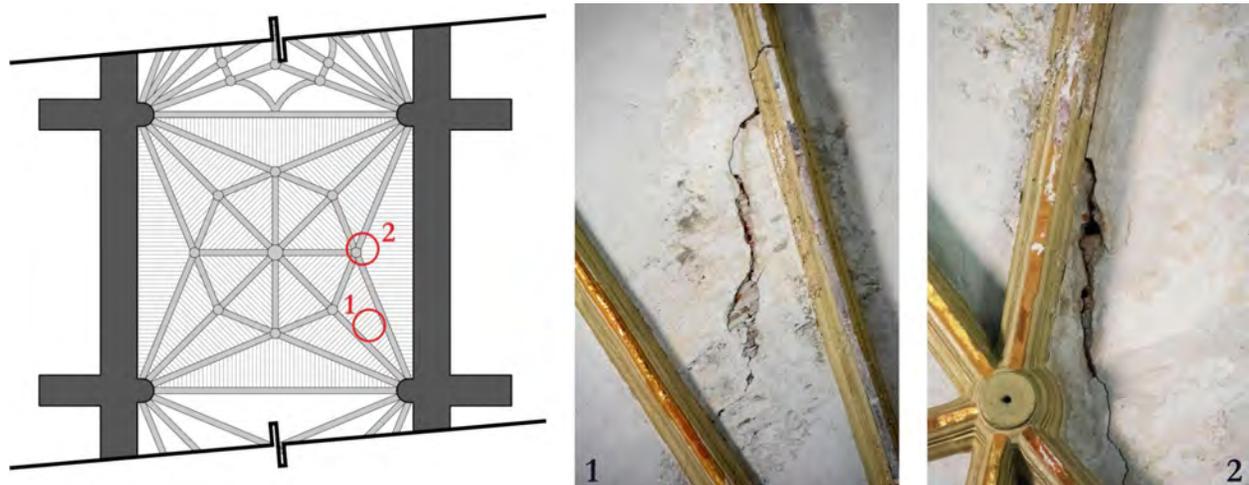


Fig. 33 Interpretación del trazado de la plementería de las bóvedas de Huejotzingo.

Un problema evidente al utilizar tratados de cantería para estudiar las construcciones novohispanas es el aparente anacronismo que implica estudiar edificaciones con documentos publicados muchos años después. En ese sentido es importante aclarar que los tratados de cantería

¹³⁹ Tomás Vicente Tosca, *Tratado de la montea y cortes de cantería*, fo 226. Consultado el 1 de diciembre de 2022. https://www.sedhc.es/biblioteca/tratado.php?ID_publicD=24

¹⁴⁰ José Carlos Palacios Gonzalo, “La estereotomía como fundamento constructivo”, *Revista Informes de la Construcción* 39, no. 389 (1987): 75, <https://oa.upm.es/30737/1/palacios.pdf>.

¹⁴¹ Zaragoza Catalán, “A propósito de las bóvedas de crucería”, 110.

en particular eran documentos en los que su autor recogían tradiciones constructivas que tenían siglos perfeccionándose, y que usualmente se transmitían de manera oral por medio de la práctica entre aprendiz y maestro. Según Bonet Correa, los tratados recogen una tradición cuyo origen se remonta a la cantería medieval, pues se trata de “manuales de uso interno entre especialistas [que] se conservaban manuscritos pues no estaban destinados a ser impresos y divulgados”.¹⁴² Incluso la copia de estos documentos solía formar parte de las pruebas que implicaban obtener el grado de maestro. Este tipo de documentos se conservaban con gran celo, pues contenían los secretos que guardaban los profesionales agremiados, lo que es una de las razones de que se hayan conservado tan pocos. Santiago Huerta hace notar que no existe ningún manuscrito ilustrado del periodo medieval, pues este tipo de documentos comenzó a divulgarse hasta “hasta el gótico tardío, cuando el cambio cultural y, finalmente, la aparición de la imprenta hizo imposible seguir manteniendo el secreto”.¹⁴³ En todo caso, el hecho de que veamos un trazo de bóvedas que sigue las mismas pautas que el del tratado del padre Tosca, publicado en Valencia entre 1707 y 1715,¹⁴⁴ implica que el autor recopiló un proceso constructivo que seguramente era utilizado desde siglos atrás. El propio Tosca reconoce tácitamente el carácter recopilatorio de su trabajo al atribuirle a las bóvedas que describe un origen en la obra de arquitectos anteriores a él: “Reconociendo los Arquitectos, que las bovedas hechas enteramente de fillares, tienen peso excesivo; y si se fabrican de solo ladrillo, no tienen tanta seguridad, y firmeza, discurrieron fabricar en ellas unos arcos de piedra”.¹⁴⁵ Como hemos visto, algunos de los procesos constructivos explicados en el tratado de Tosca, como el uso de plementería de ladrillo con nervaduras de mampostería, eran de uso común en la península ibérica desde principios del siglo XVI. Aún así el tratadista sigue proclamando su conveniencia y explicando su uso, lo que prueba el carácter en parte recopilatorio de su tratado.

La principal conclusión a la que podemos llegar respecto a la construcción de las bóvedas de Huejotzingo es que se hizo un amplio uso de una serie de estrategias, que ya se conocían en la península ibérica, para facilitar su ejecución. La sofisticación de su trazo no era sólo un elemento decorativo o de ostentación; por el contrario, permitía ahorrar una gran cantidad de recursos en diversos procesos de la construcción. Por un lado, era mucho menor la cantidad de obra muerta

¹⁴² Antonio Bonet Correa, “Los tratados de cortes de piedra españoles en los siglos XVI, XVII y XVIII”, *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, no. 69 (1989): 35, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/los-tratados-de-cortes-de-piedra-espaoles-en-los-siglos-xvi-xvii-y-xviii-0/>.

¹⁴³ Santiago Huerta, *Arcos, bóvedas y cúpulas* (Madrid: Instituto Juan de Herrera-Escuela Técnica Superior de Arquitectura, 2004), 141.

¹⁴⁴ Huerta, *Arcos, bóvedas y cúpulas*, 288.

¹⁴⁵ Tomás Vicente Tosca, *Tratado de la monea y cortes de cantería*, fo 226.

requerida, comparada con otros tipos de cubierta que se usaron en otras iglesias contemporáneas, como una bóveda de cañón. A su vez, la estandarización de las dovelas permitía facilitar la transmisión de las instrucciones del maestro cantero a los trabajadores que las ejecutarían, probablemente los *texinqui* —una tarea que, como ya hemos visto, requería de la intervención de un traductor al náhuatl. Además, el trabajar con una sola pieza se ajustaría de mejor manera a la rotación de las cuadrillas típica de la organización del *coatequitl*. Es decir, la construcción de las bóvedas de arista con los procedimientos descritos permitió aprovechar de una manera muy eficiente la mano de obra disponible en ese momento, además de hacer un uso racional de los recursos materiales a disposición. Lo mismo puede decirse sobre la decisión de realizar las plementerías con ladrillo: se aprovechó una tecnología que ya se había extendido en España que permitía un considerable ahorro de recursos económicos.¹⁴⁶ En este sentido resulta a simple vista paradójico que la intervención de un maestro de cantería, quien evidentemente dominaba las técnicas más avanzadas para la construcción de estructuras de este tipo en la península ibérica, resultó clave en la tarea de facilitar la transmisión del conocimiento a los constructores de Huejotzingo. Esto también desafía la idea de que la falta de una mano de obra calificada impedía realizar las obras con la misma complejidad que en la península ibérica, pues como hemos visto, se trata de construcciones bastante similares a las que se han estudiado en España. Es notable que éstas sean las únicas bóvedas complejas construidas en el conjunto conventual, pues como se ha mencionado, los entresijos del convento fueron construidos con terrado, e incluso las capillas posas están cubiertas con bóvedas formadas por falsos arcos adintelados. Éste es también el más amplio espacio cubierto en el conjunto conventual. Esto me hace pensar que, a pesar de que habían adquirido conocimientos durante su participación en las obras de la ciudad de Puebla, los constructores indígenas preferían recurrir a la ayuda de un maestro cantero ampliamente calificado para realizar las obras de mayor envergadura.

¹⁴⁶ Así lo notó también José Luis Cuesta. Ver “Arquitectos castellanos en Nueva España”, 593.

5.2.2. La armadura de par y nudillo de Tzintzuntzan



Fig. 34 Interior de la iglesia de Tzintzuntzan antes de la pérdida de sus cubiertas de madera.

Para cubrir la nave de la iglesia de Tzintzuntzan se siguió en el siglo XVI una estrategia muy diferente a la de Huejotzingo. Aunque hoy está cubierta con una serie de bóvedas y una cúpula de mampostería, estuvo cubierta por un sistema de armadura de madera (figura 34) hasta que un incendio la destruyó en 1944. Una tragedia similar acabó con el techo historiado de Nurio el 7 de abril de 2021, durante el transcurso de esta investigación. Sin embargo la capilla de la Concepción, o Huatapera de la misma localidad, que también cuenta con un cielo raso historiado, permaneció intacta. Esta pérdida pone de manifiesto la necesidad de un constante mantenimiento y de cuidados particulares que requieren las cubiertas de madera, lo que sin duda fue un factor para que luego del incendio de 1944 en Tzintzuntzan no se decidiera reconstruir, y fuera reemplazada por la cubierta de

mampostería actual. Dada la importancia que tiene para mi investigación la transmisión de conocimientos constructivos para cubrir espacios tan amplios (esa tecnología no existía en Mesoamérica previo a la llegada de los europeos), voy a realizar un análisis de esta cubierta a través del estudio de casos similares en la región del lago de Pátzcuaro. En primer lugar es importante plantear el problema terminológico, pues es un error común referirse a las cubiertas michoacanas como artesonados y alfarjes. Este problema ya había sido señalado por Luis Alberto Torres Garibay,¹⁴⁷ e incluso Javier Mingo García señala que es frecuente su uso incorrecto para designar de forma genérica a cualquier techumbre de madera sin importar su forma o disposición.¹⁴⁸ En sentido estricto, un artesonado es “una variante concreta del forjado de madera o alfarje, en el que los espacios del entrevigado se cubren con artesones, que son conjuntos de tablas con forma de artesa invertida”.¹⁴⁹ En un sentido más amplio, cada uno de los elementos que cubren estos espacios del entrevigado puede tener también forma poligonal, alejándose de la artesa cuadrada o rectangular más básica. Por otro lado, el alfarje es “una techumbre plana de madera, compuesta principalmente por piezas longitudinales que al disponerse correctamente cubren un espacio, pudiendo formar el suelo de una planta superior”.¹⁵⁰ De acuerdo a estas definiciones, es evidente que ninguno de estos dos términos puede aplicarse a este caso de estudio. Prefiero referirme a este tipo de cubiertas como cielos rasos, haciendo notar que su función es proteger desde el interior el sistema estructural de la cubierta, con un fin sobre todo decorativo. Me parece también adecuada la postura de Torres Garibay de nombrarlos de acuerdo a su forma: en el caso de Tzintzuntzan parece que hubo una cubierta con forma trapezoidal y una con forma de artesa invertida, pero también son comunes en la región los ejemplos con forma de bóveda de cañón.¹⁵¹ Finalmente creo que también se puede referir a ellas la manera en la que están construidas acabadas desde su parte interna. En Tzintzuntzan se utilizó un sistema de tablado, aunque también existen ejemplos construidos a base de cerchones formando bóvedas de madera.

¹⁴⁷ Luis Alberto Torres Garibay, “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia” (tesis de doctorado, UNAM, 1999), 122.

¹⁴⁸ Javier Mingo García, “Qué es un artesonado”, *Albanécar: bitácora sobre la carpintería de lo blanco*, 23 septiembre 2014, <https://www.albanecar.es/que-es-un-artesonado>.

¹⁴⁹ Mingo García, “Qué es un artesonado”.

¹⁵⁰ Mingo García, “Qué es un artesonado”.

¹⁵¹ Torres Garibay, “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia”, 123.

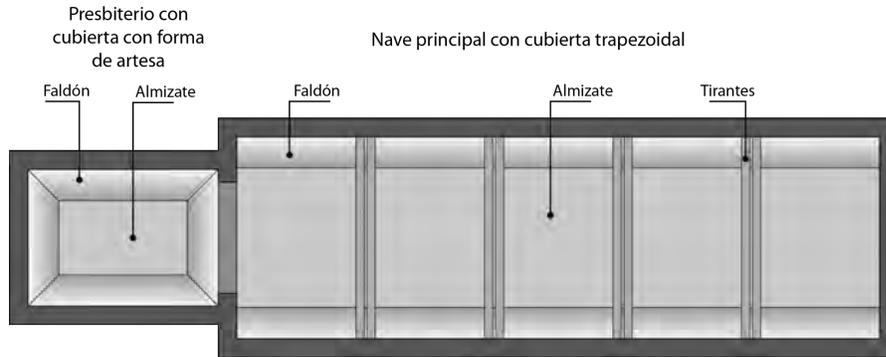


Fig. 35 Planta esquemática de las cubiertas de la iglesia de Tzintzuntzan

Lo primero que hay que señalar sobre los espacios cubiertos con cielos rasos de Tzintzuntzan es que la nave principal de la iglesia está separada del presbiterio por un arco triunfal, lo que también genera una transición entre ambos espacios, que son de diferente ancho. Esta disposición invita a pensar que ambos espacios estaban cubiertos con dos estructuras diferentes (ver figura 35). Al analizar nuevamente la fotografía del interior de la iglesia previo a la pérdida de las cubiertas de madera con la que comienza esta sección, puede conjeturarse que la nave principal tenía una cubierta trapezoidal con faldones sólo en los muros laterales, mientras que el presbiterio tenía una cubierta con forma de artesa invertida, con faldones en los cuatro muros perimetrales. Esta disposición puede encontrarse en otras iglesias michoacanas, como es el caso de Angahuan, que presenta también un presbiterio de menor ancho que la nave y cubierto con otro tipo de cubierta (figura 36). Por otro lado, la disposición de la cubierta de la nave principal es muy similar a la de Tupátaro (figura 37).



Fig. 36 Cubiertas de la iglesia de Angahuan



Fig. 37 Cubiertas de la iglesia de Tupátaro

A través del estudio de esos dos casos análogos, complementado con la información que aportan las fotografías previas al incendio de la cubierta, puedo proponer la siguiente hipótesis constructiva para la iglesia de Tzintzuntzan. Considero que lo más probable es que la estructura estuviera formada por la armadura de par y nudillo. Según Torres Garibay existen dos sistemas estructurales dominantes en la región lacustre de Michoacán: un sistema de caballete y largueros, que era el más común, y el de pares y nudillos.¹⁵² Aunque desde el exterior ambos sistemas dan como resultado cubiertas muy semejantes, estructuralmente tienen un funcionamiento diametralmente opuesto. En el primer tipo los caballetes (que son las piezas que se ubican en la parte superior de la armadura, donde doblan las vertientes, y por lo tanto equivalentes a las hileras) son elementos de carga, que por lo tanto deben apoyarse directamente sobre la cúspide de los muros testeros y necesitan una mayor sección. Los largueros se apoyan sobre el caballete y sobre otra pieza de madera soportada directamente por los muros laterales llamada arrastre. En el segundo tipo de armadura, en cambio, toda la carga se soporta por los pares y los nudillos cuyo ensamble formando un triángulo le da una mayor eficiencia estructural. La hilera en este caso no es un elemento estructural, e incluso se puede prescindir del mismo.¹⁵³ Por ello creo, que dadas las dimensiones de la iglesia de Tzintzuntzan, que demandarían un caballete de muy grandes dimensiones, es más probable que se hubiera utilizado el más eficiente sistema de par y nudillo. Además, como puede verse en la figura 38, parece ser que el muro testero estaba cubierto también por una cubierta inclinada, lo que no da cabida al elemento del caballete. Aunque no se aprecian en la fotografía, este sistema constructivo demandaría también contar con tres o cuatro tirantes, que sí son visibles en el ejemplo de Tupátaro. Como veremos más adelante, estos podrían estar ocultos sobre el cielo raso.

¹⁵² Torres Garibay, “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia”, 105.

¹⁵³ Luis Alberto Torres Garibay hace una minuciosa comparación de ambos sistemas. Ver, “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia”, 77-78 y 99-100.



Fig. 38 Fachada de la iglesia de Tzintzuntzan antes del incendio que consumió la cubierta de madera. Pueden apreciarse el perfil de las tejas en la parte superior, lo que sugiere un techo inclinado.

De cualquier modo, ambos sistemas habrían tenido una solución muy similar en cuanto a su recubrimiento. En la parte exterior, la iglesia habría estado protegida por un entablado soportado por la armadura, sobre el que se colocaría un tablazón: una cubierta de duelas o tablas de madera, que soportaría una capa de barro y paja para finalmente proteger toda la estructura con tejas.¹⁵⁴ La armadura quedaría oculta en su parte interior por el cielo raso trapezoidal, hecho de tablado de duelas de madera. Por lo que puede verse en las fotografías, se trataba de un entablado que generaba dos faldones laterales y un almizate. Este elemento se estructura con base en arcos portantes trapezoidales que se apoyan directamente en los muros, en un escalonamiento construido con ese propósito, usualmente sobre una pieza de arrastre moldurado.¹⁵⁵ Por tanto, no es un elemento estructural, de hecho no está ligado estructuralmente con la armadura, sino que tiene sus propios elementos portantes y su única función es decorativa. Aunque usualmente una cubierta con esta forma iría ensamblada directamente en el paño inferior de los nudillos, en este caso parece que se colocó debajo de los tirantes, por lo que quedaba oculta toda la estructura de madera, una solución de la que aún se conservan algunos ejemplos según Torres Garibay.¹⁵⁶ Este cielo raso representa una diferencia importante con sus homólogos ibéricos, donde era más común que el interior de la iglesia

¹⁵⁴ Javier de Mingo García, “La construcción de una armadura, I”, *Albanécar: bitácora sobre la carpintería de lo blanco*, 16 mayo 2014, <https://www.albanecar.es/la-construccion-de-una-armadura>.

¹⁵⁵ Torres Garibay, “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia”, 123.

¹⁵⁶ Torres Garibay, 121.

estuviera decorado con un trabajo de lacería, con el que sin embargo compartía una función que era más formal o decorativa que estructural. La interpretación de este sistema constructivo puede verse en la figura 39.

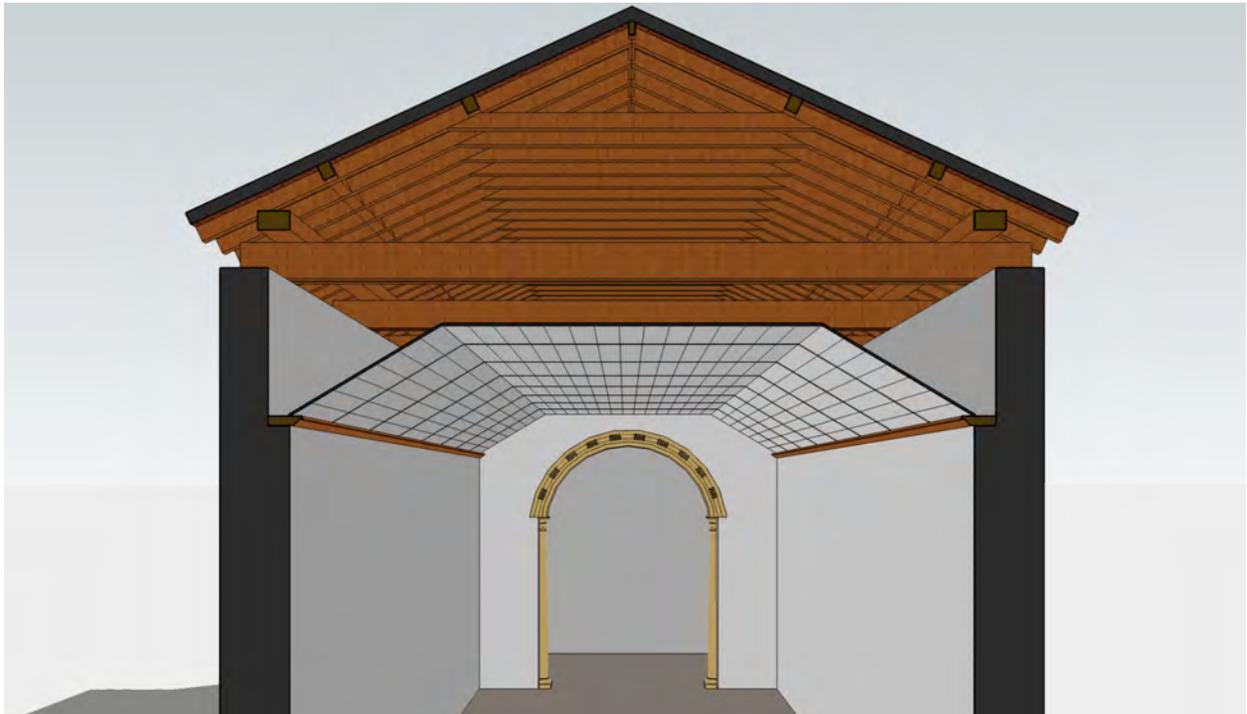


Fig. 39 Interpretación en corte transversal de la posible armadura de par y nudillo y cielo raso de tablado de la iglesia de Tzintzuntzan.

Cabe señalar que este sistema constructivo es el dominante en la zona de la meseta purépecha, donde aún existen la mayoría de los ejemplos de armaduras de madera y cielos rasos historiados. A los ya mencionados Angahuan y al perdido Nurio, se pueden agregar los de Cocucho, la huatapera de Zacán, Huiramangaro, entre los más espectaculares ejemplos. En la zona de la ribera del lago de Pátzcuaro, este tipo de cubiertas no son las más comunes. El de Tupátaro es uno de los más notables ejemplos de cielos rasos historiados en la zona lacustre, mientras que otros ejemplos son el de Tiripetío y el de la iglesia de la Soledad de Tzintzuntzan, aunque estos son cielos rasos con forma de bóveda de cañón y se construyeron probablemente en el siglo XVII. Una solución constructiva común entre las edificaciones franciscanas de esta región es la de alfarje de un solo orden de vigas, donde no se incorpora un cielo raso. Son los casos de Erongarícuaro, Tziróndaro o Purenchécuaro. Un caso especial es el de la Basílica de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro, que presenta una bóveda de cañón de madera formada con arcos laminares, que sí está integrada en la

armadura de madera.¹⁵⁷ Su recubrimiento con una tela estucada logra simular con suficiente efectividad una bóveda de fábrica.



Fig. 40 Cielo raso de Huiramangaro. Se ha descubierto pintura policroma bajo capas de pintura blanca.

Como puede verse, de manera semejante a como describí para el caso de Huejotzingo, parece ser que la técnica constructiva de armaduras de madera estaba bastante extendida por Michoacán a finales del siglo XVI. Las variaciones más relevantes se dan en la manera de resolver la cubierta interior, que podía ser con alfarje o cielo raso, y en este caso podía ser poligonal o de bóveda de cañón. En los ejemplos en que se recurre a los cielos rasos, los más llamativos son los historiados, decorados con pintura policroma que representa diversos pasajes bíblicos. El de Tupátaro, que es el que he encontrado más afín al de Tzintzuntzan, tiene un decorado con pintura policroma. Como indica Torres Garibay, en estos cielos rasos comúnmente “se plasmaron relaciones iconográficas que forman parte de la iconología litúrgica de las diversas advocaciones de cada iglesia”.¹⁵⁸ En cambio, en la fotografía con que se inició esta sección (figura 34) puede apreciarse que el que existía en Tzintzuntzan en ese momento estaba pintado de blanco. Sin embargo, durante recientes trabajos de restauración en la iglesia de Huiramangaro, donde también existe un cielo raso poligonal, se ha descubierto que en algún momento se cubrió con pintura blanca lo que fue un cielo

¹⁵⁷ Torres Garibay, 143.

¹⁵⁸ Torres Garibay, 116.

raso historiado semejante al de Tupátaro y otros templos de la región (Ver figura 40).¹⁵⁹ Esto permite suponer que el cielo raso de Tzintzuntzan que se aprecia blanco en la fotografía pudo en algún momento de su historia también contar con pintura policroma.

La breve descripción de los tipos de cielo raso michoacanos de finales del siglo XVI y principios del XVII permite también constatar que no existen muchos ejemplos de armaduras decoradas con lacería. Esto llama la atención porque en ese lapso de tiempo en la península ibérica se vio una notable difusión de este tipo de estructuras. Es también notable que en Tzintzuntzan se encuentra uno de los pocos ejemplos en Michoacán de decoración de lazo, el cual decora las cuatro esquinas del claustro bajo del convento (Figura 41). Se trata de cuatro piezas de lazo ataujerado; es decir, se hace sobre paneles de madera que luego se clavan a la viguería por abajo, por lo que no tiene ninguna función estructural, sino plenamente decorativa. Esta solución además facilitaba el trabajo de los carpinteros, pues les permitía construir la pieza completa en el taller, para después colocarla ya armada en su ubicación final.¹⁶⁰ Su composición, única de su tipo en Michoacán, se basa en una rueda de doce puntas integrada con una cenefa perimetral. Aunque no cabe duda de que es un trabajo que requiere una gran destreza por parte de los carpinteros, algunos defectos en su diseño geométrico me hacen pensar que quien realizó estas piezas no era un carpintero de lo blanco experimentado, conocedor de las sutilezas de los procesos de diseño a través de cartabones.¹⁶¹ Esto podría explicar significar que tal vez en el Michoacán de finales del siglo XVI no se generalizó el trabajo de lacería porque no había suficientes especialistas que conocieran las maneras de trazar esas formas.

¹⁵⁹ Raúl López Téllez, “Tras cuatro años embodegado, inicia restauración de Retablo en Huiramangaro”, *El artefacto*, 3 septiembre 2019, <http://elartefacto.net/tras-cuatro-anos-embodegado-inicia-restauracion-de-retablo-en-huiramangaro/>.

¹⁶⁰ Joaquín García Nistal, “El lazo compuesto de 9 y 12 puntas como articulador formal y estructural de las armaduras de madera. Los ejemplos de Santa Colomba de la Vega y Azares del Páramo (León)”, *De arte: revista de historia del arte*, no. 4 (2005): 36-37.

¹⁶¹ Para una explicación precisa del empleo de estos métodos de diseño por un tratadista en la Nueva España, ver Enrique Nuere, *La carpintería de lazo: lectura dibujada del manuscrito de Fray Andrés de San Miguel* (Madrid: Colegio Oficial de Arquitectos de Málaga, 1990).



Fig. 41 Decoración con lacería en las cuatro esquinas del claustro bajo de Tzintzuntzan.

En cambio se recurrió al uso de los cielos rasos, una solución que también había sido utilizada a principios del siglo XVI en España. Las primeras bóvedas de cañón de madera documentadas en España se encuentran en el País Vasco y datan de principios del siglo XVI.¹⁶² Como afirma Javier de Mingo, la finalidad de estas bóvedas era “la simulación de una obra de fábrica

¹⁶² Javier de Mingo García, “Las techumbres de la iglesia del hospital de San Salvador en Buitrago del Lozoya”, *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, no. 16 (2014): 30, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5315323>.

mediante el acabado en yeso, en función de los nuevos gustos renacentistas”.¹⁶³ Aunque esa misma función se puede observar en la basílica de Pátzcuaro, en realidad en muy pocas de las iglesias de Michoacán parece buscarse este artificio. Por el contrario, lo más común es que se muestren los tablados de manera aparente, como es el caso del antiguo techo poligonal de Tzintzuntzan. El cielo raso poligonal, a diferencia de las bóvedas de madera, parece una variación originada en Michoacán.

Si bien De Mingo afirma que “la madera, existente exuberantemente en la región, anclada a un sistema climático de grandes precipitaciones pluviales, fue el factor de apropiación más lógico para ser explotado y construir principalmente los sistemas estructurales y de protección de las edificaciones”,¹⁶⁴ hay que considerar otras opciones. No cabe duda que el acceso a los recursos naturales era determinante, pero como se ha podido ver en esta investigación, en Huejotzingo existieron dos edificios con cubiertas de madera antes de que se construyera la iglesia definitiva con cubierta de fábrica. Este tipo de cubiertas también se construyeron en complejos conventuales de otras regiones, por lo que se puede afirmar que los recursos naturales estaban al alcance de muchas otras poblaciones en las que sin embargo se optó por otros sistemas constructivos en determinado momento. Un factor a considerar es el económico, pues “realizar una techumbre lúnea era económicamente mucho más rentable que hacer una bóveda de cantería, puesto que el coste de la primera podía llegar a suponer la cuarta parte del de la segunda”.¹⁶⁵ También hay que considerar que, como se mencionó en el capítulo anterior, ya había personas capacitadas para el trabajo de la madera, cuyos oficios tenían continuidad desde el periodo prehispánico. Esto seguramente fue un incentivo para seguir utilizando elementos constructivos de madera para las cubiertas durante más tiempo que en otras regiones de la Nueva España. Sin embargo, no descartaría como otro factor una preferencia en cuanto al tema de la decoración de las iglesias. Es posible que la solución de los cielos rasos historiados, independientemente de si eran poligonales o con forma de bóveda, haya permitido desarrollar una tradición pictórica particular, que al contrario de las complicaciones que presenta la pintura mural al tener que trabajar en el sitio bajo condiciones complicadas, permitió la aparición de artífices que se dedicaban a pintar los entablados en los talleres antes de colocarlos en su sitio. La propagación de estas formas arquitectónicas retroalimentaría la proliferación de estos artífices extendiendo su gusto por toda la región. Sin duda todos estos factores debieron contribuir para que esta forma regional se extendiera por la región, sin encontrar análogos en otras zonas de México o de España.

¹⁶³ De Mingo García, “Las techumbres de la iglesia del hospital de San Salvador en Buitrago del Lozoya”, 31.

¹⁶⁴ Torres Garibay, 30.

¹⁶⁵ De Mingo García, “Las techumbres de la iglesia del hospital de San Salvador en Buitrago del Lozoya”, 24.

5.3. Conclusiones del capítulo

A lo largo de este capítulo he tratado de resaltar dos aspectos básicos. Primero que la naturaleza colectiva de los trabajos constructivos en este periodo pone en crisis la noción de que existía una figura autorial responsable del diseño y construcción de estas obras. El segundo es que los constructores encontraron en las técnicas constructivas del otro elementos familiares que facilitaron su uso en las obras que se construían de manera colectiva. Bajo esta perspectiva resulta fácil comprender por qué podemos ver técnicas de construcción de distintas procedencias trabajando armoniosamente. Esto también permite suponer que se llevaron a cabo infinidad de negociaciones “a pie de obra” entre los partícipes de la construcción, en las que se decidía de qué manera se iba a llevar a cabo la obra. Aunque se podría suponer que en estas negociaciones los indígenas partían en desventaja, lo que he mostrado en este capítulo es que la presencia de sus élites indígenas y los conocimientos técnicos de los trabajadores, ya bastante familiarizados con las formas arquitectónicas importadas de Europa, los volvían actores centrales en la toma de decisiones.

Quiero volver a mencionar la pluralidad de quienes estaban implicados en la edificación de las obras. Es un lugar común tratar de dividir en dos grupos claramente diferenciados y homogéneos, españoles e indígenas, a los partícipes de la construcción de estas obras. Es verdad que esa división era el principal rasgo diferenciador entre las personas que vivieron en esa época. Sin embargo, hemos visto que dentro de estos dos grupos había una enorme diversidad de personajes, cada uno con sus propios intereses. Las grandes obras arquitectónicas, como lo fueron los complejos conventuales, requirieron de la participación de muchas personas de muy diverso origen y de diferentes estratos sociales. Cada uno cumplía un rol distinto, aportando diversos saberes en pos de conseguir los objetivos finales, siempre y cuando esto no fuera en contra de los intereses particulares.

Capítulo 6

Aspectos simbólicos - formales

A vosotros, sacerdotes, yo os pregunto,
¿de dónde vienen las flores que embriagan,
los cantos que embriagan,
los bellos cantos?
Sólo de allá vienen, de su casa,
del interior del cielo;
sólo de su casa vienen
las variadas flores.

Los hace bajar el Dios único,
por quien nosotros vivimos.
*Xochicuicatl*¹

En los capítulos anteriores se han tocado dos temas fundamentales: que el desarrollo constructivo de los complejos conventuales estuvo íntimamente relacionado con el devenir histórico de los dos pueblos en donde se construyeron, y que la participación de los indígenas en la construcción no se limitó a la mano de obra, sino que aportaron su tecnología constructiva y pusieron a disposición del trabajo un eficiente uso de los recursos humanos que se basaba en las estructuras sociales del pasado prehispánico. En el presente capítulo complementaré estas ideas buscando vislumbrar cómo las sociedades indígenas del siglo XVI se apropiaron de los espacios construidos, y al hacerlo condicionaron su morfología arquitectónica. Para ello dividiré el capítulo en dos ejes temáticos: en primer lugar abordaré la idea de que algunos aspectos funcionales condicionaron la apariencia formal de los espacios arquitectónicos; en segundo lugar analizaré cómo las formas arquitectónicas también estaban condicionadas por el deseo de imprimirles ciertos valores simbólicos. Basaré mi exposición en dos principios que considero fundamentales para entender la intervención indígena en la toma de decisiones que dio vida a los complejos conventuales; más adelante agregaré una tercera

¹Miguel León-Portilla (ed.), *Cantares mexicanos Volumen II. Tomo 1. Del folio 1r al 42r* (México: UNAM-Fideicomiso Teixidor, 2011), 445-447.

https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02/55_lii_canto%20florido.pdf

idea que puede contribuir a entender las variantes que existen en los dos complejos conventuales que estudio.

El primer principio es que en el siglo XVI comenzó a gestarse lo que podría llamarse un cristianismo indígena, fruto de un proceso de intercambio cultural. En un afán de caracterizar ese proceso, Dibble habla de una “nahuatlización” del cristianismo.² A medida que los religiosos, principalmente de las órdenes mendicantes, extendieron sus esfuerzos evangelizadores en las diferentes regiones de la naciente Nueva España, el cristianismo entró en contacto con otras culturas, y en cada caso podríamos hablar de maneras particulares de interpretar la nueva fe. Para el caso de Tzintzuntzan, por ejemplo, se podría hablar también de una “purepechización” del cristianismo. No obstante, cabe señalar que la gran abundancia de textos en náhuatl y la consecuente mayor comprensión de las formas en las que se expresaron los conceptos del cristianismo a través de esa lengua ha provocado una desproporcionada atención a ese cristianismo “nahuatlizado”, en menoscabo de las formas en que la nueva práctica religiosa se adecuó a otras culturas. Dentro de los límites que plantea esta investigación, intentaré solventar este problema buscando sacar el mayor provecho a las fuentes que dan cuenta de las prácticas religiosas del pueblo purépecha. Una de las ideas clave para entender estas formas de cristianismo indígena es que los frailes no estuvieron solos en la tarea de realizar esa “traducción” cultural, sino que fueron frecuentemente apoyados en esa tarea por intelectuales indígenas.

Un aspecto de estas formas de cristianismo que me interesa resaltar es su papel como elemento diferenciador social. Por un lado, los frailes estaban conscientes de que estaban contribuyendo a crear un cristianismo nuevo: como ejemplo de ello, en una carta al rey Felipe II, Pedro de Gante, uno de los principales impulsores de estas prácticas, menciona en primer lugar, cómo “por la gracia de Dios empecelos á conocer [a los indígenas] y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos á sus dioses era cantar y bailar delante dellos”;³ más adelante narra cómo en una fiesta de Navidad convenció a una gran cantidad de personas que se congregaron para cantar nuevas composiciones sobre la vida de Jesús, y así “desde entonces se continuaban las iglesias y patios de gente, que no cabían, á honra de nuestro Salvador Jesucristo lo que antes se hacía á honra de los demonios”.⁴ Esto sugiere que al menos los primeros frailes evangelizadores consideraban que el cristianismo podía interpretarse de

² Charles E. Dibble, “The Nahuatlization of Christianity”, en *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, ed. Munro S. Edmonson (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974), 225-233..

³ Joaquín García Izcabaleta, *Códice Franciscano* (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889), 223-224.

⁴ García Izcabaleta, *Códice Franciscano*, 223-224.

otras maneras. Sin embargo, como veremos a partir de algunas evidencias en las fuentes de tradición indígena, parece que ellos mismos tenían conciencia de que su manera de practicar el cristianismo era diferente a la de los españoles.

El segundo principio sobre el que baso mi exposición es directamente dependiente del anterior. Se trata de la idea de que existió un cuidadoso proyecto de incorporar las formas iconográficas e incluso espaciales de tradición prehispánica a las obras cristianas, siempre y cuando no fueran incompatibles con el mensaje de la nueva fe. Al respecto Pablo Escalante refiere que “la presencia de motivos indígenas en el conjunto de las obras del siglo XVI que se conservan es constante y coherente: no son ocurrencias dispersas”.⁵ Un ejemplo de ello, a la que este mismo autor hace alusión, es la panoplia franciscana de las cinco llagas de Cristo (figura 01) donde se utiliza el *chalchihuitl*, que simboliza una cuenta de jade, para representar la preciosa sangre que derramó Cristo.⁶ De nuevo, esta reutilización de formas y símbolos sólo podía llevarse a cabo de manera efectiva si había un conocimiento pleno del significado de las mismas, por lo que requería de la participación de los frailes y los indígenas letrados que entendían las formas simbólicas del otro y ayudaban a reinterpretarlas.



Fig. 01 Panoplia de las cinco llagas de Cristo ubicada en la fachada de una de las capillas posas del convento de Huejotzingo.

Finalmente, el tercer principio que complementa los dos anteriores es que también las variantes devocionales locales modificaron los aspectos formales de los conventos. Es en este

⁵ Pablo Escalante Gonzalbo, “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo”, en *1519. Los europeos en Mesoamérica*, eds. Ana Carolina Ibarra y Pedro Marañón Hernández (México: UNAM-IIH, 2021), 237.

⁶ Escalante Gonzalbo, “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo”, 237.

sentido que la metodología que he desarrollado abrirá nuevas oportunidades de investigación, pues al recurrir a fuentes documentales que describen cómo se utilizaban los espacios durante el periodo de estudio, las particularidades salen a relucir. Como veremos, las personas que habitaron en Huejotzingo y Tzintzuntzan durante el siglo XVI realizaban muchas actividades de su vida cotidiana en los complejos conventuales: allí eran bautizados, atendían al catecismo y participaban de las fiestas. Incluso, antes de morir, pedían que sus restos descansaran en algún punto del conjunto que les fuera significativo. Debido a ello, los conventos son mencionados a menudo en fuentes como los anales, las actas de cabildo y los testamentos. Me valdré de estas fuentes para darle un papel importante a estos aspectos de la vida cotidiana que también encontraron un eco en la morfología de los espacios conventuales.

6.1. La funcionalidad de los complejos conventuales

En esta sección me basaré principalmente en la información contenida en tres tipos de fuentes documentales: los testamentos, los anales y las ordenanzas para la fundación de hospitales o cofradías. Por su naturaleza, estas fuentes permiten acercarnos a la vida cotidiana de las personas que habitaron en el pasado. En primer lugar, a través de los testamentos encontré una vía para explorar ciertos tipos de devociones personales, que se manifiestan en la decisión de dónde querían ser enterrados los testadores. Como se verá, estos generalmente eligieron para ello lugares especiales dentro del complejo conventual. Me apoyaré en el estudio que Erika Hosselkus hizo acerca de un *corpus* de testamentos de Huejotzingo escritos en náhuatl que datan de principios del siglo XVII, si bien sólo publicó completa la transcripción y traducción de dos de ellos. Como complemento a ello incorporaré dos testamentos publicados por Brito Guadarrama como parte del expediente del *Códice Tovar*, estos de finales del siglo XVI. Esto permitirá estudiar ciertos términos usados para referirse a los espacios conventuales y su variación en un lapso de aproximadamente cincuenta años. A su vez, dado que existen otros trabajos que han analizado testamentos de otras regiones, se podrá llegar a ciertas conclusiones en cuanto a las formas locales de relacionarse con los espacios construidos. Cabe señalar que, debido a que sólo cuento con fuentes de este tipo para el caso de Huejotzingo, este apartado se centrará en el estudio de ese complejo conventual.

Después, para entender cómo eran utilizados los espacios arquitectónicos, analizaré descripciones de las ceremonias religiosas principalmente en fuentes pertenecientes al género de anales, comparándolas con crónicas escritas por los frailes u otros personajes que también habitaron esos conventos, en busca de tener más de un punto de vista con que contrastar los testimonios. En

este caso me apoyaré en fuentes generadas en otros pueblos durante el siglo XVI, pues no se han localizado textos del género de anales propios de los dos complejos conventuales que estudio. Para buscar extrapolar las descripciones a los complejos conventuales que son mi objeto de estudio, haré un análisis en el que, con base en el uso de diagramas de funcionamiento, trato de entender cómo los espacios podían servir de escenario a los eventos que, según las descripciones, tenían lugar en otros complejos conventuales. Esto permitirá situar las ceremonias religiosas directamente en los espacios en que se llevaban a cabo y así entender cómo su morfología estaba supeditada al uso que se les daba. Dado que los textos consultados centran su atención en las ceremonias realizadas en los atrios, mi enfoque estará en esa parte de los complejos conventuales que he llamado los conjuntos de arquitectura a cielo abierto.

Finalmente, a través del estudio de las ordenanzas para la fundación de hospitales y cofradías será posible entender la organización interna de ese tipo de espacios, que regularmente formaban parte del programa arquitectónico de los complejos conventuales. En este caso ha sido de mi interés contrastar las ordenanzas “prescriptivas” de Molina, que constituían una especie de guía sobre cómo se debían organizar las cofradías hospitalarias, con un ejemplo de cómo se aplicaron estas ordenanzas. El uso de estas fuentes permitirá entrever cómo se relacionaron sus habitantes con los espacios hospitalarios. Al final, intentaré plantear una hipótesis respecto a por qué estos espacios parecen haber tenido más éxito entre las comunidades purépechas que en el resto de la Nueva España.

6.1.1. Los lugares de entierro

En el capítulo anterior comencé a aprovechar parte de la información contenida en testamentos del área de Huejotzingo; en este capítulo voy a hacer mayor uso de este tipo de fuentes, pues permiten vislumbrar parte de la vida cotidiana de las personas que las escribieron, y como veremos, reflejan la importancia del conjunto conventual en el día a día de la gente de aquella época. Para comenzar habría que aclarar que la tradición de escritura de testamentos se difundió entre los indígenas de la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI. De acuerdo con Teresa Rojas, si bien es posible que en la época prehispánica existieran mecanismos para heredar sus bienes, es a partir de la divulgación de la “Cabeza o principio de testamento” en 1565 por Alonso de Molina que la institución del testamento alcanzó plena difusión entre los indígenas, particularmente entre los nahuas.⁷ Cabe señalar que, como es una constante en este periodo, las fuentes en náhuatl son las más

⁷ Teresa Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 1 (México: CIESAS-CONACYT, 1999), 31-32.

abundantes y mejor estudiadas. Para este análisis sólo me centraré en fuentes publicadas en náhuatl en el altépetl de Huejotzingo a finales del siglo XVI y principios del XVII, pues no he encontrado información similar para estudiar el caso de Tzintzuntzan.

Como se ha mencionado, los testamentos se escribieron con base en un modelo, por lo que usualmente se puede notar una estructura formulaica, que sin embargo suele variar entre las diferentes regiones dónde se escribieron. En particular, es de interés para esta investigación la primera sección de lo que Teresa Rojas llama las cláusulas dispositivas del testamento, donde se indican “la encomienda del alma, la determinación del destino del cuerpo (mortaja, sepultura, lugar de entierro...), el número de misas ordinarias y perpetuas”.⁸ En específico me enfocaré en cuatro testamentos que ya fueron transcritos y traducidos, complementando esta información con el análisis de Erika Hosselkus⁹ sobre el *corpus* de testamentos de Huejotzingo resguardados en la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia. Los primeros documentos son los testamentos de Agustín Nieto y Pedro de la Cruz, dictados en los años de 1586 y 1587 respectivamente, que forman parte del legajo que contiene el *Códice Tovar de Huejotzingo*. Aparentemente ambos eran miembros de la nobleza, pues Agustín Nieto ostentó los prestigiosos cargos de gobernador y mayordomo, mientras que Pedro de la Cruz era sobrino del primero.¹⁰ Ambos declaran ser vecinos de la cabecera de la Santísima Trinidad de Huejotzingo, algo extraño pues la cabecera de Huejotzingo aparece usualmente con la advocación de San Juan. El fragmento que me interesa del testamento de Agustín Nieto dice lo siguiente, en traducción de Brito Guadarrama: “[Mi] cuerpo lo doy a la tierra porque de ella salió, y es tierra con lodo, y quiero una tilma con que se envolverá y se enterrará y quiero que se entierre allá *en la iglesia de San Miguel Arcángel en la casa de piedra*, allá me señalará el sacerdote mi sepultura, mi fosa, mi sepulcro”.¹¹ Por otro lado, el testamento de Pedro de la Cruz dice en traducción del mismo autor: “Mi cuerpo lo doy a la tierra porque de ella salió y es tierra con lodo. Sólo con una manta se amortajará cuando sea enterrado y quiero que sea enterrado *en nuestra iglesia de San Miguel Arcángel*, allá me señalará el sacerdote mi sepultura, mi fosa, mi sepulcro. Entonces se abrirá mi sepultura *allá a la casa de piedra*”.¹² Al margen del evidente gesto de humildad que implica el desear ser enterrado sólo con una manta o tilma, ambos indican que desean ser enterrados en la

⁸ Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 1, 36.

⁹ Erika Hosselkus, “Disposing of the Body and Aiding the Soul. Death, Dying, and Testaments in Colonial Huexotzinco”, en *Native Wills from the Colonial Americas*, eds. Mark Christensen y Jonathan Truitt (Salt Lake City: The University of Utah Press, 2015), 195-214.

¹⁰ Baltazar Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo: Análisis glífico, paleografía y traducción”(Tesis de maestría, UNAM, 2006), 92, 93, 107.

¹¹ Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo”, 100. Énfasis mío.

¹² Brito Guadarrama, “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo”, 116. Énfasis mío.

iglesia conventual de San Miguel Arcángel, a la que se refieren como “nuestra iglesia de San Miguel Arcángel, la casa de piedra” (*centeopan yn Sant Miguel Archangel yntecalco*). Cabe mencionar que los dos documentos fueron escritos por dos escribanos diferentes, por lo que las similitudes en cuanto a estructura permiten resaltar aún más el carácter formulaico de los textos.

Los dos siguientes documentos son casi treinta años posteriores, ambos en traducción al inglés de Erika Hosselkus. Se trata de los testamentos de Ana Xiuhpetlalc, quien declara ser vecina de “la Ciudad de Huejotzingo”, en la cual dice pertenecer a la parroquia de San Pablo Ocotepc, y el de Francisco de la Peña, quien dice ser vecino de la cabecera de San Juan Huejotzingo. Ambos están fechados en 1613. Destaca que en este caso la cabecera de Huejotzingo sí está relacionada con San Juan, como es habitual, lo que hace aún más rara la alusión de los testamentos anteriores a la cabecera de Santísima Trinidad Huejotzingo. El fragmento que me interesa del testamento de Ana Xiuhpetlalc dice: “I assign my body to the earth, for it came from it and is earth and clay. I want my body to be wrapped just in a cloak for burial, and I want it interred *at our church of Santa Maria de la Asuncion*. The priest will designate my grave for me there”.¹³ Por su parte el testamento de Francisco de la Peña dice, en la misma sección “I assign my body to the earth, for it is earth and clay. It is to be wrapped just in a cloak for burial, and I want it buried at our church *in the thatched structure*. The priest will designate my grave for me there”.¹⁴ Cabe señalar que, en este caso ambos testamentos fueron obra del mismo escribano. Como en los dos testamentos anteriores, ambos testadores piden ser enterrados sólo envueltos en una modesta tilma. En este caso se indican dos diferentes lugares de entierro. Ana Xiuhpetlalc elige la “iglesia de Santa María Asunción” (*toteopan Sta Ma[ría] Asump[ción]*) mientras que Francisco de la Peña dice “nuestra iglesia, la casa de paja” (*toteopan sacalco*).

Es necesario destacar la mención de una iglesia a la que los primeros testamentos denominan “*tecalco*” y el cuarto testamento “*sacalco*”. Hosselkus señala además, que otros cuatro testamentos aún no publicados, ambos datados entre 1613 y 1634, indican que el lugar de su entierro también debe ser en el “*tecalco*”.¹⁵ Esto parece indicar que existía la necesidad de distinguir entre una iglesia hecha de piedra, o posiblemente techada con piedra (*teopan tecalco*) y otra techada con paja (*teopan sacalco*).

¹³ Erika Hosselkus, “Living with Death Between the Volcanoes: Nahua Approaches to Mortality in Colonial Puebla’s Upper Atoyac Basin” (tesis de doctorado, Tulane University, 2011), 266. Énfasis mío.

¹⁴ Hosselkus, “Living with Death Between the Volcanoes”, 269. Énfasis mío. La frase “in the thatched structure” estaba marcada con un signo de interrogación en el original pues al parecer la autora dudó de ella al momento de realizar esa publicación. Debido a que en artículos posteriores parece dar por buena esa traducción decidí quitar el signo de interrogación para evitar equívocos.

¹⁵ Hosselkus, “Living with Death Between the Volcanoes”, 146.

Coincidió con Hosselkus¹⁶ en pensar que la “iglesia de paja”¹⁷ hace referencia a la estructura de planta basilical de la segunda etapa constructiva, que quizás estaba techada con paja o con tejamanil, como propuse en el capítulo 3. De ser correcta esta interpretación, deja en evidencia que dicha iglesia debería de ser funcional y lo suficientemente digna para que siguiera siendo elegida por algunas personas para ser enterrados allí, al menos hasta la década de 1630. Lamentablemente Francisco de la Peña no dio otra referencia, por ejemplo la advocación de la iglesia a un santo, que permita eliminar dudas sobre a qué lugar se refería cuando pidió ser enterrado en esa “iglesia de paja”. Si, como yo supongo, se trata efectivamente de la iglesia de planta basilical, esto significa que dicha iglesia aún era al menos en parte funcional, pues el deseo de ser enterrado allí revelaría que aún estaba revestida de cierto grado de sacralidad; un entierro solo podría haberse llevado a cabo en un espacio consagrado. Esto revelaría que la iglesia de la tercera etapa, la actual, no se construyó con el fin de sustituir a la primera, sino que se pensó como una ampliación del conjunto conventual, que complementaba las etapas anteriores. Esto también explica por qué tantas personas se sentían en la necesidad de aclarar que deseaban ser enterradas en el *teopan tecalco*, la “nueva” iglesia de piedra de acuerdo a mi interpretación.

Por otro lado, otra de las características que se observan en los textos que estudió Hosselkus es el deseo de los testadores de ser enterrados cerca de ciertas imágenes al interior de la iglesia. De acuerdo con esa autora, la mayoría deseaba ser enterrado cerca del altar, donde se encontraban la mayor parte de las imágenes sacras (Ver figura B01), ya sea plasmadas en pintura o en escultura, entre las cuales las más mencionadas eran San Juan Bautista, San Francisco y San Miguel Arcángel, si bien algunos pidieron simplemente ser enterrados al pie del altar.¹⁸ Sin embargo no comparto su idea de que lo más probable es que el lugar que Ana Xihupetlacal eligió, la “iglesia de Santa María Asunción”, hace referencia a otra imagen dentro de la iglesia principal.¹⁹ El término usado explícitamente es *toteopan Sta Ma[ría] Asump[ción]*, lo que indica claramente que debía de referirse a una iglesia o capilla dedicada a esta advocación. Podría tratarse de la capilla posa de Santa María Asunción Almoyahuacan, la tercera en la ruta procesional, algo que esta autora señala como menos probable pero que yo considero lo más plausible. Una última opción es que pudiera referirse a una iglesia existente en la ubicación del antiguo Almoyahuacan previo a la congregación, donde hoy

¹⁶ Hosselkus, “Living with Death Between the Volcanoes”, 147.

¹⁷ De *zacatl*, hierba o pasto y el locativo *co*. Otra opción, que considero poco probable, es que la transcripción correcta sea “*tzacualco*”. *Tzacualli* era un término con el que se designaba a los basamentos piramidales sobre el que se colocaban los templos prehispánicos.

¹⁸ Hosselkus, “Disposing of the Body and Aiding the Soul”, 198.

¹⁹ Hosselkus, “Disposing of the Body and Aiding the Soul”, 212.

existe una población llamada Santa María Nepopualco. Nepopualco fue uno de los calpulli de Almoyahuacan de acuerdo a la *Matrícula de Huexotzínco*, uno que quizás nunca se congregó o que, pasado un tiempo, regresó a la ubicación del pueblo antiguo. De ser así, esta mención estaría revelando la voluntad de Ana Xiuhpetlcal, poco usual en el corpus de testamentos de Huejotzingo, de ser enterrada lejos del conjunto conventual. Entre estas opciones, me inclino a pensar que el testamento hace referencia a una ubicación ligada a la capilla posa, por ser más acorde al resto de los documentos. Esto sería más lógico si Ana hubiera sido habitante de la parcialidad de Santa María Asunción Almoyahuacan, pero se declara habitante de San Pablo Ocotepc. También habría que investigar si su rango social y condición de ser mujer podrían ser un impedimento para ser enterrada dentro de la iglesia. Es posible que existiera una devoción personal por parte de Ana hacia esta advocación de la virgen María, que la llevaría a considerar ser enterrada en la capilla posa, o incluso un cierto apego por ese lugar. Esto además representaría una de las más tardías muestras de lo que afirmó Vetancourt sobre su visita a Huejotzingo, que mencioné en el capítulo 3: “tienen los cuatro ángulos del patio cada parcialidad su Hermita, donde se enterraban en sepulturas de piedra, y donde los Domingos contaban a sus feligreses”.²⁰

Los fragmentos de los testamentos que cité se apegan bastante al modelo de testamento que propone Molina: la indicación de que el cuerpo debe de volver a la tierra de dónde provino, la mortaja modesta y la designación del lugar para la sepultura son casi una calca del encabezamiento propuesto por Molina, conservado en su *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana*.²¹ La designación de un lugar como *tecalco* (posiblemente la iglesia que se conserva hasta ahora) y el deseo de ser enterrados en un punto específico dentro del conjunto conventual, cerca de los santos a los que profesaban devoción, parecen ser variantes propias del *corpus* de testamentos de Huejotzingo. Evidentemente, la primera característica parece responder a una condicionante propia del conjunto conventual: según mi interpretación sería necesario distinguir entre dos espacios análogos, dos iglesias, que formaban parte del mismo. En cuanto a la segunda peculiaridad, podría revelar el comienzo de un naciente culto a los santos en el área de Huejotzingo. De acuerdo con Hosselkus, esta característica es poco usual para los testamentos del siglo XVI o principios del siglo XVII en otras zonas.²² Como punto de comparación con otro *corpus* de testamentos en náhuatl, en este caso del siglo XVI, revisé si existía una indicación al lugar de entierro en los cuarenta y dos incluidos en el tomo dos del texto *Vidas y bienes olvidados*. Pude observar que la alusión al lugar de entierro es rara en

²⁰ Agustín de Vetancourt, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio* (México: Porrúa, 1982), 58.

²¹ Consultado en Teresa Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 2 (México: CIESAS-CONACYT, 1999), 20.

²² Hosselkus, “Disposing of the Body and Aiding the Soul”, 200.

los testamentos previos a la década de 1560, pero se vuelve común en los posteriores. Veinte de los cuarenta y dos testadores no indicaron ninguna preferencia. Del resto, la mayoría eligió, sin dar más detalles, la iglesia principal de su lugar de residencia, mencionándola casi siempre por el nombre del santo a la que estaba dedicada, algunas veces diciendo “en la iglesia” (por ejemplo: *yn ichatzinco San Jacido; yn toteopan San Bernardino; tobuey teupan Sant Bernardino*)²³, y menos frecuentemente especificando “dentro de la iglesia” (por ejemplo: *calitic; yn itic yglesia nican ciudad*).²⁴ Uno escogió el “patio” de la iglesia local (*ythualco* [81]),²⁵ que como vimos podría referirse al atrio, o como Teresa Rojas lo tradujo, directamente al cementerio. Otro, menos específicamente, en el convento (*yn santo convento* [93]).²⁶ Sólo siete especificaron en qué parte dentro de la iglesia querían ser enterrados: dos frente al altar, dos frente a los pies de una imagen de la Virgen María, uno delante del crucifijo, uno delante del Santísimo Sacramento y otro cerca del entierro de otra persona. Como vemos, ninguno hace referencia a algún santo.

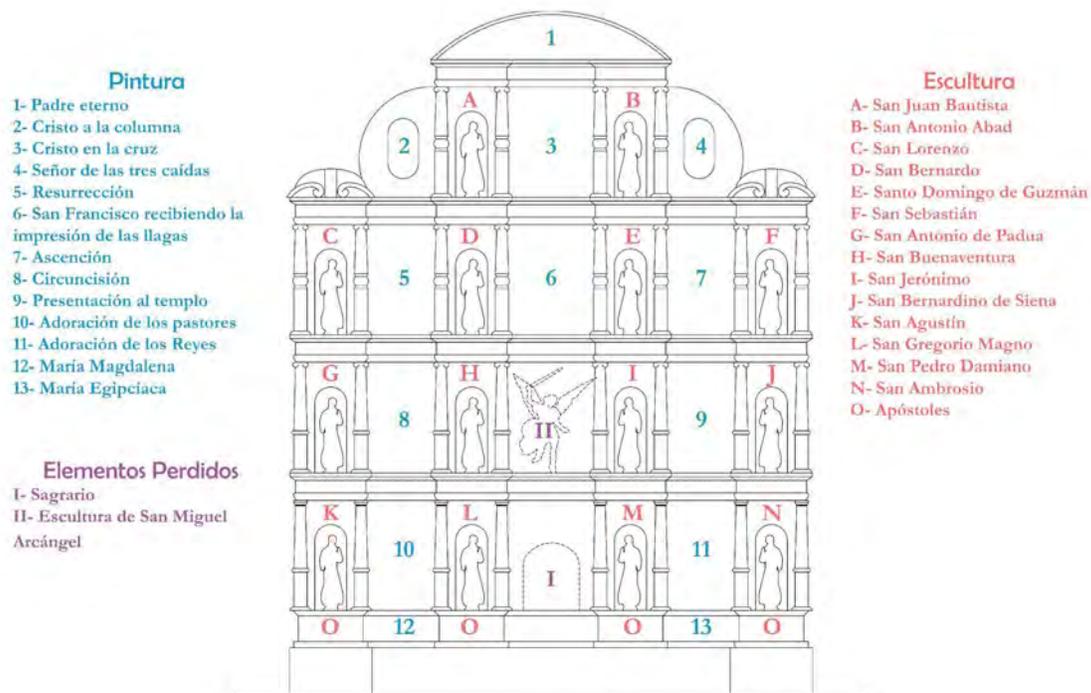


Fig. 02 Ubicación de las imágenes y esculturas originales en el retablo de la iglesia de Huejotzingo.

²³ Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 2, 123, 145, 161.

²⁴ Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 2, 277, 285.

²⁵ Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 2, 181.

²⁶ Rojas Rabiela et al., *Vidas y bienes olvidados*, Vol. 2, 93.

Esto podría indicar que la costumbre de seleccionar el lugar de entierro se tomó a partir del modelo de Molina, que como vimos se publicó en 1565. Sin embargo, tampoco se hace alusión de manera consistente a en qué punto dentro de la iglesia las personas deseaban ser enterradas, mucho menos si estaban ligadas a ninguna imagen al interior de la misma, lo que confirmaría que esto puede ser una peculiaridad propia de Huejotzingo. El lugar donde se concentraban la mayor parte de las imágenes en la iglesia de Huejotzingo era en el retablo, como puede verse en la figura 02. La pintura mural, que cubría las paredes laterales de la iglesia hace suponer que en el siglo XVI no había retablos laterales, como los que hay hoy en día, lo que reafirma la idea de que las imágenes sagradas estaban concentradas en el retablo principal. Esto quiere decir que, si se hacía caso a sus deseos, la mayor parte de las personas serían enterradas al pie del retablo, donde estaba la mayoría de las imágenes, como también lo pensó Hosselkus.²⁷ Una posible confirmación de que los entierros al pie del retablo principal sí se ejecutaron y fueron una práctica común se encuentra en un documento consultado en el archivo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural. Se trata de un informe sobre trabajos de restauración realizados en el convento de Huejotzingo en 1972. Dicho documento señala que “al pié de las escaleras del Altar de la Iglesia están trabajando 2 gentes procedentes del Instituto Poblano, los cuales están encontrando demasiados entierros, la mayor parte en perfectas condiciones en lo que respecta al féretro. Dichos entierros están encimados y amontonados”.²⁸ Esto parece corroborar que, efectivamente las personas deseaban ser enterradas al pie del altar, cerca del retablo donde se encontraban las imágenes de los santos a los que guardaban devoción. Parece ser que los frailes fomentaron la introducción de la práctica en la península ibérica en la que “la inhumación de personas del común llegó a tener lugar cerca del altar mayor o del sagrario”.²⁹

Otra característica interesante que notó Hosselkus es que seis de las personas que pidieron ser enterradas cerca de un santo eligieron al santo patrono de su pueblo. Esto es congruente con la observación de Lockhart, quien notó que “un santo era el símbolo principal que identificaba y unificaba a cada entidad sociopolítica, no sólo al altépetl, sino a sus partes constitutivas”.³⁰ Sin embargo, el deseo de ser enterrado cerca de ellos no es común para esa época, no sólo porque no se

²⁷ Hosselkus, “Living with Death between the Volcanoes”, 155.

²⁸ José Maldonado Rico, “Informe de los trabajos que está realizando en el ex-convento de Huejotzingo, Pue. el Departamento de Patrimonio Nacional”, documento fechado el 7 de marzo de 1972 consultado en el Archivo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural.

²⁹ Frey Sánchez, A. V. “Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial”, *Fronteras De La Historia* 18, no. 2 (2013): 2, <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/147>.

³⁰ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*, trad. Roberto Ramón Reyes Mazzoni (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992), 340.

encuentra en la documentación generada en otras localidades, sino porque de acuerdo con el mismo autor, el culto a los santos entre los nahuas se consolidó a partir de la primera mitad del siglo XVII y no sólo eso, sino que antes de 1580 “aparecen pocos fenómenos del culto de los santos plenamente desarrollados”.³¹ Esto podría indicar que en Huejotzingo esta práctica se desarrolló de manera temprana respecto a otros pueblos indígenas, quizás introducida por los propios franciscanos para consolidar el culto por los titulares de su propia orden. Por ello coincido con Hosselkus, quien señala sobre los testadores de Huejotzingo que “their devotion to the cult of saints, in contrast to their counterparts elsewhere in central New Spain, illustrates the eminently regional nature of religious practice in the early modern era”.³² Esto concuerda con una idea que buscaré seguir desarrollando en este capítulo: que las costumbres ligadas a los complejos conventuales, si bien estaban sujetas a la intervención de actores que buscaban una interpretación ortodoxa de la fe católica, estaban plagadas de variaciones locales, que condicionaron la disposición formal de los complejos conventuales.

6.1.2. Las celebraciones religiosas en los complejos conventuales

Diversos autores consideran que el conjunto de arquitectura a cielo abierto, que comprende el espacio atrial, la capilla abierta y que usualmente se complementa con las capillas posas, es la parte del programa arquitectónico de los complejos conventuales del siglo XVI que representaba una verdadera innovación respecto a los conventos construidos previamente en el viejo mundo.³³ Como mencioné en el capítulo 1, si bien existieron antecedentes en Europa de espacios que facilitaban la predicación en espacios abiertos, la construcción *ex profeso* de un espacio sacralizado bien delimitado, formando una unidad con el espacio cubierto que conformaba la capilla abierta, sí parece ser una innovación propia de esta época. En esta sección pretendo contribuir al estudio de estos espacios por dos vías interrelacionadas. Por un lado, siguiendo el hilo conductor de esta primera parte del capítulo, pretendo vislumbrar qué relación establecían las personas con los espacios que habitaron. Para ello recurriré principalmente a la comparación de descripciones encontradas en diversas fuentes escritas, tanto de tradición indígena como hispana, tratando de englobar diferentes puntos de vista que permitan anular los puntos ciegos de cada perspectiva. La otra vía será el análisis funcional de los espacios, volviendo a la propuesta de que los edificios mismos constituyen una fuente primaria

³¹ Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, 351.

³² Hosselkus, “Disposing of the Body and Aiding the Soul”, 206.

³³ John McAndrew, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico: Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965); Juan Benito Artigas Hernández, *Capillas abiertas aisladas de México* (México: UNAM, 1982).

de información para evaluar cómo se realizaban las actividades descritas en las fuentes en los espacios que estoy analizando.

La liturgia a cielo abierto

Es evidente que una función primordial de las capillas abiertas fue llevar a cabo la ceremonia litúrgica. Es por eso que Juan Benito Artigas sostiene que, de forma análoga a una iglesia ‘cerrada’, “una capilla abierta es, ante todo, un edificio que sirve para decir y oír misa, y por ello, las partes características de su programa son el ábside y la nave. Mientras el presbiterio se construye con materiales durables la nave queda descubierta”.³⁴ Cabe señalar que la conceptualización del atrio como la nave ‘descubierta’ ha tenido bastante eco en las investigaciones posteriores. Esa analogía entre el espacio abierto y la nave de una iglesia ‘cubierta’ tenía como propósito reivindicar la importancia de los espacios abiertos como objeto de estudio legítimo para la investigación de la arquitectura, uno de los objetivos que perseguía Artigas. Esta idea se apoya en gran medida en las descripciones de los espacios que analizaré a continuación. Una de las descripciones más detalladas de un complejo conventual realizadas en el siglo XVI es la de Diego Muñoz Camargo. Retrata el complejo conventual de Tlaxcala en uno de sus puntos de mayor desarrollo, cuando ya contaba con dos atrios amplios con dos capillas abiertas, iglesia, convento, hospital y su inusual torre-campanario exenta. Por ello me valdré de varios fragmentos de esta descripción como vía de análisis de los espacios que estoy analizando. En el momento de la descripción de Muñoz Camargo el complejo conventual contaba con dos atrios, uno bajo y uno alto. El bajo parece haber sido el primero en construirse³⁵ y, aunque hoy ya no existe como tal, es el que conserva la capilla abierta. El alto persiste hasta nuestros días, no así la capilla abierta que le correspondía. Respecto al atrio bajo, Muñoz Camargo dice:

antes de llegar al patio de arriba, está en estas escaleras un descanso o mesa de muy suficiente tamaño, que casi sirve de patio a una capilla que está en medio de las escalera . . . queda la capilla bien formada, hecha toda de bóveda, la cual llaman capilla de n[uestr]a S[eño]ra del Rosario, en la cual se dice misa alg[un]as veces y tiempos del año, en días solemnes y pascuas, especialmente el día de n[uestr]a S[eño]ra, [el 15] de agosto, que es la invocación de esta iglesia, y los días del Corpus Chr[ist]i, que son las veces que acuden la mayor parte de gente de esta provincia a oír misa, por orden y constitu[ci]ón desta ciudad, a causa que los pueblos sujetos no tengan ocasión de se sustraer de la cabecera, como lo han hecho otros muchos pueblos en muchas partes destas tierras; demás de que es costumbre muy usada y antigua de esta ciudad, de tiempos inmemoriales a esta parte. Finalm[en]te, que,

³⁴ Juan Benito Artigas, *Capillas abiertas aisladas de México*, 23.

³⁵ Alejandra González Leyva (coord), *Tlaxcala. La invención de un convento*, 57.

en este patio de abajo, hay gran arboleda de acipreses y álamos que fueron puestos en torno deste patio a mano, los cuales sirven de sombra a la gente que allí oye misa. Los cuales dos patios, altos y bajos, están cercados de muy fuertes paredes de argamasa de un estado de alto y, por cima de esta cerca y remate della, unas almenas altas y muy bien hechas.³⁶

En primera instancia hay que destacar que el término utilizado para referirse al amplio espacio delimitado ubicado al frente de los complejos conventuales (que hoy llamamos atrio) es ‘patio’, lo cual será una constante en las fuentes de este periodo. Incluso en los textos en náhuatl a menudo se utiliza la palabra *ithualli* para referirse a estos espacios, que se traduciría directamente como patio. Es notable la observación de que en estas fiestas se reunían personas de todos los pueblos sujetos al altépetl, algo que, según señala Muñoz Camargo, era una imposición del gobierno local para inhibir posibles intentos de desvinculación de los pueblos sujetos. Problemas de este tipo también se vieron en el vecino altépetl de Huejotzingo, aunque ahondaré en este punto en la segunda parte de este capítulo. Además, el cronista menciona que este espacio se usaba sobre todo en los días de fiesta de mayor solemnidad, algo que seguramente se debía a que estas ocasiones congregaban a la mayor cantidad de personas. Estas celebraciones se llevarían a cabo en el patio bajo porque probablemente era más amplio que el alto. En refuerzo de esa idea, Muñoz Camargo describe en otra sección de su relato los edificios construidos en torno al atrio alto. Menciona que allí existía “una capilla que llaman de señor San José, cuya capilla es de singular edificio y de obra maravillosa, ochavada y arqueada, de piedra blanca muy bien labrada, de pedestales, basas y columnas de lo propio, formada de cinco naves, que, de cualquiera parte del patio, se puede oír misa y ver al Santís[im]o Sacramento del altar mayor”;³⁷ después comenta que en esta capilla se decía misa los domingos y días de fiesta al no caber en la iglesia principal tanta gente. La constante es que ambas capillas abiertas se usaban cuando la cantidad de feligreses sobrepasaba la capacidad de los espacios interiores.

Otra observación importante que ofrece Muñoz Camargo en el fragmento citado anteriormente es que la práctica de escuchar la misa de esa manera, en el ‘patio’ frente a la capilla abierta, era una “costumbre muy usada y antigua de esta ciudad, de tiempos inmemoriales”. De esta manera parece constatar que ya desde el momento en el que escribía se reconocía que las fiestas religiosas celebradas así daban continuidad a las prácticas del mundo prehispánico. Es verdaderamente notable la semejanza de la descripción del espacio atrial que hace Muñoz Camargo

³⁶ René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017), consultado en versión epub.

³⁷ Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero*, consultado en versión epub.

con la que hace Motolinía respecto a los patios frente a los templos prehispánicos en los que se practicaban las antiguas ceremonias religiosas: “Llámanse estos templos teocallis, y hallamos en toda esta tierra, que en lo mejor del pueblo hacían un gran patio cuadrado; en los grandes pueblos tenía de esquina a esquina un tiro de ballesta, y en los menores pueblos eran menores los patios. Este patio cercábanle de pared, y muchos de ellos eran almenados; guardaban, sus puertas a las calles y caminos principales”.³⁸ Como puede verse, comparando este pasaje con el de Muñoz Camargo, el ‘patio’ frente a la capilla abierta, rodeado por una barda rematada por almenas, es casi equivalente. De acuerdo al propio Muñoz Camargo, él mismo había conocido a Fray Andrés de Olmos, Fray Bernardino de Sahagún, Fray Jerónimo de Mendieta y Fray Toribio de Motolinía y sabía de sus trabajos sobre la religión prehispánica de los indígenas, a quienes, según él reconoce, los frailes “inquirieron con vigilancia católica para desarraigar sus idolatrías”.³⁹ Esto significa que no puede acusarse a Muñoz Camargo de no saber distinguir entre prácticas cristianas y las que eran consideradas “idolátricas”. Las evidentes similitudes entre los dos discursos parecen dejar en claro que desde aquel entonces existía plena conciencia de que los atrios conventuales representaban una continuidad de los espacios abiertos que precedían los templos de las religiones antiguas. Todo esto permite concluir que desde aquel entonces se aceptaba que tanto las celebraciones religiosas a cielo abierto como el espacio en que se realizaban tenían sus raíces en el pasado prehispánico, pero esto no las volvía incompatibles con la religión cristiana. Por tanto, la continuidad de este tipo de espacios no parece fortuita. Tomemos en cuenta que Diego Muñoz Camargo, quien era un personaje que se encontraba bien insertado en el mundo indígena de aquel momento, parece dejar constancia de ello. Vale la pena preguntarse qué tanto el resto de los indígenas consideraban esta manera de celebrar la religión como una práctica que les era propia, distinta a la que practicaban los españoles pero no por eso menos cristiana. Esto permite complementar la visión usual del proceso de adaptación de las prácticas cristianas a las formas rituales indígenas, atribuido principalmente a los frailes mendicantes, con un diálogo en el que los indígenas participaban activamente propiciando una forma de cristianismo nueva, en la que los rituales de la nueva religión se practicaban bajo sus propias condiciones. Esto transforma un proceso de sincretismo religioso que suele ser considerado como unidireccional por uno dialógico. Buscaré fortalecer esta propuesta en las siguientes secciones de este capítulo.

³⁸ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I Capítulo XII [67]

³⁹ Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero*, consultado en versión epub.

Hasta ahora he estudiado los espacios atriales principalmente a través de descripciones de su configuración espacial; ahora complementaré este análisis con testimonios sobre cómo eran utilizados. En las fuentes en lengua indígena sólo he encontrado descripciones muy puntuales de la celebración de misas en los espacios atriales. Un ejemplo es el descrito por Juan Bautista, que menciona: “Sólo a nosotros se nos hizo ver misa que se hizo muy temprano y se nos predicó en el atrio [*ythualco*], allí donde está la Concepción; el que predicó fue fray Alonso de Molina”.⁴⁰ En este caso parece que se trató de una celebración para pocas personas, aunque no se aclara a quiénes se refiere con ‘sólo a nosotros’. Como expliqué, la palabra *ithualco* tiene una traducción prácticamente directa como ‘en el patio’. Una curiosa mención que ayuda a entender cómo entendían este espacio los indígenas se encuentra en los *Anales de Tecamachalco*. En ese documento se dice que en el año de 1557, luego de una querrela que no me queda muy clara, en la que al parecer un escribano falsificó las firmas de dos miembros de la nobleza *pipiltin* estampándolas en un documento, se sacó al escribano de la iglesia y “ya no entraría al templo, sólo andaría en el atrio [*quiyauac*]”.⁴¹ En este caso se usa el término *quiyabuac*, lo que está afuera o lo que está enfrente de, en este caso de la iglesia. El mismo término se utiliza después, al detallar que en 1571 se construyó, o quizás renovó, la barda atrial a la que se llama *teopan quiyauac tetzaqualli*,⁴² es decir la “cerca de piedra del espacio frente a la iglesia”. La alusión a que al desafortunado escribano no se le permitiría oír misa en la iglesia pero sí en el atrio sugiere que, si bien el atrio estaba revestido de cierta sacralidad, tanto así que se podían practicar allí las más solemnes ceremonias religiosas, se entendía como menos importante que la iglesia en sí misma. Esto podría tener relación con la propuesta de Antonio Rubial, en cuanto a que la jerarquización de la sociedad se manifestaba en el espacio arquitectónico: los personajes de mayor renombre de cada pueblo ocupaban los puestos más prominentes durante las ceremonias religiosas.⁴³

Otra descripción desde el punto de vista de los frailes la ofrece el propio Motolinía. Explica cómo se celebraba la fiesta de Navidad, hablando de modo general sin especificar a qué ciudad se refiere: “Los Indios en esta noche vienen a los oficios divinos y oyen sus tres misas, y los que no caben en la iglesia por eso no se van, sino que delante de la puerta y en el patio rezan y hacen lo mismo que si estuviesen dentro”.⁴⁴ Nuevamente se trata de una de las fiestas de mayor importancia en el calendario litúrgico la que obliga a los fieles a seguir la misa desde el atrio. En este caso, sin

⁴⁰ Luis Reyes García, *Anales de Juan Bautista* (México: CIESAS, 2001), 189.

⁴¹ Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, *Anales de Tecamachalco, 1398-1590* (México: Fondo de Cultura Económica-CIESAS-Gobierno del Estado de Puebla), 39.

⁴² Celestino Solís y Reyes García, *Anales de Tecamachalco*, 62.

⁴³ Antonio Rubial, *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión* (México: FCE, 2020), 36-37.

⁴⁴ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I Capítulo XIII.

embargo, parece que la liturgia no está siendo realizada desde la capilla abierta hacia el atrio, sino que parte de los participantes del evento se encuentran dentro de una iglesia cubierta y el resto se encuentran fuera. Cervantes de Salazar ofrece una descripción similar cuando se refiere a la capilla de San José de los Naturales en su singular relato en forma de diálogo:

Alfaro. Lo que más me agrada de todo es la capilla que está tras un enverjado de madera, con todo su interior visible por el frente descubierto. Su elevado techo descansa en altas columnas disminuidas, hechas de madera labrada, y en las que el arte ennoblece la materia.

Zamora. Y agrega que están dispuestas de tal modo, que mientras el sacerdote celebra el divino sacrificio, puedan oírle y verle sin estorbo los innumerables indios que se juntan aquí en los días festivos.

Alfaro. La iglesia no es muy amplia

Zuazo. En especial para cuando Bustamente predica.⁴⁵

Cervantes de Salazar deja en claro que, si bien era notable que el espacio de la capilla estuviera abierto por el frente, era preferible escuchar misa dentro del espacio cubierto. Cabe señalar el matiz que muestra la popularidad que ciertos predicadores, hábiles en el arte de la oratoria, tenían entre los fieles. La descripción de Cervantes de Salazar podría confirmar que la iglesia que menciona Motolinía sería una estructura similar a San José de los Naturales: una iglesia cubierta con un frente abierto para permitir integrar de cierta manera al público que se encontraba en el exterior. Algo similar ocurriría en las capillas abiertas de nave perpendicular: se privilegiaría aprovechar el espacio cubierto, pero el espacio era lo suficientemente flexible en cuanto a su relación exterior-interior que permitía atender a la eucaristía desde el exterior si así era necesario. La capilla de San José de los Naturales era del modelo que Chanfón llama ‘sala hipóstila’,⁴⁶ de cuyo tipo el ejemplo más notable que aún existe es la Capilla Real de Cholula. De ésta también existe una breve descripción en las *Relaciones Geográficas de Tlaxcala*, donde se expresa que debido a que el “gran concurso de los naturales no cabía en esta iglesia, hicieron junto a ella, dentro de su mismo circuito, una capilla grande casi en cuadra, con dos torres a los lados, fundada sobre muchos arcos”.⁴⁷ Nuevamente esto hace suponer que el objetivo de este tipo de capillas era albergar una gran cantidad de personas en el espacio interior, por lo que en ellas la relación con el exterior era mucho menos directa. A este mismo modelo pertenecería la iglesia basilical con cubierta de paja, el *teopan zacalco* de Huejotzingo. El problema que quiero resaltar es que, de acuerdo con estas descripciones, posiblemente la función principal para la que fue diseñado el espacio no era celebrar esas misas multitudinarias. Ya hemos

⁴⁵ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, 58-59.

⁴⁶ Carlos Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI* (México: UNAM, 1994), 264.

⁴⁷ René Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo segundo*, Consultado en versión epub.

visto que, según la mayoría de los cronistas, estas misas masivas ocurrían sólo en las fiestas religiosas más importantes y que en las mayores capillas abiertas se privilegiaba el uso del espacio interior. Chanfón Olmos, siguiendo la idea de Artigas de considerar la capilla abierta como un presbiterio cubierto y el atrio como una nave a cielo abierto, propone que “en su etapa inicial las capillas abiertas estuvieron formadas por un presbiterio cubierto y una nave amplísima al aire libre, en etapas sucesivas, después de los primeros años de predicación, ese presbiterio cubierto se empezó a ampliar para alojar coros o fieles, sin cerrar su fachada”.⁴⁸ Las etapas constructivas del complejo conventual de Huejotzingo parecen cuestionar esta afirmación pues, como hemos visto, en este caso la primera etapa constructiva comprendía una iglesia abierta tipo ramada, pero de planta basilical, lo que puede considerarse una versión más pequeña de la iglesia tipo “sala hipóstila” de San José de los Naturales y de la Capilla Real de Cholula. Además, si es correcta la propuesta que apoyo, basada en la información contenida en los testamentos, en algún momento coexistieron la iglesia de una sola nave, la de planta basilical y posiblemente la capilla abierta. Esto sería un argumento más para proponer que los tres edificios tenían funciones diferentes, puesto que no parece que se hayan construido para reemplazarse, sino para complementarse. En la segunda etapa constructiva la capilla original se reedificó con materiales más duraderos, pero conservando la disposición de planta basilical y añadiendo una capilla abierta más pequeña, lo que deja abierta la posibilidad de que en realidad sean espacios con funciones diferentes.

Una vía de análisis de la funcionalidad de las capillas abiertas es definir el área frente a ellas en la que un discurso podía ser escuchado si se pronunciaba desde ella. Si bien realizar una medición precisa de las capacidades acústicas de un espacio requeriría de estudios con instrumentos especializados, para abordar esta propuesta de manera aproximada voy a apoyarme en las estimaciones realizadas por Denise Araiza Schubert. Basándose en las investigaciones realizadas en otros espacios abiertos, esta autora calcula que “la distancia máxima a la cual puede ser oído un mensaje oral emitido en una zona extremadamente silenciosa (con ausencia total de viento) es de 42 metros en la dirección frontal del orador, de 30 metros lateralmente”.⁴⁹ Siguiendo este parámetro realicé un análisis de cuál podría haber sido el área en la que un público podría haber escuchado un discurso pronunciado desde las capillas abiertas de Huejotzingo y de Tzintzuntzan. En el caso de Huejotzingo (Figura 03) tracé un elipse derivado de las medidas señaladas, recortándolo con el

⁴⁸ Chanfón Olmos, *Arquitectura del siglo XVI*, 264.

⁴⁹ Denise Araiza Schubert, “Una reflexión teórica acerca de la acústica y la restauración arquitectónica de la capilla abierta del Convento de San Martín Huaquechula-Puebla” (tesis de maestría, UNAM, 2006), 223.

abanico que se forma por el abocinamiento de los muros de la capilla abierta. El conjunto se presenta en lo que pudo ser su etapa de mayor desarrollo a finales del siglo XVI, pero no debe olvidarse que la capilla abierta y la iglesia de planta basilical hoy no existen. Resulta sorprendente que la zona que denominé ‘área audible’ prácticamente coincide con la distancia que hay desde la capilla abierta hasta el límite actual del atrio, que si bien en ese momento pudo no estar delimitado por la barda que existe ahora, sin duda se distinguía por el camino procesional que unía las cuatro capillas posas. Esto significa que el área en la que los feligreses escucharían una misa oficiada desde la capilla abierta corresponde de manera precisa con el espacio enmarcado entre las dos iglesias, la actual y la de planta basilical, es decir toda el área frente a la capilla abierta hasta el camino procesional. Esto me permite proponer que en el diseño de estos espacios se pudo haber tenido en cuenta una estimación de esta área audible, por lo tanto, la ubicación de la capilla abierta no es casual, sino bien pensada para que un espacio bien delimitado como el que he descrito fuera funcional.

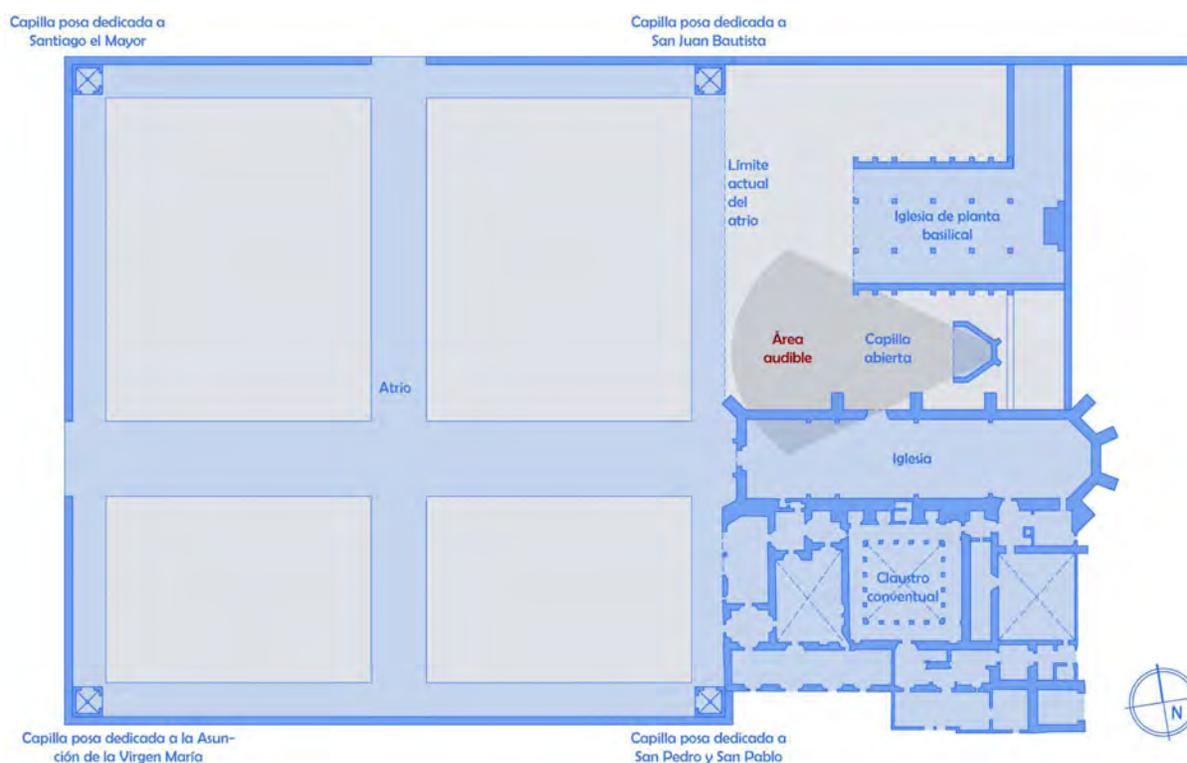


Fig. 03 Estudio de la acústica de la capilla abierta de Huejotzingo.

En el caso de Tzintzunzan (Figura 04) realicé un ejercicio similar para las dos capillas abiertas del complejo conventual. En la capilla abierta del atrio principal el área audible forma un abanico similar al de Huejotzingo, pues presenta un abocinamiento parecido. Sin embargo, en la capilla

abierta del atrio del hospital, que no tiene un abocinamiento en el área del altar sino que está mucho más abierta y separada del exterior por tres arcos, el abanico se amplía al no tener límites que dirijan el sonido. Posiblemente las capillas abiertas abocinadas tenían una mejor acústica, pero como he dicho, para comprobarlo se requeriría un estudio especializado. Sin embargo, en el atrio hospitalario también parece que el criterio acústico fue tomado en cuenta, pues el área audible abarca prácticamente todo el espacio delimitado. Por el contrario, en la otra capilla abierta, que no está contenida por ningún elemento arquitectónico, el área audible sólo abarca una fracción mínima del atrio.



Fig. 04 Estudio de la acústica de la capilla abierta de Tzintzuntzan.

Esto me permite llegar a varias conclusiones. En primer lugar, creo que la propuesta de Araiza Schubert respecto a las medidas que alcanzaría la voz humana parece adecuada, si bien sería interesante realizar un estudio sobre las cualidades acústicas de estos espacios con instrumentos especializados. No sólo eso, sino que he encontrado indicios de que desde el diseño de estos espacios parece haberse contado con un parámetro que permitía tener una idea aproximada del área

audible, puesto que en los dos complejos conventuales se ven señales de que se pensó en la acústica para delimitarlos. En segundo lugar, queda en entredicho la idea de que la principal función de los atrios era reunir grandes cantidades de personas para escuchar misa. No cabe duda de que las misas multitudinarias ocurrían, pues de ello dan cuenta las crónicas, pero seguramente eran eventos especiales, limitados a días de fiesta de particular importancia en los que se reunían incluso personas que vivían en los pueblos sujetos de las cabeceras, y en los que seguramente se podía desplegar una organización especial para permitir que la misa multitudinaria se llevara a cabo. Llama la atención el caso de Tzintzuntzan, donde el área audible es mínima comparada con el enorme tamaño del atrio principal. En contraste, la precisa delimitación del atrio del hospital lleva a pensar que existía conciencia de que el atrio principal estaba sobredimensionado para esa función. En el caso de Huejotzingo, el área audible también está delimitada con aparente exactitud, sin embargo queda completamente fuera del atrio. Cabe señalar que los atrios de Huejotzingo y de Tzintzuntzan destacan por sus grandes dimensiones respecto a otros construidos en este género de edificios. El atrio de Huejotzingo es un cuadrado casi exacto de aproximadamente 120 x 120 metros. El de Tzintzuntzan es aún mayor, su forma de trapecio irregular mide *a grosso modo* 115 x 160 metros.⁵⁰ Por ello considero que sin duda estos espacios se diseñaron teniendo otras funciones en mente. Esto me lleva a considerar el mayor peso que otras actividades, al margen de la propia misa, tuvieron al momento de proyectar estos espacios, las cuales revisaré a continuación.

Fiestas religiosas

Las festividades religiosas llevadas a cabo en los atrios de los complejos conventuales se encuentran ampliamente descritas en las fuentes del siglo XVI, las cuales destacan varios aspectos de las festividades que serán importantes para desarrollar mi argumento. Los frailes evangelizadores daban suma importancia a la participación en las celebraciones religiosas pues, como indica Antonio Rubial, “para los misioneros, la transmisión de dogmas y de enseñanzas morales tenía la misma importancia que promocionar la participación de la comunidad en las ceremonias litúrgicas festivas pues, para ellos, con una se facilitaba la aceptación de la otra”.⁵¹ Quizás por eso, las crónicas franciscanas expresan el entusiasmo con que la población indígena participaba de las festividades. Motolinía

⁵⁰ Esto lo ubica en el grupo de los mayores atrios del siglo XVI, algo que llama la atención pues no se encontraban entre las mayores poblaciones ni como centros de culto de particular relevancia regional. Señalar cuál es el atrio más grande es complicado, pues muchos se han modificado a través del tiempo y otros se han perdido. Como punto de comparación, el atrio de Izamal, considerado popularmente como el más grande de México, mide aproximadamente 115 x 65 metros, es decir, es menor que los de Huejotzingo y Tzintzuntzan.

⁵¹ Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 75-76.

describe cómo se celebraban de manera general las fiestas de Pascua o de las advocaciones de los pueblos de la siguiente manera:

Los Indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas, labradas con plumajes, y con pidas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que se celebran, que los frailes se los han traducido, y los maestros de sus cantares los han puesto a su modo a manera de metro, que son graciosos y bien entonados; y estos bailes y cantos comienzan a media noche en muchas partes, y tienen muchas lumbres en sus patios, que en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por eso tienen su capilla fuera en los patios, porque todos oigan misa todos los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana: y después también cantan mucha parte del día sin se les hacer mucho trabajo ni pesadumbre.⁵²

Resulta llamativa en la descripción de Motolinía la constante referencia a una gran variedad de elementos de la cultura indígena: *su* ropa decorada con plumas y flores, los bailes y cantos en *su* lengua, y también al referirse a los atrios de las iglesias habla de *sus* patios. A la luz de este tipo de explicaciones, parece que las personas de ese tiempo, incluso los frailes franciscanos como Motolinía, no tenían dudas de que se estaba instaurando un tipo de cristianismo distinto al practicado en otras partes del mundo. Es esclarecedor cómo más adelante el propio Motolinía hace énfasis en que los indígenas disfrutaban de estas celebraciones “porque les parece propia fiesta suya”.⁵³ La originalidad de estas festividades se evidencia en el hecho de que los religiosos de generaciones posteriores las encontraron demasiado extravagantes. Ellos no fueron partícipes de la incorporación de la ritualidad indígena a la fe cristiana, y se preocupaban por que los indígenas encontraran en ellas formas de dar continuidad al culto a los dioses prehispánicos.⁵⁴ A continuación buscaré ampliar con la información contenida en otras fuentes los aspectos de la ritualidad durante las festividades de las que he hablado para poder reconstruir una imagen de cómo se veían estas festividades y su relación con los espacios arquitectónicos.

Una de las cosas más inusuales respecto a las festividades descritas en las fuentes es la ornamentación utilizada para preparar los espacios para las celebraciones de importancia. Destacan los arreglos con plumas preciosas y flores, pues evidencian la continuidad de prácticas asociadas a las festividades prehispánicas insertadas ahora en las celebraciones cristianas. En los *Anales de Juan Bautista*, por ejemplo, se menciona que durante la celebración de las vísperas de San Francisco “se

⁵² Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I Capítulo XIII.

⁵³ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I Capítulo XIII.

⁵⁴ Ver ejemplos de los temores de lo que consideraban idolatrías insertadas en la ritualidad cristiano-indígena en: Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 83.

inauguró la manta que está en el refectorio, allá en San José, en la parte superior le colocaron plumas de quetzal; la pintura fue obra exclusiva de Martín Mixcohuatl”.⁵⁵ Otra famosa mención de este tema se da en las actas del cabildo de Tlaxcala. En una entrada de 1550 se recoge la preocupación de las autoridades por el robo de las plumas que formaban parte del ajuar que adornaba la iglesia: “se ordenará que de todos los bienes de la iglesia, las *quetzalli* y las otras plumas que están en las andas; y las mangas,⁵⁶ nadie tome nada de allí, nadie las desbarate ni nadie las use para bailar”.⁵⁷ Pablo Escalante hace una reflexión sobre este episodio, en la que reconoce “ [que] los textiles usados en los templos tenían insertas plumas de quetzal, que tales plumas se utilizaban para bailar en la liturgia cristiana, y que eran un bien algo escaso, codiciado por los danzantes y protegido por el cabildo”.⁵⁸ Motolinía menciona que fue Huejotzingo uno de los primeros lugares donde se crearon mangas y andas finamente decoradas al modo tradicional indígena: “comenzaron en Huexotzinco e hicieron muy ricas y galanas mangas de cruces y andas de oro y pluma; y luego por todas partes comenzaron de ataviar sus iglesias, y hacer retablos, y ornamentos, y salir en procesiones”.⁵⁹ Cabe recordar que en Huejotzingo se realizó la que fue muy probablemente la primera representación cristiana utilizando la técnica de plumería prehispánica, de la cual sólo queda su representación en el *Códice de Huexotzinco*. En ese documento se manifiesta que para realizar el estandarte de la Virgen con el Niño que llevó Nuño de Guzman en su campaña militar de 1530, se emplearon tres finas placas de oro y 180 plumas de quetzal,⁶⁰ como se indica en la escritura pictográfica (ver figura 05). En dicho documento también se hace constatar que para la compra de los materiales necesarios para elaborar ese suntuoso estandarte se tuvieron que vender ocho esclavos y doce esclavas, por lo que Dominic Crewe señala la paradoja de que una de las primeras imágenes cristianas creadas por manos indígenas se pagó con la libertad de veinte personas.⁶¹ Por otro lado, aunque nos son menos ajenas, pues constituyen una tradición viva que aún se practica en las fiestas religiosas más importantes de cada pueblo, la decoración de las edificaciones con flores era también importante para preparar los

⁵⁵ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 265.

⁵⁶ Las andas son las plataformas dotadas de barras para su transporte, donde las imágenes sacras se colocan para ser llevadas en procesión. Las mangas son los adornos usados para revestir la base de las cruces procesionales. Es posible que los aditamentos para la procesión permanecieran expuestos en la iglesia por cierto tiempo y en ese momento corrieran el riesgo de ser robadas.

⁵⁷ Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima, *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567* (México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-CIESAS, 1984), 300.

⁵⁸ Pablo Escalante Gonzalbo, “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo” en *1519. Los europeos en Mesoamérica*, eds. Ana Carolina Ibarra y Pedro Marañón Hernández (México: UNAM-IIIH, 2021), 231.

⁵⁹ Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado II Capítulo II.

⁶⁰ Benedict Warren, *The Harkness Collection in the Library of Congress* (Washington D.C.: Library of Congress, 1984), 64.

⁶¹ Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission* (Denver: University of Colorado, 2019), 80.

espacios para la festividad (ver figura 06). Por tanto, no es difícil imaginar las siguientes palabras de Motolinía, que evocan el esplendor y colorido con que se preparan los espacios en la actualidad:

Adornan sus iglesias muy pulidamente con los paramentos que pueden haber, y lo que les falta de tapicería suplen con muchos ramos, flores, espadañas, juncia que echan por el suelo, yerbabuena, que en esta tierra se ha multiplicado cosa increíble, y por donde tiene de pasar la procesión hacen muchos arcos triunfales hechos de rosas, con muchas labores y lazos de las mismas flores; y hacen muchas piñas de flores, cosa muy de ver, y por esto hacen todos en esta tierra mucho por tener jardines con rosas.⁶²



Fig. 05 Detalle del *Códice de Huexotzínco* donde se contabilizan el estandarte y los materiales usados en su confección.

Fig. 06 Cruz atrial de Tzintzuntzan decorada para el día de muertos con flores de cempasúchil.

Este tipo de preparaciones para la festividad son relevantes debido a que sus funciones trascendían la de simples elementos decorativos. Una vía para entender sus significados está en comparar los textos devocionales en lenguas indígenas, pues como explica Pablo Escalante, “hay una concordancia entre los textos y las imágenes de evangelización: ambos denotan la voluntad de incluir metáforas y símbolos de tradición indígena y de aplicarlos a un mejor entendimiento de la idea cristiana”.⁶³ En esa línea, Alessandra Russo ha explorado el significado del uso de arte plumario para

⁶² Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Tratado I Capítulo XIII.

⁶³ Escalante Gonzalbo, “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo”, 238.

la producción de imágenes cristianas. Al comparar algunas piezas de arte plumaria con textos devocionales en náhuatl del siglo XVI, como la *Psalmodia Christiana*, esta autora identifica que el uso de este medio de expresión permitió a los *amantecas* conciliar en estas obras las diferentes interpretaciones del sacrificio de la cultura mexicana prehispánica y la católica europea. En su interpretación, las plumas de quetzal transfieren de forma metonímica el concepto del sacrificio, de tal manera que “the feather becomes the medium for passage among different psychic, physical, and historical states”.⁶⁴ En la misma línea, Berenice Alcántara nota la interacción de dos formas de entender lo sagrado, donde “birds of rich plumage, as warriors and creatures who lived on a higher plane, were the principal vehicle in sixteenth-century Nahua songs to tell of the sudden intrusion of the divine-celestial component in the world of humankind”.⁶⁵ Así mismo, Alcántara ha estudiado también el sentido que las referencias a ciertas variedades de flores expresan en los textos interpretados durante el canto-baile nahua. En particular encontró relevantes las referencias a dos variedades de flores, *cacahuaxochitl* e *ixquixochitl*, pues “the two flowers, as a pair, were a paradigmatic symbol of the upper realm, that flowery garden that was an entity full of both convergent and contradictory meanings for the Christian Nahua of the sixteenth century”.⁶⁶

En síntesis, a partir de estas interpretaciones puede entenderse que las plumas y las flores con las que se aderezaban los espacios para las fiestas eran mucho más que elementos decorativos. Al ser ornamentado de esta manera, el espacio arquitectónico se preparaba para ser partícipe de aquello que se representaba, no era sólo el marco en que sucedía. Además, las plumas como evocación del sacrificio y las flores como anuncio del reino divino tenían una relación directa con el programa iconográfico de los complejos conventuales. Mientras que en Tzintzuntzan esto es menos evidente, la cruz pasionaria (si bien es poco probable que la actual sea la original del siglo XVI), decorada con las *Arma Christi*, da algunas pistas del sentido pasional, centrado en la salvación que el sacrificio de Cristo traerá a la humanidad de acuerdo con la tradición cristiana. Por el contrario, en el complejo conventual de Huejotzingo estas referencias son mucho menos ambiguas. Aunque abordaré el tema con mayor profundidad más adelante, me parece importante en este punto resaltar

⁶⁴ Alessandra Russo, “Plumes of Sacrifice: Transformations in Sixteenth-Century Feather Art”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 42 (2002): 244. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/RESv42n1ms20167580>

⁶⁵ Berenice Alcántara Rojas, “Of Feathers and Songs: Birds of Rich Plumage in Nahua Cantares”, en *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe*, eds. Alessandra Russo, Gerhard Wolf y Diana Fane (Chicago: University of Chicago Press-Trento, Italia: Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max-Planck-Institut-México: Museo Nacional de Arte, 2015), 151.

⁶⁶ Berenice Alcántara Rojas, “In Nepapan xochitl: The Power of Flowers in the Works of Sahagún” en *Colors Between Two Worlds. The Florentine codex of Bernardino de Sahagún* ed. Louis A. Waldman (Florencia: Villa I Tatti, 2008), 130.

la relación de ambas interpretaciones del sacrificio y el paraíso en el programa escultórico de las capillas posas de este complejo conventual. Martha Fernández reconoció acertadamente en los dos ángeles que tocan trompetas⁶⁷, esculpidos en las enjutas de la segunda capilla posa, una referencia directa a “los siete ángeles de las siete trompetas’ que según san Juan, se dispusieron a tocar para anunciar el juicio” (ver figura 07).⁶⁸ Sin embargo, el detalle de las flores que emergen de las trompetas ha sido un detalle enigmático. Si bien María Elena Landa Abrego notó que posiblemente hacen referencia al universo simbólico indígena, ella lo relacionó con las volutas de la palabra y sugirió que se trata de una referencia al flor y canto, como una metáfora de la música que anunciaría el juicio final.⁶⁹ Sin embargo, a la luz de lo que he expuesto, creo que podría tratarse de una representación más directa, pues las flores podrían representar la llegada del reino divino, tal como parecen expresarlo los textos devocionales en náhuatl. Si mi interpretación es correcta, en esta imagen podrían confluír dos ideas del paraíso que, sin ser idénticas, tampoco son incompatibles. Evidentemente en una representación de este tipo se obvian las contradicciones y la obra queda abierta a múltiples interpretaciones. Lo que me interesa destacar es que la preparación de los espacios, por medio de ornamentos hechos con flores y plumas, tenía una relación estrecha con el programa iconográfico presente en ellos, y que como expondré más adelante, tenía una relación estrecha con la forma en que estos espacios eran utilizados.

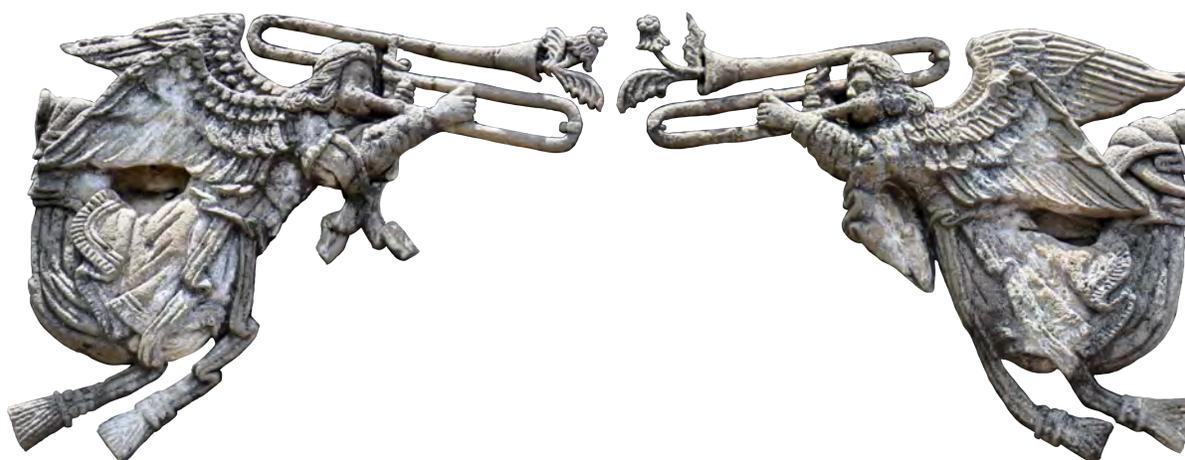


Fig. 07 Ángeles en la fachada de la segunda capilla posa de Huejotzingo.

⁶⁷ En realidad parece tratarse de un “sacabuche”, un instrumento de viento metálico usado desde el siglo XV y que es el antepasado del actual trombón.

⁶⁸ Martha Fernández, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana* (México: UNAM-IIE-INAH, 2011), 202-203.

⁶⁹ María Elena Landa Abrego, “Presencia de simbología indígena en una capilla posa del siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, no. 20 (1983): 640.

Hasta aquí he hablado de cómo se describen los espacios durante las festividades. Para complementar esta disertación es necesario revisar las alusiones a la realización misma de las fiestas, que revelarán cómo funcionaban los espacios durante estas celebraciones. En primera instancia es necesario reparar en la gran multitud de personas que se esperaba que acudieran a estas festividades. Como muestra de ello, Muñoz Camargo señala, al hablar del atrio alto de Tlaxcala que “es un patio grande donde caben más de 100 mil ánimas. Hase de considerar que toman más campo 100 españoles que mil indios, porque [éstos] se aprietan más y no tienen estorbo de ropa abultada como los n[uest]ras; y así, en poco espacio de campo, caben más gentes de indios que de españoles”.⁷⁰ Me resulta muy llamativo que, nuevamente, se resalta un rasgo de diferenciación social, en este caso la vestimenta. Evidentemente parece que la cifra es un poco exagerada, más aún si tenemos en cuenta que la población de Tlaxcala a finales del siglo XVI, cuando Muñoz Camargo escribió su crónica, difícilmente llegaba a esa cifra. El Códice Franciscano reporta una población de aproximadamente 40,000 vecinos en Tlaxcala en 1569, mientras que en 1593 se calcularon 16,000 tributarios,⁷¹ que sin embargo no dejan de ser estimaciones. Por tanto, pienso que la estimación de Muñoz Camargo es más bien una forma de expresar que prácticamente toda la población de la ciudad cabría en el atrio. Si pensamos que la población de Huejotzingo era ligeramente menor que la de Tlaxcala a mediados del siglo XVI y la de Tzintzuntzan aproximadamente la mitad, podemos pensar que, si ambos tenían atrios aún más grandes que el de Tlaxcala, también se tenía pensado que toda la población tuviera participación en las celebraciones masivas. El caso de Tzintzuntzan es particular porque, si bien su población era alta para la época en la década de 1530, tuvo un descenso rápido y pronunciado a partir de entonces. Aunado a los factores que afectaron a toda la Nueva España como las epidemias y las guerras, Tzintzuntzan se vio afectado por la consolidación de Pátzcuaro como sede obispal y nueva capital, por lo que a mediados del siglo XVI su población no era ni siquiera la mayor de la región; sin embargo, su atrio es uno de los más grandes de México. Esto permite pensar que, a pesar de que aparentemente existe una correlación entre el área de los atrios y la población de cada ciudad, pues posiblemente se esperaba que casi todos participaran de las festividades, en algunos casos hubo otros factores que determinaron el tamaño de los atrios.

Sin duda, las descripciones de las fiestas más elocuentes se encuentran en los *Anales de Juan Bautista*. Es un texto en el que, como es característico en el género de los anales, se registran los

⁷⁰ René Acuña (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala tomo primero*, Consultado en versión epub.

⁷¹ Ambas cifras tomadas de: Charles Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI*, trad. Agustín Bárcena (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala-Fondo de Cultura Económica, 1991), 139-140.

acontecimientos “que importaban más a la colectividad que al individuo”.⁷² Por tanto, resaltan las referencias a las festividades religiosas en las que participaba la mayor parte de la comunidad, lo que hace de este texto una fuente ideal para esta parte de mi estudio. Los acontecimientos mencionados se centran en el periodo de 1564 a 1569, y por el carácter recurrente de las festividades se pueden complementar las descripciones de un año con las de años posteriores. Sobre la fiesta de *Corpus* de 1564 se explica que:

entonces se hizo procesión con el Sacramento. En ese entonces arrastraron el palo volador junto con un mono. Y todos los diferentes oficiales jugaron, hicieron procesión con una bandera cada uno, con lo que divirtieron al visitador. Él sentenció, puso pena, que quien no participara en la procesión [f. 20 r.] pagaría treinta pesos para la cámara de su majestad, etc. Los de las canoas [*atlaca*] arrastraron el palo, iban interpretando el *tequiquixtilizcuicatl* sobre un entarimado iban cantando Juan Martínez, Miguel García, Martín Carox y Miguel Franciscano. En ese entonces aparecieron los instrumentos de viento de la gente de San Pablo, las chirimías.⁷³

Este pasaje es paradigmático porque resume muchos de los elementos que estaban presentes en las festividades. Me llama la atención el castigo que tuvo que imponerse a quienes no participaran en la procesión. Antonio Rubial destaca que esto pudo deberse a la reticencia de los indígenas a participar en un evento en presencia del visitador Jerónimo de Valderrama, quien venía a trastocar con sus reformas el sistema tributario vigente hasta entonces.⁷⁴ El resto del fragmento retrata de manera clara los diferentes eventos que formaban parte de la festividad, como el “palo volador”, la interpretación de cantos acompañados de instrumentos musicales, y la preparación de un entarimado que seguramente servía como escenario. Destaca la participación de personas de alto rango en las danzas y en los bailes, algo que seguramente ocurría cuando la fiesta era de gran importancia o cuando el invitado era también una persona de alto estatus. En un biombo de la segunda mitad del siglo XVII (ver figura 08) está retratada una festividad muy parecida a la que se describe en ese pasaje de los *Anales de Juan Bautista*.

⁷² Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 24.

⁷³ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 197.

⁷⁴ Antonio Rubial, “Los anales de Juan Bautista y la religiosidad en la ciudad de México”, *Historias*, no. 93 (2016): 24-25, <https://revistatest.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/10907>.

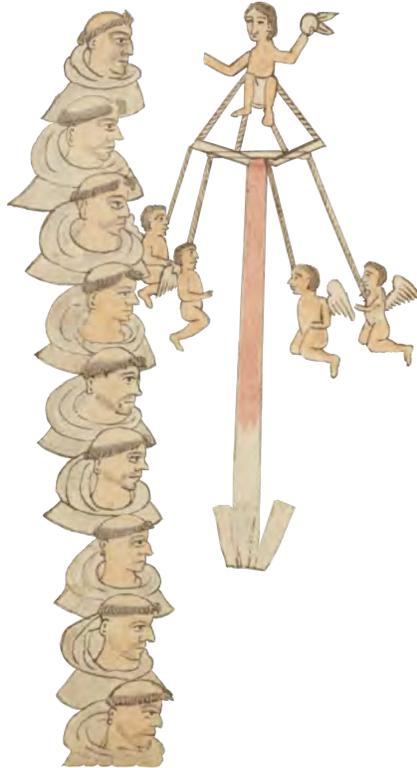


Fig. 08 Detalle del Fo. 24v del *Códice Azcatitlan*.

Otra fiesta mencionada en esa fuente es la celebración de los Tres Reyes: “se dieron estocadas los españoles en las afueras de la casa de Alonso Villanueva y escaramucearon, todos llevan puestas sus armas. Y los mexicanos combatieron con canoas escudo, se enfrentaron a los tlaltelolcas, todos llevaban puestas sus insignias”.⁷⁵ Aunque la mención a esta fiesta celebrada en el año de 1564 no parece haberse llevado a cabo en el atrio de alguno de los conventos de la ciudad de México, me interesa resaltar que, en una fiesta que fue compartida por españoles e indígenas, se buscaba hacer evidentes los rasgos de diferenciación social, nuevamente a través de la vestimenta como mencionó Muñoz Camargo, pero también en la forma en que se celebraba: mientras que los españoles lidiaban toros, los indígenas escenificaban batallas. Tanto españoles como indígenas se presentan al festejo portando sus escudos de armas e insignias distintivas. Sin duda en estas fiestas también se hacían evidentes los rasgos diferenciadores que permitían a los individuos reivindicar su pertenencia a un grupo u otro. Podemos complementar esta cita con la mención a esa misma fiesta pero llevada a cabo en el año de 1565: “entonces se celebró la fiesta de los Reyes; en ese entonces los alcaldes fueron a ver a los señores y en el patio del arzobispo se fue a danzar el *axochitlacayotl* y el *cobuixcayotl*; los tlaltelolcas vinieron a interpretar el *michcuicatl*. Y al día siguiente, domingo, asimismo

⁷⁵ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 185.

fueron a interpretar el *cobuixcayotl* en el patio del palacio”.⁷⁶ De nueva cuenta destaca la participación de la gente de Tlatelolco, lo que indica que las celebraciones más importantes eran momentos en que se congregaban personas de diversas comunidades.

En las fiestas descritas en los *Anales de Juan Bautista* destaca la reiterada mención de la interpretación de cantos, varios de los cuales quedaron recopilados en los *Cantares Mexicanos*. María Sten menciona la importancia de los rituales de canto-baile durante el periodo prehispánico, puesto que en el momento en que se realizaban estos rituales, el espacio profano donde se realizaban se sacralizaba.⁷⁷ Por su parte, Miguel León-Portilla, en su estudio sobre los *Cantares Mexicanos*, habla de lo que él llama cantares portadores de elementos europeo-cristianos y considera que su contenido buscaba “expresar en náhuatl conceptos ajenos por completo a la mentalidad indígena”.⁷⁸ En este documento hay un fragmento que me gustaría comentar. Comienza con la invocación del crismón seguida del monograma de Cristo IHS. Después se expone que a partir de ese punto empiezan los “Cantos a la manera de Huexotzinco” que se dividen en “cantos señoriales o cantos de águilas, cantos floridos, cantos de privación”, y posteriormente se explica cómo deberían de acompañarse esos cantos-bailes con el tañer del *huehuetl*, el instrumento de percusión tradicional indígena. Esa explicación, a decir de León-Portilla, no ha sido aún plenamente comprendida. Finalmente la nota termina diciendo que “la primera vez y también por una vez, este canto se entonó en la casa de don Diego de León, gobernador de Azcapotzalco. Lo tocó don Francisco Plácido, en el año de 1551, en la fiesta de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo”.⁷⁹ Esta cita me parece muy representativa del clima de intercambio cultural que se vivía, pues describe cómo debía de ejecutarse la música, a la manera y con los instrumentos de origen prehispánico, si bien comienza y termina con referencias a la fe cristiana. Así se complementa la imagen que he estado tratando de evocar sobre la fiesta religiosa, con la práctica del canto-baile a la manera tradicional, con los participantes portando atuendos suntuosos (ver figura 09), y entonando cantos en los que se alaba a Dios con metáforas a flores y aves de deslumbrantes colores.

⁷⁶ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 299.

⁷⁷ María Sten, *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica* (México: Joaquín Mortiz, 1990), 55.

⁷⁸ Miguel León-Portilla (ed.), *Cantares mexicanos Volumen I. Estudios* (México: UNAM-Fideicomiso Teixidor, 2011), 151.

⁷⁹ Todas estas citas se localizan en: Miguel León-Portilla (ed.), *Cantares mexicanos II. Tomo 1. Del folio 1r al 42r*, 89. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02/17_xiv_lihs.pdf.



Fig. 09 Representación de una práctica de canto-baile en el *Códice Florentino*. Libro 8, fo. 28r.

Esto permite completar la imagen de la festividad religiosa practicada en los espacios atriales, plena de elementos que remitían al pasado prehispánico de los pueblos, pero inmersos en la práctica de la fe cristiana. Es por eso que Berenice Alcántara comenta que “estos canto-bailes, junto el canto y la música eclesiástica, las representaciones teatrales sobre las vidas de Cristo y los santos, el emplumamiento y enfloramiento de los ámbitos rituales, los convites y las procesiones, fueron la forma privilegiada en que los naturales se integraron al culto católico, se apropiaron de él y lo reinterpretaron”.⁸⁰ De igual manera, Antonio Rubial reconoce que mientras que “para los frailes las fiestas fueron un medio para atraer a los nativos al cristianismo y facilitar su conversión . . . para los indios constituyeron un elemento de cohesión social y un mecanismo que les permitió mantener muchas de sus prácticas ancestrales”.⁸¹ Una idea que ensayé en mi tesis de maestría⁸² es que la participación en estos rituales es importante porque refuerza el sentido de pertenencia a los diferentes colectivos (en este caso el pueblo, barrio, altépetl, etcétera) a los que cada individuo se vincula y que por lo tanto esto da otro valor a la arquitectura. Por ello, los lugares donde se llevan a cabo estas festividades se convierten en espacios representativos de la comunidad, “donde la comunidad realiza sus principales fiestas y eventos multitudinarios, que hacen partícipes a la práctica totalidad de los individuos que se identifican con la comunidad, donde refuerzan sus lazos de cooperación dentro de ella y su implicación con el grupo. Su participación en estos eventos es testimonio de su adhesión al grupo”.⁸³ Quiero cerrar esta parte de la disertación con una reflexión

⁸⁰ Berenice Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún” (tesis de doctorado, UNAM, 2008), 135.

⁸¹ Rubial, *El cristianismo en la Nueva España*, 84 - 85.

⁸² Pedro A. Muñoz Sánchez, “La arquitectura como elemento de identidad. El caso del barrio del Coecillo en León, Guanajuato”. Tesis de maestría, UNAM, 2013.

⁸³ Muñoz Sánchez, “La arquitectura como elemento de identidad. El caso del barrio del Coecillo en León, Guanajuato”, 117.

en torno a la importancia de las fiestas, con toda la ritualidad de la que estaba revestida. Cuando Bernardino de Sahagún se propuso componer la *Psalmodia Christiana*, lo hizo con el afán de reemplazar los cantos antiguos, en cuyas intrincadas y oscuras composiciones temía que se escondieran reminiscencias idolátricas.⁸⁴ No intentó prohibir los cantos, sino reemplazarlos por unos nuevos que consideraba más apegados a la ortodoxia cristiana, acaso porque no consideraba que la práctica en sí misma estuviera equivocada, o porque se daba cuenta que los indígenas estaban demasiado apegados a ellos como para abandonarlos.

Procesiones

Una de las actividades más espectaculares llevadas a cabo en los atrios fueron las procesiones. Aunque muchas de ellas se extendían a las calles de la ciudad, casi siempre tenían su culminación en los atrios de los complejos conventuales. La procesión seguiría la ruta trazada por las cuatro esquinas del atrio, se detendría en las capillas posas si las había, y terminaría entrando en la iglesia. Una de las descripciones más esclarecedoras del uso que tenían las capillas posas la ofrece Cervantes de Salazar, refiriéndose al convento de Santo Domingo en la ciudad de México, de nuevo en su texto a modo de diálogo:

Alfaro. El monasterio es de grande extensión, y delante de la iglesia hay una grandísima plaza cuadrada, rodeada de tapias, y con capillas u oratorios en las esquinas, cuyo uso no comprendo bien.

Zamora. Tienen uno muy importante, a saber, que en las fiestas solemnes . . . por no ser el claustro bastante grande para que quepan tantos vecinos, salen rezando ellos y los religiosos, precedidos de la cruz y delante de las imágenes, y van dando vuelta para detenerse a orar en cada capilla.⁸⁵

Entablan el diálogo tres personajes ficticiales imaginados por Cervantes de Salazar: Zuazo y Zamora, vecinos de la ciudad, y Alfaro, un forastero. La lectura de esta fuente me parece muy útil, pues veo en el asombro del personaje de Alfaro por las cosas que no le eran familiares un reflejo del que seguramente tuvo el propio Cervantes de Salazar, originario de España, al ver por primera vez estas construcciones: el desconcierto que generaba en los extranjeros el atrio y las edificaciones que lo rodeaban evidencia su origen local. Otro aspecto relevante de esta cita es el comentario que explica que, de no ser por la falta de espacio, esas procesiones se llevarían a cabo en el claustro del convento. Los claustros bajos de los complejos conventuales de Huejotzingo y de Tzintzuntzan

⁸⁴ Alcántara Rojas, “Cantos para bailar un cristianismo reinventado”, 147.

⁸⁵ Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554*, trad. Joaquín García Icazbalceta (México: UNAM, 2007), 58-59.

conservan en sus cuatro esquinas las hornacinas que aparentemente también sirvieron como estaciones procesionales (ver figura 10). De acuerdo con Richard E. Phillips, las procesiones en los claustros eran similares a las que se llevaban a cabo en los atrios, y se diferenciaban de estas últimas sólo en la cantidad de personas que participaban en ellas, contando ambas con la participación de indígenas.⁸⁶ De acuerdo con este autor, es probable que las procesiones que se realizaban en el claustro tuvieran un carácter más rutinario, como las que se hacían todos los lunes para rogar por los difuntos. En estas participaban solamente las personas más allegadas a los frailes y al complejo conventual, como los alumnos de las escuelas conventuales o aquellos a los que los nahuas llamaban *teopantlacatl*, los hombres de iglesia. Por el contrario, las procesiones en el atrio congregaban un gran número de personas. De hecho, como hemos visto, su tamaño suponía la participación de casi todo el pueblo.



Fig. 10 Nicho a modo de estación procesional en el claustro del convento de Huejotzingo (izq.) y Tzintzuntzan (der).

Diego Muñoz Camargo, en la ya citada descripción del convento de Tlaxcala, también se refiere a las capillas posas y a las procesiones, pues explica que “hay en torno de este patio [el atrio alto] cinco capillas pequeñas con altares cubiertos de bóveda, que sirven de estaciones y

⁸⁶ Richard E. Phillips, “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI”, *Relaciones: estudios de historia y sociedad* 20, no. 78 (1999): 237.

humilladeros para cuando hay procesiones . . . Y [v]ienen por tal orden, que de cada barrio traen su capitán y se vienen derechos a sus lugares, que están señalados con unas letras muy grandes que dicen: ‘Este lugar es de tal barrio y de tal colación’”.⁸⁷ Mientras que en la primera parte de la cita Muñoz Camargo corrobora la referencia de Cervantes de Salazar respecto a la función de las capillas posas en las procesiones, la segunda nos da una nueva vía para entender la función de estos espacios como los puntos en los que cada barrio se reunía para comenzar la catequesis o para prepararse para escuchar misa. Esto concuerda con la asignación de las capillas posas a cada una de las cuatro cabeceras de Huejotzingo.

Como en el caso de las festividades que comenté anteriormente, los recuentos en fuentes en lenguas indígenas sobre las procesiones también llaman la atención por el lujo de detalles con que éstas se describen, aunque sólo destacaré algunos pasajes que son relevantes para desarrollar mi argumento. En los *Anales de Juan Bautista* se menciona que el 14 de enero de 1565 “se celebró la fiesta del amado niño Jesús con una procesión en San Agustín y se danzó e interpretó el *axochitlacayotl*”.⁸⁸ De nueva cuenta, destaca la inclusión de los cantos de tradición indígena en una celebración de carácter de eminente festivo. Sin embargo, no en todas las fiestas religiosas predominaba la algarabía. Un ejemplo de ello lo tenemos en la misma fuente, dónde se menciona una peculiar procesión de Jueves Santo:

Hoy lunes a 7 de agosto de 1564 años, entonces se hizo procesión ya de noche, como se acostumbra hacer el Jueves Santo así se hizo. Participaron en la procesión los padres de Santo Domingo, cinco clérigos con Rodríguez López de Albornoz, los padres de San Agustín con fray Andrés, diez padres de San Francisco con fray Antonio de Castilfranco guardián de Xochimilco, fray Antonio de Morillo y fray Pedro de Gante, allá fueron a salir a Santo Domingo y cuando llegaron al templo salieron los padres dominicos y la cruz con manga la vinieron a colocar a la orilla del atrio [*ythualco*]. Y el vicario fray Domingo se hincó en el atrio, a grandes voces decía: Oh señor nuestro, oh por quien se vive, oh Dios, dinos, muéstranos tu misericordia, por tu pasión aplaca tu corazón oh señor nuestro, oh Dios, oh señor, haznos merced a nosotros los pecadores. Y dijo: Tengan valor oh hijos míos. Luego se dirigieron a la iglesia mayor [pasaron por] San Agustín y fueron a salir a las afueras del hospital.⁸⁹

Es notable que en la procesión participaron los frailes de las tres órdenes mendicantes encargadas de la evangelización de los indígenas, visitando cada uno de los conventos que estas tenían en la Ciudad de México. Evidentemente, en aquel entonces pocas ciudades de la Nueva España contaban con

⁸⁷ René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo segundo* (México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017), consultado en versión epub.

⁸⁸ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 299.

⁸⁹ Reyes García, *Anales de Juan Bautista*, 229.

establecimientos de más de una orden, por lo que este tipo de acontecimientos serían sólo posibles en esa ciudad y en pocas otras. Sin embargo retrata también cómo la procesión pasaba del espacio urbano profano al espacio sagrado del atrio, donde tenía su punto culminante. Destaca también la solemnidad de los acontecimientos, acordes a la festividad que se conmemoraba. Con similar ceremonia, se llevó a cabo una procesión en Tecamachalco en 1576: “El día primero de agosto [de 1576] comenzó la enfermedad, demasiado fuerte, en Tecamachalco: no se podía resistir. ¶¶ Entonces, a fines de agosto, ya se inicia la procesión a causa de la enfermedad. Terminó el día nueve. Por ésto, varias personas murieron: jóvenes, muchachas, casados, viejos, viejas [y] niños”.⁹⁰ Como se puede notar, estas procesiones no eran solamente conmemoraciones, también se hacían para pedir la intervención divina, en este caso en auxilio ante una de las más grandes epidemias que azotó a la población de la Nueva España en el siglo XVI.



Fig. 11 Detalle del “mural de flagelantes” de la iglesia de Huejotzingo.



Fig. 12 Capilla abierta y pila bautismal del hospital de Tzintzuntzan.

Sabemos con cierta certeza cómo eran las procesiones que se realizaban durante la Semana Santa gracias a las pinturas murales que la representan, como las de Teitipac en Oaxaca, así como en los conventos poblanos de Huaquechula y notablemente en Huejotzingo (Figura 11). Susan Verdi Webster identificó que los murales de Huejotzingo representan una procesión llevada a cabo por una cofradía de la Vera Cruz.⁹¹ Las cofradías eran importantes al representar otro ámbito en torno al cual se estructuraba la sociedad colonial. Esto permitía a las personas adscribirse a organizaciones diferentes a las que estaban acostumbrados, trascendiendo los antiguos colectivos a los que los individuos estaban adscritos centrados en los *calpulli* nahuas, o en los barrios de las ciudades

⁹⁰ Eustaquio Solís y Reyes García, *Anales de Tecamachalco*, 74.

⁹¹ Susan Verdi Webster, “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo. México”, *Laboratorio de Arte*, no. 8 (1995): 63, <https://doi.org/10.12795/LA.1995.i08.04>.

coloniales purépechas. La ritualidad inducida por las cofradías era fundamental en un momento en que, como indica Antonio Rubial “la mayoría de los fieles vivía el cristianismo como una serie de actos externos realizados en los ámbitos de la familia, la cofradía y la parroquia, y sólo muy pocos interiorizaron los significados teológicos y morales”.⁹² Por tanto, la participación de las procesiones y la pertenencia a las cofradías reafirmaba el fervor cristiano a ojos de todo público. Webster notó que miembros de la nobleza indígena de Huejotzingo encabezaban la cofradía de la Vera Cruz, de acuerdo a algunos de los registros de la misma: “Bernaldo de Montesinos, Mateo Evangelista, Juan Davila, yndios principales de la cibdad de guaxocingo [Huejotzingo] por nos e por los demas hermanos de la cofradia de la sancta vera cruz questa fundada en la dha cibdad en la yglesia del convento de san fran[cis]co”.⁹³ Como puede deducirse, la organización de las cofradías era además otro acto mediante el cual la nobleza indígena ampliaba los ámbitos en los que ejercía su autoridad. En Tzintzuntzan también operaron diversas cofradías que promovieron las festividades y ceremonias religiosas. De acuerdo a Manuel Martínez Aguilar, probablemente a mediados del siglo XVI se creó la cofradía de la Purísima Concepción, ligada al hospital.⁹⁴ Como hemos visto, el hospital tenía una capilla y un atrio propios, donde destaca la poco común pila bautismal de inmersión, mientras que las dependencias donde se cuidaba a los enfermos se han perdido (Figura 12). Las festividades eran también parte de los quehaceres de esa cofradía, tanto como el apoyo en el cuidado de los enfermos. A veces incluso se desatendía esto último en pro de las celebraciones, como se desprende de la queja de 1679 del obispo de Michoacán en turno, respecto a que se utilizaba el dinero de la cofradía en fiestas, descuidando la compra de camas, almohadas y cobijas para los enfermos.⁹⁵ Se sabe también que a principios del siglo XVII se fundó otra cofradía, la de La Soledad, que sería la encargada de sufragar a finales del siglo XVIII su capilla, que rivaliza en tamaño con la iglesia conventual y es la que hoy cierra el claustro conventual por el poniente.⁹⁶

⁹² Rubial, *El cristianismo en Nueva España*, 38.

⁹³ Webster, “La cofradía de la Vera-Cruz”, 64.

⁹⁴ Manuel Martínez Aguilar, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 38, no. 151 (2017): 6, <https://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/REHS15102>.

⁹⁵ Martínez Aguilar, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan”, 6.

⁹⁶ Martínez Aguilar, “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan”, 21.

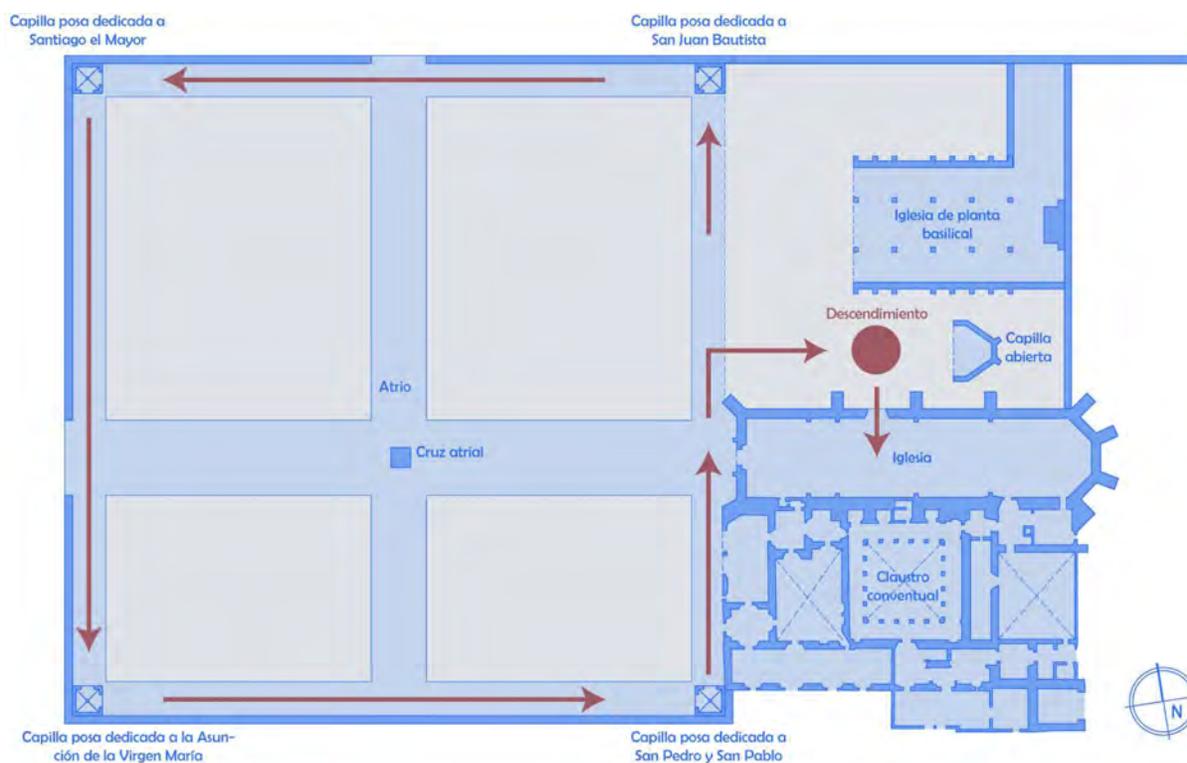


Fig. 13 Ruta procesional en el convento de Huejotzingo.

Estoy de acuerdo con Elena Estrada de Gerlero en la importancia de las festividades auspiciadas por las cofradías, particularmente de las procesiones, pues en ellas se manifestaba que una “estrecha vinculación entre las necesidades procesionales y de culto al aire libre determinaron las soluciones espaciales y arquitectónicas”.⁹⁷ Considero que las necesidades derivadas de las festividades procesionales jugaron un papel fundamental en la adopción de las soluciones espaciales que persisten en los complejos conventuales, principalmente en los sistemas de arquitectura a cielo abierto. En apoyo a esta idea, realizaré un análisis espacial buscando entender cómo podrían haber funcionado los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan cuando albergaban las procesiones.

En el caso de Huejotzingo (ver figura 13) la dirección de la ruta procesional queda de manifiesto por los relieves de cráneos y fémures tallados en los chapiteles de cada una de las capillas posas: cada una tiene este motivo solo al frente, por lo que la procesión se acercaba a cada capilla por el lado en que los relieves son visibles, es decir, contrario a las manecillas del reloj. Cabe señalar que el orden en el que la procesión hubiera pasado por cada una de ellas es consistente con el orden

⁹⁷ Elena Estrada de Gerlero, “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, no. 20 (1983): 656, <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.1983.20.1.643>.

de precedencia que tenía cada una de las cabeceras: primero pasaría por la capilla de San Juan Huejotzingo, después por la de Santiago Xaltepetlapan, que eran las dos cabeceras más importantes, para después pasar por la de Santa María Asunción Almoyahuacan y al final por la de San Pedro y San Pablo Ocoteppec; de éstas, las dos últimas eran las menos relevantes. Podríamos afirmar que de esta manera el espacio arquitectónico encarnaba la relevancia y preponderancia de cada una de las cabeceras. Hablando nuevamente de la procesión llevada a cabo por la cofradía de la Vera Cruz, podemos evocar a los penitentes ataviados con los sambenitos negros y blancos, recorriendo las cuatro capillas posas, portando en andas una escultura representando el Santo Entierro, banderines con las insignias de las cofradías y los estandartes de las *Arma Christi*,⁹⁸ como pueden apreciarse en la figura 11. Esto enlaza inequívocamente el espacio construido con esta celebración, pues como vimos en el capítulo 3, las capillas posas tienen un programa escultórico centrado en la Pasión de Cristo y en sus portadas se encuentran relieves de las *Arma Christi*. Webster repara en la pintura mural que se encuentra al interior de la iglesia a la izquierda de la puerta Porciúncula. En ella se representa la ceremonia del Descendimiento de la Cruz (Figura 14), lo que debió haber sido una parte muy importante de la procesión llevada a cabo los Viernes Santos. Esta autora piensa que esta imagen representa con cierta exactitud lo que pudo haber sido la ceremonia real, que habría ocurrido justo en la parte exterior de la iglesia, enfrente de la puerta Porciúncula.⁹⁹ De acuerdo a esta autora la ceremonia del descendimiento, donde posiblemente también se predicaba y recitaba un sermón, pudo haberse llevado a cabo en alguna de las dos capillas que hoy ya no existen. La hipótesis que apoyo, sobre la posible continuidad de la capilla abierta y de la capilla de planta basilical hasta mediados del siglo XVII al menos, me permite proponer que efectivamente, esta solemne ceremonia podría haberse llevado a cabo en el espacio entre las dos iglesias, justo en el punto focal de la capilla abierta, que sería el espacio central de esta ceremonia, como puede verse en la figura 12. De acuerdo con mi interpretación, la ubicación de la capilla abierta obedecería a la necesidad de tener un espacio en el cual realizar esa ceremonia, punto culminante de la procesión y donde se prepararía a los participantes para entrar a la iglesia por la puerta Porciúncula, una vez que hubieran bajado la imagen de Cristo de la Cruz.

⁹⁸ Esto puede apreciarse en una reconstrucción de la mayor parte de la pintura mural, a la que Susan Verdi Webster tuvo acceso, cuya vista hoy se encuentra parcialmente obstruida por una serie de retablos barrocos. La reconstrucción de esta pintura puede verse en Webster, “La cofradía de la Vera-Cruz”, 63 y 69.

⁹⁹ Webster, “Art, Ritual and Confraternities”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 19, no. 70 (1997): 33, <https://doi.org/10.22201/iic.18703062e.1997.70.1785>.



Fig. 14 Pintura mural del Descendimiento de la Cruz, junto a la Porciúncula de la iglesia de Huejotzingo.



Fig. 15 Estación procesional en el atrio de Tzintzuntzan.

Por otro lado, como se comentó en el capítulo 4, en Tzintzuntzan no se conservan capillas posas. La ausencia de estos espacios en la arquitectura conventual michoacana podría indicar que, como tal, no fue un elemento arquitectónico empleado en esta zona, aunque como mencioné en el capítulo 4, no lo tengo muy claro. Sin embargo, en el atrio de Tzintzuntzan se encuentran una serie de estaciones procesionales que podrían cumplir las mismas funciones (ver figura 15). Estas estaciones procesionales son pequeños nichos sin ningún ornamento, que podrían haber desempeñado las funciones de las capillas posas, adecuadas para servir de base a un pequeño altar móvil. Al día de hoy varias de estas capillas están nombradas con números romanos mediante el acomodo de las lajas con que está pavimentado el camino procesional, lo que indicaría que seguían el mismo orden contrario a las manecillas del reloj que, al parecer, era el más común en el siglo XVI (figura 16). Sin embargo esta numeración parece haberse colocado durante la última restauración del convento, por lo que esto no es del todo seguro. Es difícil saber si estas estaciones datan del siglo XVI o si fueron una adición posterior; de cualquier manera indican que la tradición de las procesiones seguía una dinámica similar a la de los complejos conventuales del ámbito nahua, como lo es el de Huejotzingo. Resulta intrigante que sean catorce estaciones procesionales, algo que no tiene equivalente en otros atrios conventuales. Una posible vía para explicar esta peculiaridad es que las grandes dimensiones del atrio de Tzintzuntzan demandarían estaciones procesionales intermedias, pues la distancia entre las esquinas del atrio en su lado largo implicaría una marcha demasiado larga. Esto permitiría tener pausas intermedias a intervalos más regulares. De nuevo, parece que la capilla abierta podría ocupar un punto importante al inicio de la ruta procesional, que terminaría al entrar a la iglesia por la puerta principal, pues la iglesia de Tzintzuntzan no tiene

Porciúncula. Sin embargo, a falta de un testimonio que permita clarificarlo, se trata sólo de algunas suposiciones basadas en las cualidades formales del espacio atrial.

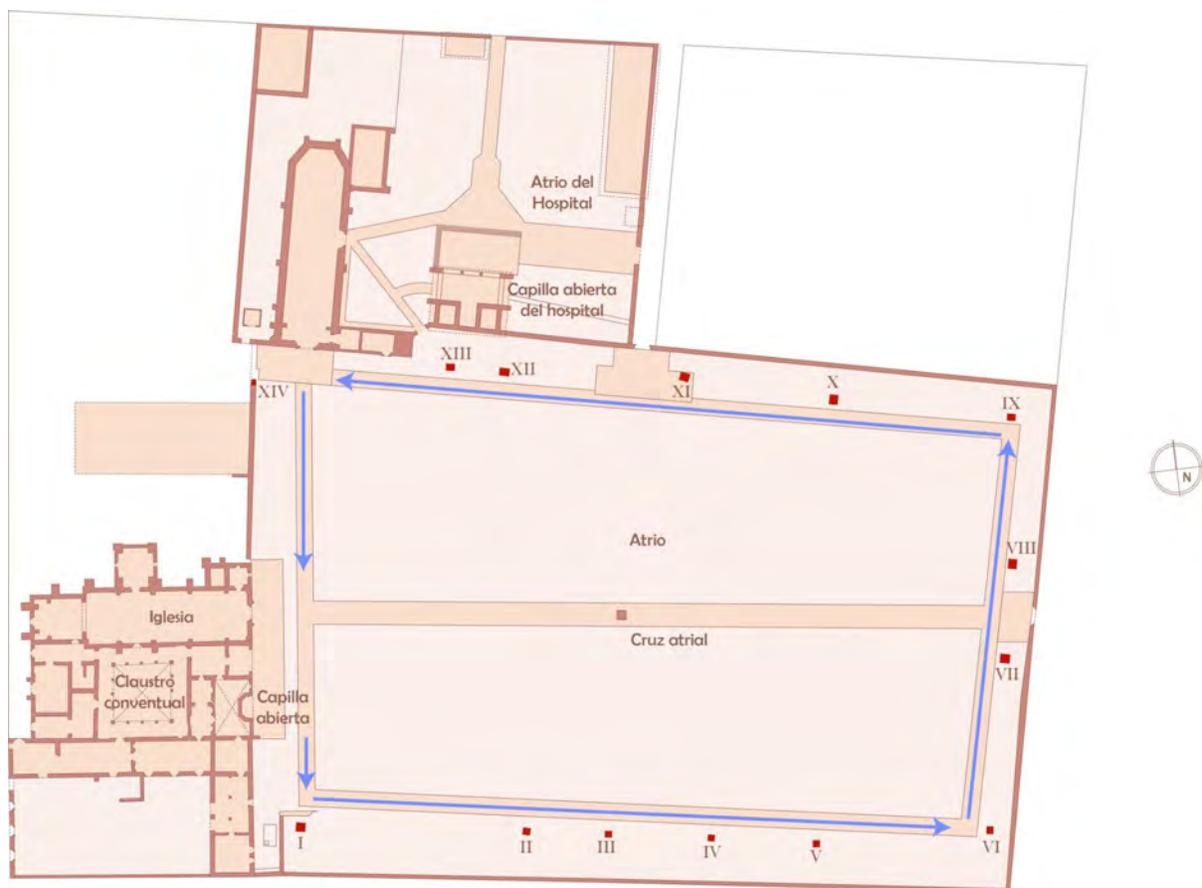


Fig. 16 Ruta procesional en el convento de Tzintzuntzan.

6.1.3. Los hospitales conventuales



Fig. 17 Panorámica del atrio del hospital de Tzintzuntzan. La pila bautismal está al centro, frente a la cruz atrial.

Los dos complejos conventuales que se están estudiando tuvieron un hospital fundado en el siglo XVI. Como describí en el capítulo 4, el hospital o huatapera de Tzintzuntzan ha estado sujeto a muchas modificaciones. Recapitulando, se ubica al norte del atrio principal, con acceso directo desde éste. Se conforma por la capilla abierta del hospital —la cual es una reconstrucción del siglo XVII de una capilla del siglo XVI—, el templo de la Soledad, también del siglo XVII, y otros edificios que datan del siglo XX. No obstante, a pesar de todas las modificaciones, parece ser que la disposición espacial se mantiene, con las dependencias del hospital y las dos capillas rodeando el atrio hospitalario, así como la pila bautismal de inmersión, que probablemente también data del siglo XVI (Figura 17). En el caso de Huejotzingo, no han llegado hasta nuestros días restos visibles del hospital. Recordemos que durante su visita a Huejotzingo en el siglo XVI, De Ciudad Real reportó que en Huejotzingo había un hospital “donde se curan y remedian los naturales enfermos; de él y dellos tienen cuidado los religiosos, como lo hacen en algunos otros pueblos, aunque pocos, donde hay semejantes hospitales”.¹⁰⁰ De acuerdo con Mario Córdova Tello,¹⁰¹ el hospital pudo estar en el lugar donde hoy se ubica la Escuela Primaria Maximino Ávila Camacho, justo al sur del atrio y al

¹⁰⁰ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), 95.

¹⁰¹ Mario Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo. Arqueología Histórica* (México: INAH, 1992), 102.

oriente de la antigua huerta del convento. Siguiendo a este mismo autor, los restos de las jambas de una puerta empotrados en la barda atrial sur, cuyo vano está ahora tapiado, serían el acceso al hospital desde el atrio (Ver Figura 18). De ser así, la ubicación del hospital habría sido similar a la de Tzintzuntzan, directamente ligado al atrio pero bien diferenciado de este. Por las grandes dimensiones del espacio que habría abarcado —si es que ocupaba todo el cuadrante suroeste del atrio— podría haber tenido una configuración espacial semejante a la de Tzintzuntzan, con un atrio hospitalario propio, capilla y otras dependencias. Como puede observarse, a pesar de que los programas arquitectónicos de los complejos conventuales durante el siglo XVI frecuentemente incluían hospitales, su importancia se redujo en siglos posteriores, hasta el grado que sus edificios poco a poco perdieron sus funciones y desaparecieron. Por tanto, tanto en el caso de Huejotzingo como en Tzintzuntzan, apenas puede intuirse la disposición de los edificios que componían ambos complejos hospitalarios en el siglo XVI. No obstante, me interesa comentar la importancia de estas instituciones, dado que conformaron entornos privilegiados para la autogestión indígena. Como veremos, esto fomentaba un uso particular de los espacios arquitectónicos de todo el conjunto, tal como se manifiesta en las fuentes documentales.



Fig. 18 Posible acceso al hospital de Huejotzingo desde el atrio conventual.

Las principales fuentes que me interesa abordar son las ordenanzas que regulaban el funcionamiento de las cofradías hospitalarias. En particular, voy a concentrarme en el estudio de dos ejemplos de las mismas. Se trata de textos que se conservan en copias hechas en lengua náhuatl y traducidos al inglés: el primero de ellos son las Ordenanzas de 1552 de Fray Alonso de Molina; el

segundo, la constitución de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tula, de 1570. Como veremos, la razón por la que es interesante contrastar ambos documentos es que, mientras que las Ordenanzas de 1552 son un documento que buscaba orientar la creación de las nuevas cofradías hospitalarias, las Ordenanzas de 1570 describen una situación práctica que regula el funcionamiento de una cofradía en concreto. Para el análisis de estas fuentes daré prioridad a dos aspectos que, desde mi punto de vista, permitirán entender cómo se relacionaban las personas con esos espacios: la organización de los integrantes de las cofradías para el cuidado de los enfermos, y las normativas que guiaban las actividades rituales de los cófrades.

El documento de 1552 que lleva el título de “Ordenanzas para aprovechar las Cofradías a los que han de servir en estos hospitales”¹⁰² es una copia de un original perdido escrito por Alonso de Molina, con el que se buscaba guiar la creación de las cofradías hospitalarias entre los nahuas. La creación de este tipo de cofradías era algo que los franciscanos habían comenzado a fomentar prácticamente desde que comenzó el proceso evangelizador. Muestra de ello es la mención de la temprana cofradía hospitalaria de Tlaxcala en la obra de Motolinía. Éste describe así las actividades de la recién creada Cofradía del Hospital de Tlaxcala:

En esta ciudad de Tlaxcallán hicieron en el año de 1537 un solemne hospital, con su cofradía para servir y enterrar los pobres, y para celebrar las fiestas, el cual hospital se llama la Encarnación, y para aquel día estaba acabado y aderezado; y yendo a él con solemne procesión, por principio y estreno, metieron en el nuevo hospital ciento y cuarenta enfermos y pobres, y el día siguiente de Pascua de Flores fue muy grande la ofrenda que el pueblo hizo.¹⁰³

Las ordenanzas de 1552 reflejan, por tanto, la aparente consolidación del modelo que había comenzado a implantarse dos décadas atrás. De acuerdo con Barry D. Sell, “Molina 1552 is a clear sign that the steady growth of cofradías in numbers and locations since the late 1530s had prompted the need for more consistency in their organization and policies”.¹⁰⁴ A su vez, Josefina Muriel resalta que la importancia de estas ordenanzas radica en que gracias a ellas “se divulga y mantiene en forma coherente el sistema hospitalario franciscano en todo el mundo de habla náhuatl”.¹⁰⁵ A lo largo del siglo XVI la fundación de hospitales fue en aumento constante, y por ende a la par se fundaron

¹⁰² En la versión paleográfica de Barry D. Sell se transcribe como “Ordinançaz. paraprouechar. los Cofradías allos que an de seruir en estas Ospitalles”. Ver Barry D. Sell, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina OFM* (Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2002), 82.

¹⁰³ Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Tratado II, Capítulo VIII.

¹⁰⁴ Barry D. Sell, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico* (Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2002), 45.

¹⁰⁵ Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*. Tomo I. *Fundaciones del siglo XVI* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Cruz Roja Mexicana, 1990), 89.

nuevas cofradías ligadas a ellos. Josefina Muriel propone que una motivación importante para la difusión de los hospitales fue la epidemia de *cocoliztli* de 1545. De acuerdo a esta autora, los franciscanos buscaron hacer frente a esta epidemia “procurando que en los conventos ya fundados se hiciesen hospitales y que los nuevos no dejasen de tenerlos”.¹⁰⁶ Las ordenanzas de Tula de 1570 son evidencia de esta expansión en la construcción de hospitales y de la consecuente creación de nuevas cofradías ligadas a ellos. Desde esta perspectiva, la instauración de los hospitales podría haber tenido un fin práctico: no sólo las grandes epidemias causaron un aumento del número de enfermos, también las nuevas prácticas sociales y culturales, y los cambios de modo de vida que el proceso colonizador introdujo a este continente contribuyeron a enfermar a las personas. Un ejemplo es el caso de la comunidad de Zempoala, donde se tuvo que buscar una nueva fuente de abastecimiento de agua porque el ganado introducido por los españoles estaba contaminando los jagüeyes desde donde se abastecían las personas, provocando constantes enfermedades.¹⁰⁷ Sin embargo, me parece que el diferente grado de arraigo que la institución del hospital generó entre las diversas comunidades indígenas obliga a reflexionar acerca de las prácticas sociales asociadas a éstos, como veremos a continuación.

Un primer punto que quiero desarrollar es la diferenciación social que se hace patente en las ordenanzas de las cofradías hospitalarias. Esto es evidente en las ordenanzas de Tula, que hacen énfasis en la distinción entre españoles e indígenas en diferentes aspectos de la organización de la cofradía, como ya notó Schwaller.¹⁰⁸ A los indígenas se les llama generalmente en náhuatl *nican tlatcatl*, que podría traducirse como “gente de aquí”. Esto resalta desde la primera ordenanza, en la que se toca el punto de cómo habrá de obtenerse el dinero para la compra de las velas que necesitaba la cofradía. Un fragmento de la traducción del texto en náhuatl dice: “Each Castillian, Spaniard, if married will pay three pesos . . . *Local men* and their spouses will pay one peso together”.¹⁰⁹ Esta distinción se manifiesta también al describir cómo cada grupo hacía uso de los espacios del hospital. El ejemplo más evidente puede verse en la descripción de cómo se realizarían las misas funerarias.

¹⁰⁶ Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, 93.

¹⁰⁷ Es el propio padre Tembleque, constructor del acueducto con el que se buscaba solucionar este problema, quien da cuenta de este problema: “por causa de los ganados que en ella estan a beber, que viene a ser tan mala, que por la beber viene a causar a los dichos naturales número de enfermedades, por ser la dicha agua tan dañosa y pestilencial como es”. Ver Alain Musset, “El acueducto de Zempoala: las respuestas de fray Francisco de Tembleque”, *Revista Historias* no. 19 (1989): 93.

¹⁰⁸ Schwaller, John Frederick, “Constitution of the Cofradia del Santissimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 19 (1989): 218, <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78326>.

¹⁰⁹ Schwaller, “Constitution of the Cofradia”, 239-240. El texto original en náhuatl dice: “yncecenrne Castilteca in Españolesme innamiqueque: ynimomextin quimanazq[ue] ey pesos . . . Auh yn *nican tlatcab* in namiqueque concavizque cepeso ynimomextin ynamic”. Ver Schwaller, 222. Énfasis mío.

Mientras que las misas para los indígenas se llevaban a cabo en la capilla abierta, en náhuatl *itbualco capilla* (la capilla en el patio, o atrio como expliqué), los españoles celebraban su misa dentro de la iglesia, seguramente la perteneciente al conjunto conventual:

For all masses pertaining to the cofradia, the members will congregate *in the patio chapel* at the altar, which is the altar of the Conception of the loving Mother of God . . . To this end our masses will be said at *that altar in the chapel*, in order to achieve all the pardon and mercy stated in the bull of the Holy father. When mass is said for dead Spanish members of the cofradia, it will be inside the church.¹¹⁰

Me parece importante señalar un par de modificaciones que Schwaller hace en su versión final de la traducción, pero que sí había notado en su primera traducción “literal”. La frase “*in Capilla tictocayotia Conception*” debería de ser traducida como “la capilla que nombramos [de la] Concepción”, no “donde está el altar [de la] Concepción”. También es necesario resaltar el uso del pronombre posesivo que Schwaller omitió en su traducción: *toaltar in tocapilla* se traduce más propiamente como “nuestro altar en nuestra capilla”, cosa que también él había notado correctamente en su traducción “literal”. Esta sutileza hace más justicia al manifiesto sentido de pertenencia de los nahuas de Tula por los espacios hospitalarios. No me queda claro si esa capilla atrial de la Concepción en la que se llevarían a cabo las misas para los indígenas es la misma a la que después llaman “nuestra capilla”, pero es lo más probable. Como puede apreciarse en estos fragmentos del texto, se hace muy evidente la división de los cófrades españoles e indígenas. Ambos grupos tenían reglas diferentes, pagaban diferente cantidad de limosnas y utilizaban preferentemente diferentes espacios.

Una posible explicación para ese manifiesto sentido de pertenencia de los cófrades hacia las instituciones hospitalarias es que en ellos se promovía un estilo de vida comunitario. En este aspecto hay un factor más que entra en juego: la labor del obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, como promotor de los hospitales y de la organización comunitaria. El rol como fundador de hospitales en Michoacán por parte de Quiroga se traslapa con el de otro gran promotor de esas instituciones: el franciscano fray Juan de San Miguel. De acuerdo con Josefina Muriel, el franciscano fundó el hospital de Uruapan —la Guatapera— en 1540, al que se dió el nombre de La Purísima Concepción. Según esta autora, el hospital representaba una nueva dimensión social del cristianismo; en ellos “se

¹¹⁰ Schwaller, “Constitution of the Cofradia”, 243. El texto original en náhuatl dice: “yn izquitetl missas ynitechpovi cofradía intlapac omoteneuh, yniquac mitoz ompa necentlaliloz inonpa *ythualco capilla* onpach altar, Auh inyehuatl in Capilla tictocayotia Conception, ynitaçnantzin dios . . . Auh nypanpayn, ynic onpa mitoz missas inonpa cah *toaltar in tocapilla*: yehica camuchi yxquich oncan tiquicnopilhuizq [ue] intetlaoculiliztli yn tlanopilhuiliztli yvan intetlapupulhuiliztli ynipan techmotnevililia in Bulla inyehuatzin hueiteupixqui, Auh yniq[ua]c impan mitoz missa inomicque españoles cofradesme, oncan yez yn teopan calitic yntechpouiz”, Ver Schwaller, 234. Énfasis mío.

les hace caer en cuenta [a los recién conversos] de que una de sus primordiales obligaciones como cristianos es la caridad social, y como centro, en el cual esa caridad debe realizarse, se les pone el hospital”.¹¹¹ Algo similar buscaba Quiroga quien pretendía la “formación de hospitales que fuesen el centro de la vida popular”.¹¹² Mientras que los hospitales promovidos por Quiroga quedaron vinculados a las parroquias, los franciscanos los ligaron a sus conventos. Este doble fomento a la construcción de hospitales, por parte del clero secular y del regular, sin duda debió de ser un catalizador para que en Michoacán este género de edificios tuviera una amplia aceptación. También habría que agregar que el carácter autogestivo de los hospitales era muy atractivo para sus miembros. En efecto, el gobierno de los hospitales estaba en manos de los propios indígenas, que organizaban elecciones para elegir a los priores, mayordomos, guardianes, etcétera. Así lo establecían las ordenanzas de Molina, que describen cómo debían de llevarse a cabo dichas elecciones:

during each year —five weeks before the feast day of Saint Mary of the [Immaculate] Conception— they shall say they will hold a big election, a gathering in order to search for the one who will be the prioste, the ruler of the members of the cofradía. Also right then they will search for two diputados; also two mayordomos. There will also be a notary. On the vigil of Saint Mary of the [Immaculate] Conception they will gather together, sweeping up here in the hospital very early in the morning. They will adorn things with flowers, they will shake reeds, grasses and other good flowers here in the home of our beloved mother Saint Mary.¹¹³

Me resulta llamativo que desde las ordenanzas de Molina se hicieran indicaciones tan precisas sobre cómo debían decorarse los espacios para la fiesta de la Inmaculada Concepción, a la que estaban consagrados la mayoría de los hospitales; además esta celebración marcaba la fecha en la que deberían llevarse a cabo las elecciones. Los franciscanos promovieron esta advocación como protectora de los hospitales; de igual manera hicieron hospitales seculares por orden de Quiroga, que también estaban encomendados a La Concepción. Ahora veamos cómo estas reglas fueron adoptadas en el caso del hospital de Tula, que como hemos visto, también estaba puesto bajo la advocación de la Inmaculada Concepción:

annually the cofradía will congregate before the Father Guardian, or resident priest, who resides in this town, on the feast of Saint Joseph or on the Sunday determined by him or by him who he empowers to preside. If no one is so determined, he will give his authority on the feast of Saint Joseph for the election of two deputies and two majordomos, one Spaniard and one local man each, and one scribe. Every member will vote before the scribe in order

¹¹¹ Muriel, *Hospitales de la Nueva España*. Tomo I. *Fundaciones del siglo XVI*, 90.

¹¹² Muriel, 70.

¹¹³ Sell, *Nabua Confraternities in Early Colonial Mexico*, 101.

for the group to elect. Those elected will comply with the *cofradía* . . . They will be empowered on the feast of Saint Francis, and will consult one another on what the *cofradía* needs. Once they have finished they will stand before the Father Guardian, and he will see if things have been done well or not.¹¹⁴

De nueva cuenta resalta que la *cofradía* estaba dividida en el estamento español e indígena, cada uno de los cuales elegía a sus diputados y mayordomos. En este caso las fechas son muy distintas, pues se establece la fiesta de San José para llevar a cabo la elección, y la de San Francisco para que los representantes electos tomaran posesión. Todo esto permite dilucidar que este empoderamiento que propiciaba la autogestión de los hospitales pudo ser un factor para su propagación.

Carlos Paredes ha observado una equivalencia entre algunas de las funciones de la autoridad que ejercía la clase gobernante, descritas en la *Relación de Michoacán*, con las Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Quiroga. Los aspectos que este autor señala son, en resumen, la redistribución de los bienes fruto del trabajo colectivo en beneficio de la población, el aprovechamiento del trabajo comunal para la construcción de obras de uso común, la custodia por parte de las autoridades del hospital de los bienes de la comunidad, y la organización de la población en unidades de familias extensas.¹¹⁵ Visto así, el hospital como institución daba continuidad a varias de las funciones que articulaban la cohesión social de los pueblos, lo que sin duda debió de haber contribuido a su mayor aceptación en el pueblo purépecha. Esto me lleva a pensar que la gran difusión y acogida de los hospitales en Michoacán, mucho mayor que en otras regiones de la Nueva España, se debió a tres factores. En primer lugar, que fomentaba la autogestión y por ende el sentido de pertenencia, algo que estaba presente en los hospitales de toda la Nueva España. Como complemento, identifiqué dos características particulares del entorno michoacano: el doble impulso dado tanto por el clero regular, principalmente la orden franciscana, como por el secular representado principalmente por Vasco de Quiroga; y el aparente punto de continuidad que daba a las instituciones que articulaban y ordenaban el modo de vida indígena.

Para finalizar esta sección, es imprescindible hacer mención de cómo se llevaba a cabo el cuidado de los enfermos al interior de los hospitales. Las ordenanzas de Molina hacen especial hincapié en la necesidad de proveer una ayuda desinteresada y altruista a los enfermos: “no one will go about haughty and arrogant because although it is the governor, rulers, nobles, merchants [or] those who are rich and happy, all of them will very patiently endure all the work-penance that is

¹¹⁴ Schwaller “Constitution of the *Cofradía*”, 240.

¹¹⁵ Carlos Paredes Martínez, “Etnohistoria de Michoacán, temas de reflexión en las épocas prehispánica y colonial” (conferencia impartida en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH el 29 de junio de 2017). https://youtu.be/6I3tz_LsVjk.

done here. The disposal of urine, the throwing out of feces, washing the faces and feet of others, serving food to people, are acts with which blessedness and mercies are obtained”.¹¹⁶ Mas adelante advierte que el trabajo empleado para el cuidado de los enfermos no debía de contar como tributo. Los trabajos de cuidados eran parte esencial de la naturaleza caritativa del hospital y todos los cófrades deberían de estar dispuestos a realizarlos. Molina establece cómo deberán de llevar a cabo el cuidado de los enfermos: “all night and all day they will go about looking at the sick. They will ask them what their hearts want; they will not mistreat them”.¹¹⁷ Otra de las obligaciones de los cófrades era cuidar de las instalaciones del hospital: “The twenty first obligation of the members of the cofradia: that they will be very careful with the house of the sick, the hospital”.¹¹⁸ Respecto a la práctica de la medicina, a Josefina Muriel le llama la atención el amplio espacio que la medicina indígena ocupaba en los hospitales novohispanos, algo que atribuye a su amplia difusión y a que su estudio se desarrolló en una cátedra de medicina en el Colegio Imperial de Santiago Tlaltelolco.¹¹⁹ De nueva cuenta las ordenanzas de Molina son una fuente privilegiada para entender esta práctica, pues señalan que:

it is necessary that the true wise men who know the “grass medicines” will be examined, not those who are deceiving enchanters, those who divine in water, the fortune-telling medical practitioners, for they are just the servants of the devils. The members of the cofradía will be greatly at fault if you let the fortune-telling medical practitioners into the hospital; however the true sages who know and recognize the “grass medicines” and the nature of the various sickness will enter.¹²⁰

Las reglas para el cuidado de los enfermos en las ordenanzas de Tula son más bien superficiales, muy al contrario de los preceptos que norman la vida ritual. Aunque las ordenanzas de Tula han sido entendidas como particularmente sucintas, esto lleva a pensar que en la práctica para los cófrades era más importante codificar las actividades rituales que las obras caritativas y el cuidado a los enfermos que con tanto ahínco compiló Molina. Como vimos en el apartado anterior, a veces las funciones rituales eclipsaban otras funciones del hospital, hasta el grado de que los cófrades gastaban la mayor parte de los recursos en la indumentaria para las fiestas, quedándose sin recursos para el cuidado de los enfermos. No cabe duda que en el manejo de los recursos financieros muchas veces se dejaban ir por sus deseos más que por sus obligaciones.

¹¹⁶ Sell, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico*, 89.

¹¹⁷ Sell, 115.

¹¹⁸ Sell, 129.

¹¹⁹ Muriel, 87.

¹²⁰ Sell, 85.

6.2. Aspectos simbólicos de la arquitectura conventual

Si en la sección anterior me basé en el estudio de aspectos funcionales para entender la morfología de los espacios arquitectónicos, ahora exploraré otra vía que complementa la anterior. Desarrollaré una interpretación de algunos aspectos formales presentes en la arquitectura de los complejos conventuales que estoy estudiando, con el objetivo de tratar de entender qué se buscaba representar con ellos. El argumento central que trataré de comprobar es el siguiente. Como se vió en los capítulos 3 y 4, las campañas constructivas a través de las cuales se construyeron los dos complejos conventuales estuvieron ligadas a eventos importantes en la vida política de los dos pueblos en los que se asientan. En el caso de Huejotzingo me interesa recordar que existe una relación temporal entre la construcción de las capillas posas, y probablemente de todo el complejo de arquitectura a cielo abierto, con la congregación de los pueblos que conformaban el antiguo altépetl, la cual se llevó a cabo en la década de 1550. En el caso de Tzintzuntzan, la pérdida de la condición de capital en la década de 1530 y la recuperación de la condición de ciudad independiente en la década de 1590 parecen haber impulsado el inicio de dos campañas constructivas: de la primera sólo queda la definición de algunos espacios, como el atrio; y en la segunda se reconstruyó todo el complejo conventual, conformando el núcleo de edificios que han llegado a nuestros días. En ambos casos, por tanto, parece que el clima político del momento indujo a los pobladores de ambas localidades a acelerar la construcción de ambos complejos conventuales. En el capítulo anterior también establecí que tanto las élites indígenas como los frailes franciscanos tuvieron una implicación importante en la organización de la mano de obra y en la mediación con las autoridades para que los trabajos se llevaran a cabo. Esto es relevante porque éstos eran también actores de gran peso en la sociedad indígena de aquel momento, que mientras organizaban la construcción de estas grandes obras arquitectónicas, luchaban también en la arena política para hacer valer sus intereses. Por último, de acuerdo a lo que expuse también en el capítulo anterior, la continuidad de las técnicas constructivas de tradición prehispánica es un indicio de que pudo existir una cierta continuidad en las formas de expresión a través de los espacios y de las formas arquitectónicas, a semejanza de lo ocurrido con dichas técnicas constructivas. Esto me permite suponer que estas edificaciones jugaron un papel importante como elementos que ayudarían a hacer valer el punto de vista de aquellos que promovieron su construcción (o al menos eso pensaban) en el proceso de reacomodo político que se vivió a mediados del siglo XVI. Reconozco que esta parte de la investigación toma un carácter un poco más especulativo, pero considero que será interesante exponer estas ideas para que sea posible

exponerlas al escrutinio de otros investigadores y, a la postre, tener una retroalimentación que me permita afinar estas observaciones.

6.2.1. Los símbolos de un altépetl cristiano en Huejotzingo

A continuación comenzaré a desarrollar la idea que he expuesto en busca de comprender otros aspectos que, además de las cuestiones puramente funcionales que se han explicado en la primera mitad de este capítulo, condicionaron la morfología del complejo conventual de Huejotzingo, particularmente de su sistema de arquitectura a cielo abierto. En particular me interesa reflexionar sobre la importancia simbólica vertida en el conjunto conventual en el momento en que los antiguos lazos de filiación que mantenían unidos a los altépetl comenzaban a desvanecerse, por lo que sus entidades componentes comenzaron a independizarse en pueblos independientes. En la cita de Muñoz Camargo comentada anteriormente, donde explica cómo se llevaban a cabo ciertas festividades en los atrios, ya se vislumbra que éste era un problema importante en aquel entonces. Recordemos que el autor tlaxcalteca menciona que los pueblos sujetos acudían a escuchar misa al complejo conventual de Tlaxcala para que estos “no tengan ocasión de se sustraer de la cabecera, como lo han hecho otros muchos pueblos en muchas partes destas tierras”. De hecho, el propio Huejotzingo vio cómo algunos de los que fueron sus altépetl sujetos durante el periodo prehispánico comenzaron a desligarse y a conseguir establecer sus propias doctrinas franciscanas, con sus propios complejos conventuales. Tal es el caso, como bien apunta Ryan Dominic Crewe, de Calpan, Acapetlahuacan (Atlixco) e incluso Huaquechula, que había sido conquistada por Huejotzingo luego de una campaña militar.¹²¹ Una prueba del valor simbólico de los complejos conventuales lo podemos ver en las *Actas de cabildo de Tlaxcala*, donde se expresa en varias ocasiones el empeño de las autoridades en controlar su construcción y negarle a las poblaciones menores la posibilidad de construir sus propias iglesias, e incluso se llega al extremo de dismantelar las ermitas hechas en diversos puntos del territorio controlado por el cabildo, permitiendo que existieran sólo las iglesias de las cuatro cabeceras de Tlaxcala, con pocas excepciones.¹²² Pondré el énfasis de mi disertación en la relación de algunos componentes del programa decorativo presentes en las capillas posas que parecen aludir a elementos simbólicos del altépetl de Huejotzingo, en complemento con el programa iconográfico centrado en la Pasión de Cristo del que hablé anteriormente. Una vía que seguiré en

¹²¹ Ryan Dominic Crewe, *The Mexican Mission* (Denver: University of Colorado, 2019), 180.

¹²² Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima, *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567* (México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-CIESAS, 1984). Sobre la prohibición de construir iglesias y conventos sin permiso ver pp. 353 y 403. Sobre la “demolición” de las ermitas y el permiso sólo a las cabeceras de tener templos, ver p. 338.

esté análisis será la importancia del agua como un elemento simbólico. Por tanto, en primera instancia revisaré el enorme esfuerzo que implicó traer el agua al convento para, con esto en mente, comprender las intenciones que estaban detrás de lo que fue una empresa de enormes proporciones.

El acueducto de Huejotzingo

Mencioné en el capítulo 3 que al interior del conjunto conventual existía un sofisticado sistema de distribución del agua a través de las bardas atriales, que permitía distribuir el agua a una serie de fuentes ubicadas en las esquinas del atrio (sólo dos de ellas se conservan), a la fuente del claustro conventual, y a otra fuente, ahora perdida, ubicada en la plaza principal. Ahora explicaré brevemente cómo funcionó y fue construido el acueducto que alimentaba el convento con su sistema de fuentes, pues ello también aportará algunos datos importantes para los objetivos que persigue esta investigación. Hanns Prem realizó una descripción de los sistemas de canalización que conducían el agua hasta el jagüey ubicado al interior de la zona urbanizada de Huejotzingo. Este autor menciona que el agua se recolectaba al sur de donde se ubicaba el asentamiento prehispánico de *Huexotzincotecpan*, al fondo de una de las escarpadas cañadas que le daban su carácter de fortaleza natural. Sin embargo, ya desde que Prem estudió la zona, la ubicación de la toma de agua se había perdido a consecuencia de la erosión.¹²³ El trayecto que conducía el agua desde las barrancas al pie del volcán Iztaccíhuatl hasta la zona urbanizada de Huejotzingo es hoy en día difícil de detectar, pues muchos de sus tramos se han derruido. En términos generales se puede decir que el agua se encauzaba por medio de una serie de canales excavados sobre el terreno natural, valiéndose de túneles excavados en la roca para librar algunos obstáculos naturales. También se libraron algunas pequeñas barrancas mediante conductos de madera abiertos, a manera de medias cañas formadas de troncos ahuecados de los que, cuando Prem realizó la exploración de la zona, aún se podía reconocer el punto de arranque.¹²⁴

¹²³ Hanns Prem, “Los afluentes del río Xopanac. Estudio histórico de un sistema de riego”, *Comunicaciones* 12 (1975): 34.

¹²⁴ Logré determinar una hipótesis del trazo del recorrido del acueducto hasta llegar al jagüey, la cual describo en: Pedro A. Muñoz Sánchez, “Técnicas de construcción hispano-indígenas en el acueducto de Huejotzingo, México”, *Actas del XII Congreso Nacional y IV Internacional Hispano-Americano de Historia de la Construcción*, vol. 2, eds. Pedro Plasencia-Lozano, Ana Rodríguez García, Rafael Hernando de la Cuerda y Santiago Huerta (Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2022): 755-764.

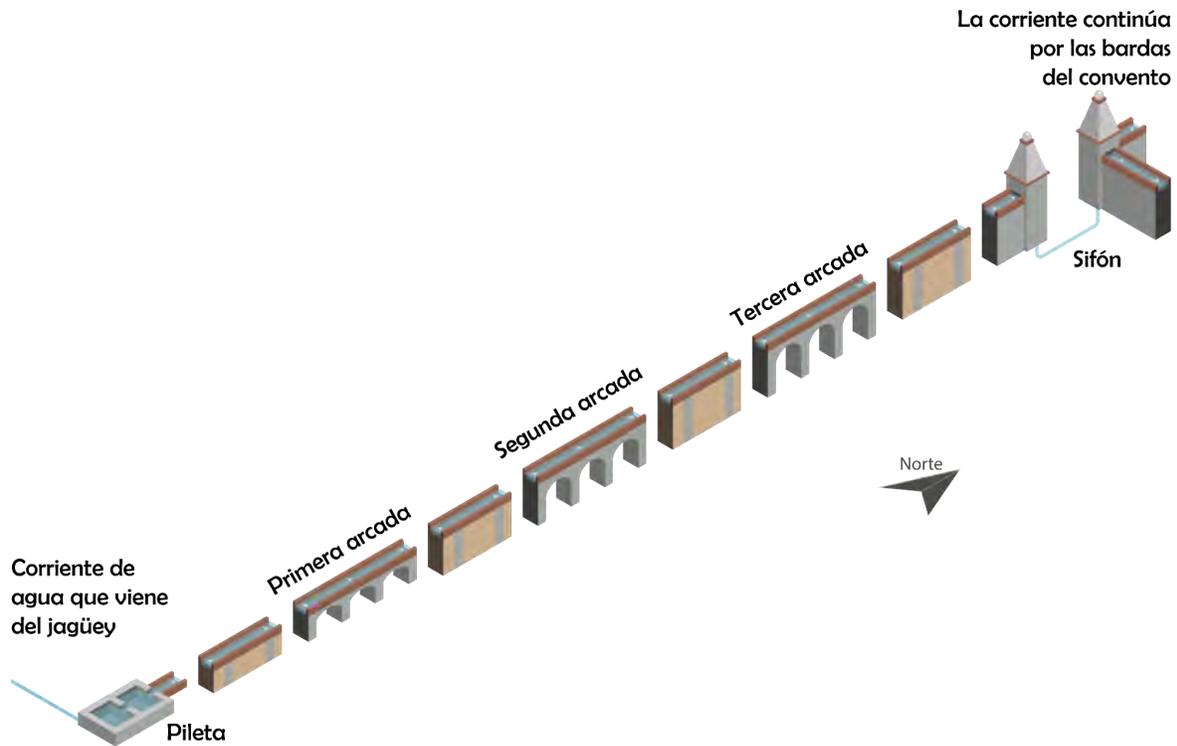


Fig. 19 Esquema del acueducto de Huejotzingo.

Desde el jagüey, el agua era canalizada a ras de piso hasta una pileta ubicada en el cruce de las calles que hoy llevan el nombre de Acuña y Avenida de los Arcos, aproximadamente 685 metros al sur de la barda del huerto del convento. En ese punto comienza el acueducto que conducía el agua en dirección sur a norte, a través de un inusual sistema de muros-acueducto que permite sortear el desnivel natural del terreno, valiéndose de tres arquerías sólo para salvar el paso de tres calles que cruzan perpendicularmente la trayectoria del acueducto. El muro-acueducto va ganando altura conforme se extiende hacia al norte, hasta rematar con un sifón que canaliza el agua por debajo de una calle hasta alimentar el sistema que distribuye el agua a través de las bardas del convento (Figura 19).

El muro-acueducto es sin duda una solución poco común para la construcción de acueductos en el periodo colonial temprano. Dos sistemas hidráulicos similares en cuanto a escala y temporalidad, como son los de Tepeapulco y Tochimilco, emplean mayores tramos de arquerías cada vez que era necesario salvar un accidente del terreno. En Tepeapulco la altura a la que se canaliza el agua y el tramo recorrido es menor que en Huejotzingo, y aún así se predomina el uso de arquerías. Estos tres acueductos, junto con el famoso acueducto de Zempoala, son algunos de los ejemplos más relevantes de obras hidráulicas coloniales construidas para abastecer las nuevas ciudades

indígenas recientemente congregadas, y como veremos, los cuatro comparten algunas características en común. Los muros-acueducto de Huejotzingo están conformados por tramos de paredes de bloques de adobe o bien de piedra arenisca, alternados con pilares de piedra empotrados a manera de castillos, como elementos de refuerzo (Figura 20).



Fig. 20 Muro-acueducto de bloques de adobe (izq.) y de piedra arenisca (der.).

Una vez que se alcanza la altura necesaria para la canalización, la atarjea por la que corría el agua se realizó en la corona de los muros con tabiques de barro recocido. La canalización estaba formada por un doble canal, conformada por dos muros cajeros en las orillas, de 25 centímetros de espesor, y un muro divisorio intermedio. Cada una de las líneas que conforma ese doble canal está recubierta en su interior con losetas de barro recocido como impermeabilizante y mide veintidós centímetros de ancho y treintaicinco centímetros de alto (ver figura 21). Es posible que su función fuera permitir el mantenimiento de una de las líneas sin cortar el suministro de agua al convento.

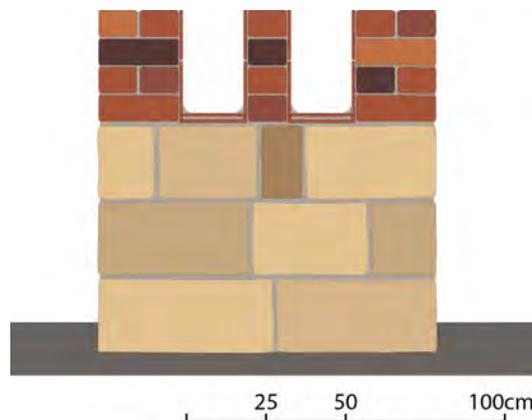


Fig. 21 Sección de la doble canalización del tramo elevado del acueducto.

Este sistema constructivo resultó a la larga poco funcional, pues privó a todo el frente de los predios con los que colinda de un acceso a la calle. Esta condicionante ha sido el principal factor que ha llevado a la destrucción del acueducto, pues conforme los predios colindantes se han densificado, se han abierto entradas sobre estos muros, perforándolos o demoliendo tramos de muro completos. Posiblemente por ello en los casos de Tepeapulco y Tochimilco se optó por la opción de salvar este tipo de accidentes con arquerías completas. Sin embargo, este sistema constructivo parece dar continuidad a las estructuras de este tipo del periodo prehispánico. Teresa Rojas describe los acueductos elevados prehispánicos como “canales (atarjeas) sobre taludes hechos de tierra, o bien con pilotes (estacadas), piedra y argamasa. Las atarjeas eran de argamasa (con o sin estuco), o asimismo de madera labrada o troncos ahuecados (cangilones o canoas)”.¹²⁵ A su vez, Luis Ignacio Gómez Arriola comenta, refiriéndose a la arquería mayor del acueducto del padre Tembleque en Zempoala, que en este caso “se decidió por la audaz utilización de muros de contención y cimbra de adobe, experimentados previamente para forjar la arquería del modesto acueducto que llevaba agua al pueblo y convento de Tepeapulco también levantado por la orden franciscana como una alternativa emergente ante la falta de madera para forjar el andamiaje”.¹²⁶ Todo esto parece indicar que, al igual que la solución que se dio al acueducto de Zempoala, en Huejotzingo se estaban combinando técnicas constructivas para la creación de canales elevados de procedencia prehispánica con las nuevas importadas desde Europa. Podría decirse que, mientras que en el acueducto del padre Tembleque la técnica de cimbrado mediante muros de adobe está realmente supeditada a la construcción de la arquería, funcionando sólo como obra muerta, en Huejotzingo, si bien se mejoró la técnica prehispánica mediante la colocación de los pilares de piedra como refuerzo, el canal elevado por medio de muros de adobe es lo que rige el diseño. Desde mi punto de vista el acueducto de Huejotzingo representa un punto de intercambio de sofisticadas técnicas para la canalización del agua en el que la tecnología indígena sigue siendo predominante, mientras que en Zempoala predomina la tecnología española.

¹²⁵ Teresa Rojas Rabiela, “Tecnología hidráulica comparada: de Mesoamérica a la Nueva España”, en *Con tinta de agua: historiografía, tecnologías y usos*, coords. Édgar Hurtado Hernández y José Francisco Román Gutiérrez (México: UAZ, 2013), 83.

¹²⁶ Luis Ignacio Gómez Arriola, *Acueducto del Padre Tembleque* (México: INAH-Conaculta-Gobierno del Estado de Hidalgo-Gobierno del Estado de México, 2015), 101.



Fig. 22 Las tres arquerías del acueducto de Huejotzingo. De izquierda a derecha la primera, segunda y tercera arquería.

Finalmente, en cuanto a las tres arquerías presentes en el acueducto de Huejotzingo (ver figura 22), llama la atención que aunque todas se conforman por tres arcos que salvan un claro similar de 2.70 metros, la forma de los mismos y los sistemas constructivos son diferentes. La primera arquería es la que se encuentra más al sur y por lo tanto la de menor altura. Está constituida por tres arcos escarzanos, en donde el centro del trazo está muy por debajo de la línea de las impostas, lo que le da una imagen de arco bastante rebajado. Cada arco está construido con piedra finamente labrada; destaca que la atarjea de tabique está colocada directamente sobre las dovelas que forman el arco. La segunda arquería presenta nuevamente tres arcos rebajados pero esta vez son de tipo carpanel, con el centro mucho más cerca de la línea de las impostas. Nuevamente está construido con piedra, pero esta vez las dovelas soportan aún un tramo de piedra sobre el que finalmente se coloca la atarjea de tabique. Finalmente en la tercera arquería, si bien presenta pilares de piedra, los arcos están contruidos con tabiques asentados con mortero. En este caso, aunque también se trata de arcos carpanel, el centro está apenas por debajo de las impostas, lo que les da un trazo muy cercano al de un arco de medio punto. Las fotografías más antiguas que he podido revisar son de principios del siglo XX y en ellas ya está presente la arquería de ladrillo; sin embargo, un cambio tan drástico en el sistema constructivo puede indicar que se trata de una reconstrucción realizada después de la construcción original. Por el contrario, el uso de diferentes diseños en las arquerías y el recurso de mezclar diferentes sistemas constructivos a lo largo del acueducto deja abierta la posibilidad de que sí se trate de la obra original. Sin embargo, me inclino a pensar que se trata de una reconstrucción hecha en los siglos posteriores, pues resulta demasiado extraño que sólo uno de los arcos tenga un sistema constructivo diferente.

A diferencia de lo que ocurrió en las arquerías de Zempoala o Tepeapulco, no quedan rastros que puedan revelar una cimbra de tierra compactada o adobe para los arcos. En las arquerías de Huejotzingo no se manifiesta la irregularidad de los arcos que aún es evidente en la arquería de Tepeapulco, que revela un trabajo de cimbrado mucho menos cuidadoso que el de Zempoala. Además en Tepeapulco existe una variación en el claro que salvan los arcos, lo que evidencia que

cada uno se cimbró sin seguir un patrón general, algo que encaja en su posible cimbrado con adobe. En cambio en Huejotzingo, los tres arcos que conforman cada arquería son prácticamente idénticos, además de que salvan claros mucho menores. Esto me lleva a pensar que en este caso se utilizaron cimbras de madera para construir los arcos, lo que supondría una variación respecto a los otros modelos. El otro punto de comparación es la arquería del acueducto de Tochimilco, de 104.5 metros de longitud aproximadamente, y que se conforma también por dos tipos de arcos; en ese caso son doce arcos carpaneles idénticos, y dos arcos escarzanos que tienen diferente trazo entre ellos y que, al estar sobre una calle, salvan claros mucho mayores que los otros doce.¹²⁷ Por la similitud del trazo de los arcos, que revela que se pudo utilizar una misma cimbra, parece que en Tochimilco tampoco se utilizó el sistema constructivo de cimbras de adobe. Además, al igual que en Huejotzingo, la atarjea que corona las arquerías está constituida por muretes de tabique que colocada por encima de una estructura predominantemente de piedra, lo que revelaría un intercambio de conocimientos entre ambos altépetl ubicados en la misma región al pie de la Sierra Nevada. Esto revelaría que los cuatro sistemas hidráulicos de corte hispano-indígena mencionados, si bien comparten similitudes, desarrollaron dos tradiciones constructivas de manera independiente. Mientras que la técnica de cimbrado de arcos con adobe del norte de la cuenca de México se experimentó en Tepeapulco y se perfeccionó en Zempoala, en Huejotzingo y Tochimilco se prefirieron otro tipo de sistemas constructivos. Los problemas que generó el muro-acueducto de Huejotzingo no se repitieron en Tochimilco, pues se cambió el sistema constructivo mesoamericano por una arquería de evidente estilo europeo. Sin embargo todo esto revela que las tecnologías de diferentes orígenes eran ampliamente compatibles, pues se generaron soluciones diferentes utilizando conocimientos de diverso origen de manera independiente en diferentes regiones.

Nuevos elementos identitarios

En el capítulo 3 de esta tesis mostré una imagen en la que establecí una relación entre las capillas posas y los glifos toponímicos mostrados en la *Matrícula de Huexotzinco*. Tanto las capillas posas como la *Matrícula* fueron creados en el mismo marco temporal, lo que demuestra que, mientras se intensificaban las campañas constructivas del complejo conventual, las formas de expresión indígenas seguían siendo dominantes, y también que estas formas de expresión ya convivían con el mensaje cristiano. Esto queda claro al observar el glifo toponímico de San Pablo Ocotepc (Figura

¹²⁷ Luis Fernando Toral Echegaray, “Configuración del sistema hidráulico en el pueblo de Tochimilco durante el siglo XVI” (tesis de maestría, UNAM, 2014), 76.

23), donde la representación pictográfica del pueblo se sobrepone con la de San Pablo, el santo que había adoptado como patrón. Evidentemente los dos mensajes no son incompatibles; por el contrario, el altépetl vivía un proceso de reconstrucción de su identidad en la que la religión cristiana jugaba un papel central. De hecho, como afirma Bernardo García, “con las figuras de los santos patronos en los pueblos se habría de construir un elemento adicional, y eventualmente alternativo, de los lazos de identidad con que se amarraba la cohesión de cada pueblo”.¹²⁸ El glifo de San Juan Huejotzingo es muy similar en su diseño de tradición prehispánica, pero no está relacionado con la imagen del santo patrón del pueblo (Figura 24). Sin embargo, en una cinta que se sobrepone al glifo, se lee en caracteres latinos el nombre del pueblo donde sí se asocia al nombre del santo. En ambos se da continuidad al elemento del monte, con el que usualmente se hacía referencia al altépetl, cada uno con un árbol en su parte superior, que representa el ahuejote o el ocote que daba nombre a cada uno de los dos pueblos. Cabe mencionar que estas representaciones son distintas a las que se observan en otros códices, pues las figuras son menos estilizadas, tendiendo hacia una expresión más realista. En otra fuente contemporánea a dicho códice también se da cuenta de la multitud de formas de expresión indo-cristianas: me refiero a la carta que el cabildo indígena de Huejotzingo envió al Rey de España en el año de 1560 que mencioné también en el capítulo 3. En esa carta, escrita en náhuatl con un florido lenguaje reverencial, se da cuenta de la asumida adhesión de los huejotzincas a la fe cristiana como un mérito que les debería de hacer mercedores de las prebendas que exigían. Esto nos hace notar, por un lado, que para ese entonces los huejotzincas eran conscientes de que su adhesión a esta nueva fe era un elemento que les daba una gran legitimidad ante la autoridad colonial. Pero por otro lado, también indica que ya asumían la nueva fe como parte de su identidad, y sobre todo, que no era incompatible con la reivindicación de su origen étnico, tan característica de los altépetl nahuas. Por el contrario, para ese entonces ambos elementos identitarios ya convivían sin aparente contradicción, de lo que el glifo toponímico de Ocotepc es sólo uno de muchos ejemplos. Esto muestra que en la década de 1560 en Huejotzingo se vivía un reacomodo de la identidad de estos nuevos altépetl indo-cristianos, lo que también demandaba nuevos modos de expresión.

¹²⁸ Bernardo García Martínez, “Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (primera parte)”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín (México: El Colegio de México, 2012), 395.



Fig. 23 Foja 698r de la *Matrícula de Huexotzínco* que muestra el glifo toponímico de San Pablo *Ocotepec*.



Fig. 24 Foja 685r de la *Matrícula de Huexotzínco* que muestra el glifo toponímico de San Juan *Huexotzínco*.

Los espacios de enunciación

Con todo esto en mente, es momento de hacer un nuevo análisis del conjunto de arquitectura a cielo abierto de Huejotzingo. Es evidente que su composición, que incluye el propio atrio, las capillas posas, y la cruz atrial, forma un conjunto cuyo principal tema iconográfico es la Pasión de Cristo. En la figura 25 muestro una reconstrucción de la capilla posa como debió de haber sido en su origen. Como se puede observar en esa reconstrucción, la cruz esculpida sobre una corona de espinas, que hoy ocupa el lugar de la cruz atrial, era originalmente el remate del chapitel de las capillas posas, lo que añade un elemento simbólico más que refuerza el tema pasional. A su vez, Elena Estrada de Gerlero identificó en las enjutas de las cuatro capillas los *Arma Christi*, los instrumentos de la Pasión portados por ángeles en la representación escultórica. Esto, junto con las panoplias de las cinco llagas que constituían el escudo de la orden franciscana, conforman una concatenación de temas

pasionarios presentes en todo el conjunto.¹²⁹ También podemos ver esta iconografía en la cruz atrial, que hoy se ubica en la plaza principal del pueblo, que al igual que las cruces que se ubicaban sobre las capillas posas combina la figura de la cruz con la corona de espinas. Esto tenía que ver con la devoción a la Santa Cruz y a las *Arma Christi* promovida por los frailes franciscanos.

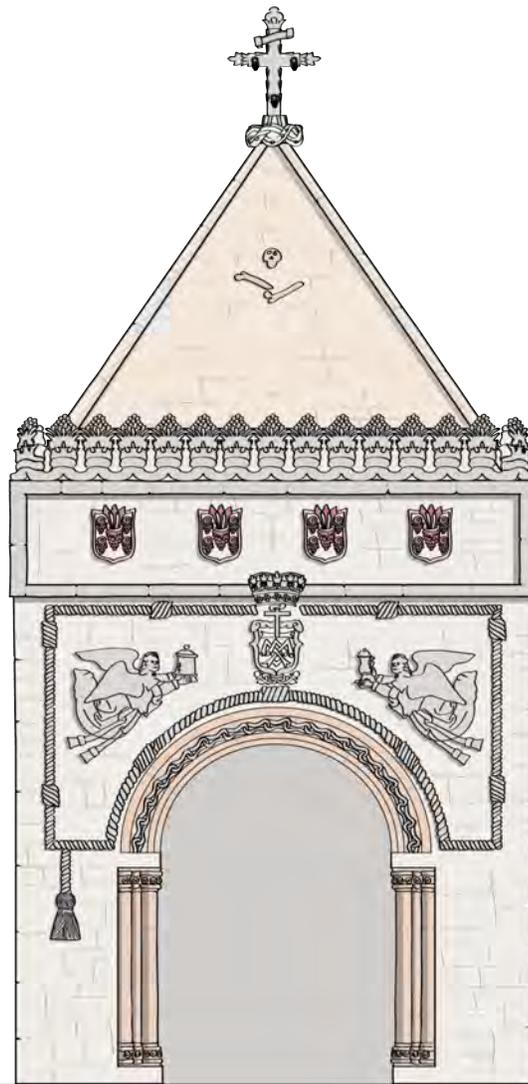


Fig. 25 Reconstrucción de una de las capillas posas en su configuración original.

El programa pasional es indudablemente el principal elemento simbólico presente en el programa arquitectónico de arquitectura a cielo abierto y en torno a dicho programa se da unidad

¹²⁹ Elena Estrada de Gerlero, “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* no. 20 (1983): 643, <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.1983.20.1.643>.

temática al conjunto. Sin embargo, creo que también es posible observar cómo se manifiesta la misma necesidad por parte del pueblo de Huejotzingo de revestir de sacralidad a los espacios a través de otras formas de expresión. Como veremos, aunque los habitantes ya estaban familiarizados en gran medida con la iconografía de la fe cristiana, siguieron utilizando elementos de su propio universo simbólico. Entre lo que más me llama la atención se encuentran una serie de círculos de piedra a los que ya me referí al inicio de este capítulo. En la iconografía indígena se conocen como *chalchihuitl*, o chalchihuite en su forma castellanizada. Es un símbolo que se relaciona con lo sagrado, con el agua, la sangre sacrificial como líquido sagrado que purifica y fortalece. Pablo Escalante Gonzalbo explica que “en la tradición mesoamericana el chalchihuite representaba el agua, y en especial el agua como bien sagrado otorgado por los dioses. Los frailes conocieron y aprovecharon ese símbolo de agua sagrada para explicar el concepto del bautismo”.¹³⁰ Por tanto, su presencia no implica contradicción con el programa iconográfico mencionado. Este elemento está presente en el ya mencionado escudo franciscano de las cinco llagas, pero no sólo allí, sino que también lo encontramos insertado en los capiteles de las columnas y en los arcos vistos desde el interior de las capillas posas.¹³¹ En estos últimos su disposición, en una hilera que evoca el recorrido de una corriente de agua, se asemeja de cierta manera a la utilizada para representar el agua en movimiento en el lenguaje pictográfico de los códices, como podemos ver en la figura 26. Pablo Escalante también menciona que este motivo simbólico tuvo una continuidad en los programas iconográficos del siglo XVI, pues “sobrevivió asociado a contextos y programas cristianos”.¹³² En este caso, parece que su carga simbólica se integra al programa iconográfico pasionario, aludiendo a la importancia sagrada del sacrificio de Cristo. Así, las dos cargas simbólicas operan yuxtapuestas, pues existe “una coexistencia de lo indígena y lo cristiano en la cual ambas tradiciones son aún visibles y no hay una mezcla que mate los orígenes hasta el punto de ocultarlos”.¹³³

¹³⁰ Escalante Gonzalbo, “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo”, 238.

¹³¹ Constantino Reyes-Valerio también reconoció como chalchihuites a los elementos que conforman esa especie de cenefa al interior de los arcos de las capillas posas. Ver Constantino Reyes-Valerio, *Arte indocristiano* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), 328.

¹³² Pablo Escalante Gonzalbo, “Tláloc-neptuno, un rompecabezas para armar”, en *El héroe entre el mito y la historia*, coords. Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000), s.p. <https://books.openedition.org/cemca/1345>

¹³³ Pablo Escalante Gonzalbo, “La cruz, el sacrificio y la ornamentación cristiano-indígena. Luces sobre un taller de alfarería de mediados del siglo XVI en el valle de México”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 1, no. 113 (2018): 116. <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.2018.113.2659>.



Fig. 26 Detalle de capilla posa en Huejotzingo. Se puede ver en primer plano la decoración con chalchihuites en los capiteles y en segundo plano la cenefa de chalchihuites que decora el arco en su parte interior.

Sin embargo, a veces el carácter polisémico de los elementos simbólicos emite diferentes significados esperando ser entendidos por la diversidad de lectores a los que estaban destinados. Aunado al programa centrado en la Pasión de Cristo, según autores como Martha Fernández, Elena Estrada de Gerlero o Santiago Sebastián, el conjunto conventual de Huejotzingo hace referencia al templo de Jerusalén.¹³⁴ En particular, los chapiteles en forma de pirámide que cubren las cuatro capillas posas simbolizan el Gólgota, la montaña sagrada en la que se crucificó a Cristo, como lo demuestra la presencia de los cráneos y fémures entrecruzados,¹³⁵ que es una de sus representaciones iconográficas.¹³⁶ Esto evidentemente apoya la idea de la insistencia de los frailes franciscanos en los

¹³⁴ Santiago Sebastián, Mariano Monterrosa y José Antonio Terán., *Iconografía del arte del siglo XVI en México* (Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995), 89; Martha Fernández García, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011), 198; Elena Estrada de Gerlero, “Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana”, en *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011), 63-71.

¹³⁵ El monte Gólgota, conocido como lugar de la calavera, por asociación con el personaje bíblico Adán. Según algunas tradiciones cristianas no canónicas, Cristo fue crucificado en el sitio donde se encontraban los restos mortales de ese primer hombre, particularmente su cráneo. Por tanto esta es una representación simbólica significativa, pues representa la purificación del pecado original por medio de la sangre de Cristo.

¹³⁶ Fernández García, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*, 201.

temas referentes a la Pasión de Cristo. Sin embargo, podríamos señalar otro sentido simbólico de estas estructuras. Aunque su foco se encuentra en el simbolismo relacionado con la idea de la montaña como imagen del paraíso en la tradición judeocristiana, Martha Fernández reconoce que “las montañas, por su elevación, se consideran en las culturas tradicionales moradas de los dioses y símbolos de unión de la tierra con el cielo”,¹³⁷ lo que apoya la propuesta de encontrar otras interpretaciones simbólicas para los mismos elementos arquitectónicos. Si aceptamos la idea de que la forma arquitectónica de los chapiteles hace evocación a un monte sagrado, éste también podría haber sido visto así desde la perspectiva indígena. A continuación buscaré argumentar que este doble simbolismo busca conciliar el agua y la montaña, las dos raíces del difrasismo en náhuatl *in atl in tepētl* de la palabra náhuatl *altépetl*. Recordemos que a la par de la construcción del basamento del complejo conventual se articuló un sistema hidráulico que abastecía el convento. El agua que llegaba por medio del acueducto que describí anteriormente se conducía por medio de una red que utilizaba la corona de los muros que conforman la barda atrial como muros-acueducto. Así se distribuyó el agua a la fuente del claustro y a la fuente ubicada antiguamente en la plaza principal del pueblo, pero también a las cuatro fuentes ubicadas en los cuadrantes del conjunto conventual, de las cuales sólo se conservan parcialmente la de la esquina sureste y completa la de la esquina noroeste, asociada con una de las capillas posas. La cenefa de chalchihuites en el interior de las capillas posas, que mostré en la figura 26, parece confirmar esta relación simbólica. Cabe señalar que este no es el único ejemplo donde la figura del chalchihuite se utiliza para designar una fuente de agua en los pueblos nahuas durante la época colonial. En la descripción del convento de Tlaxcala por Diego Muñoz Camargo se menciona que existía en él una fuente a la que

llaman los naturales Chalchiuatl, que así la nombraban los antiguos, que quiere decir en la lengua nahua “agua de chalchihuites”, que chalchihuites quiere decir, en la lengua, “piedras verdes muy preciadas de color de esmeraldas”, que, si fueran transparentes, fueran esmeraldas muy finas y preciadas . . . y, así, se llama este lugar Chalchiuapan, que quiere decir “en el lugar del agua de los chalchihuites”, que es como si dijésemos “en el lugar del agua de las piedras verdes”¹³⁸

Otro ejemplo se puede observar en Tepeapulco, un complejo conventual que, como hemos visto, guarda semejanzas con el de Huejotzingo en cuanto a los grandes medios utilizados para suministrarlo de agua. Incrustado en una pared adyacente a la pila de agua que abastecía al convento también se encuentra la representación de un chalchihuite. El chalchihuite, por tanto, parece haber

¹³⁷ Fernández García, *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*, 198.

¹³⁸ Acuña, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo primero*, consultado en versión epub.

continuado durante el periodo colonial temprano, sirviendo como un elemento simbólico para indicar un lugar donde el agua brotaba. Mi interpretación es que en las capillas posas se está haciendo alusión al difrasismo del *altépetl*, al combinar los elementos simbólicos del monte y del agua. Lo curioso es que en el caso de las capillas posas la cenefa de chalchihuites se encuentra sólo en la parte interior del arco, pues en la cara exterior está decorado con una cadena, como también se aprecia en la figura 26. Para entender esto habrá que recurrir a una evidencia de la compleja relación entre el cerro y el agua; esto puede hallarse en el siguiente pasaje del *Códice Florentino*, en la sección del texto en español:

dezian que los montes esta fundados sobre, el qual que estan llenos de agua, y por de fuera, son de tierra como si fuesen vasos grandes de agua o como casas llenos de agua. y que quando fuere menester se rromperan los montes, y saldra el agua que dentro esta y anegara la tierra, y de aqui acostumbraron a llamar a los pueblos, donde vive la gente *altepetl*, que quiere dezir monte de agua o monte lleno de agua.¹³⁹

En una de las láminas de la misma fuente también se representa esta idea de forma elocuente, pues puede verse el agua escapando del interior de una montaña, a la que aparentemente se le ha abierto una grieta (figura 27). Esto explicaría por qué el glifo del chalchihuite estaría sólo ubicado en la parte interior de las capillas posas, pues de acuerdo a esta información representaría el agua que llena la montaña.



Fig. 27 Lámina del *Códice Florentino*. Libro 11, fo 224r.

¹³⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Libro 11, fo 223v. Consultado el 20 de noviembre de 2021. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>

Pero la referencia al agua que brota de la montaña no es únicamente simbólica pues, como he mencionado, el sistema hidráulico del convento nutría de agua una serie de fuentes ubicadas en sus cuatro esquinas. De las dos de estas fuentes que se conservan, llama mi atención la que está anexa a la capilla noroeste, ya que en ella se combinan la idea del monte, que como dijimos también forma parte del programa pasional, y el agua que brotaba de la fuente colocada en su base (figura 28). Si mi interpretación es correcta y existía una intención de asociar estos dos elementos para evocar el concepto de altépetl, esto nos lleva a la pregunta de cuál era el fin que se perseguía con ello. Mi propuesta es la siguiente. Considerando que, debido a lo que sabemos del sistema hidráulico, probablemente cada capilla posa reunía esos dos elementos simbólicos, podemos pensar que estos elementos arquitectónicos expresan el reclamo de cada una de las cabeceras por conservar su preponderancia y por ende su posesión sobre los recursos y el territorio. Como he mencionado, las cabeceras se adjudicaron las cuatro capillas posas, las cuales se repartieron también de acuerdo al estricto orden de preponderancia establecido entre ellas. Recordemos que la ruta procesional pasaba primero por San Juan Huejotzingo, la cabecera más importante, para seguir por la de Santiago Xaltepetlapa, la segunda en importancia, y finalizar con las de Santa María Asunción Almoyahuacan y San Pedro y San Pablo Ocotepc, las dos de menor importancia. Esta disposición no era de poca relevancia, ya que se empleaba rigurosamente para mencionar en orden descendente a las cabeceras de mayor rango y se seguía en los documentos oficiales: un ejemplo es la *Matrícula de Huexotzínco*. Aunado a esto, el esquema espacial del atrio refleja un sentido de equilibrio: las cuatro capillas tienen exactamente la misma volumetría, y al ser el atrio un área cuadrada, con todos sus lados iguales, la distancia entre ellas es la misma. Un contraste notable en este aspecto lo encontramos en el complejo conventual de Calpan. Aunque hay una evidente similitud entre las capillas posas de Huejotzingo y las de Calpan que revela que pudo haber cierto origen común, o la influencia de unas en las otras, estas últimas no guardan la cuidadosa homogeneidad formal e iconográfica que tienen las de Huejotzingo, ni el espacio atrial tiene la simetría de este último. No debe ser menospreciada la condicionante que la forma del atrio implica para su uso. Un espacio cuadrangular garantiza que, por ejemplo, durante las procesiones tomará el mismo tiempo realizar el trayecto entre todas las capillas posas. En cambio, en un espacio rectangular con lados asimétricos el tránsito de una capilla a otra variará si se realiza por el lado mayor o por el menor, como hemos visto que ocurre en el caso de Tzintzuntzan. Esto me lleva a deducir que, a pesar de respetar el estricto orden de jerarquía de cada una de las cabeceras, una idea de equidad entre ellas rigió el diseño del espacio atrial de Huejotzingo.



Fig. 28 Capilla posa noroeste vista desde el exterior, con la fuente alimentada por el sistema hidráulico del convento en su base.

Recordemos ahora el contexto en el que se construyeron las capillas posas y se planificó el espacio atrial. Como demostré en el capítulo 3, esto sucedió en el marco de la congregación de los pueblos que conformaban el Huejotzingo prehispánico, para reunirse en la urbanización que aún ocupan. Bernardo García explica que, en el contexto de la reubicación de estos pueblos, y su refundación como nuevos *altépetl* cristianos, “la evolución económica y demográfica en ciertos pueblos obró en pro de la consolidación de algunos sujetos como centros francamente competidores y aun rivales de sus respectivas cabeceras”.¹⁴⁰ Como hemos visto también ejemplificado en Tlaxcala, el peligro de fragmentación de los *altépetl* estaba latente. En el caso de Huejotzingo, se conocen al menos dos intentos de pueblos que trataron de obtener el grado de cabecera: según Úrsula Dyckerhoff alrededor de 1560 hubo dos episodios en que la nobleza de San Francisco Tianguiztenco y la de Totollac buscaron convertirse en cabeceras,¹⁴¹ aunque no deja claro si la idea era sumarse a las ya existentes o si pretendían usurpar alguna de las cabeceras establecidas. Para James Lockhart, fue en estos momentos que la cohesión interna del *altépetl* comenzó a debilitarse, pues “ahora faltaba el

¹⁴⁰ Bernardo García Martínez, “Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (primera parte)”, en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, ed. Óscar Mazín (México: El Colegio de México, 2012), 396.

¹⁴¹ Ursula Dyckerhoff y Hanns Prem, “La estratificación social en Huexotzinco”, en *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, por Pedro Carrasco, Johanna Broda, et al. (México: INAH-CIESAS, 1976), 174-175.

factor de unión más fuerte, la necesidad urgente de combinarse para la defensa o el engrandecimiento, y las fuerzas que operaban a favor de la fragmentación, que siempre habían existido, se podían afirmar con más libertad”.¹⁴² En todo caso, no cabe duda de que la congregación trastocó la identidad de los pueblos que conformaban el antiguo altépetl al abandonar sus tierras ancestrales, que estaban ligadas a la presencia de sus antepasados. A su vez, las cabeceras dejaron de ser entidades independientes y se convirtieron en parcialidades de la nueva urbe, una situación muy distinta a la que gozaban previamente, donde al ocupar cada pueblo una barranca distinta los nobles vivían sin que ningún otro grupo de igual rango cuestionara su poder. Todo esto me lleva a proponer que en un momento en que la estructura política del altépetl comenzaba a perder su cohesión, lo cual evidentemente amenazaba su existencia, la nobleza indígena se vió en la necesidad de actuar para retener sus privilegios y mantener la cohesión del altépetl. Por ello pienso que en estas circunstancias la arquitectura constituye un espacio de enunciación en el que quedó plasmada la asociación de los conceptos de la montaña y el agua, que como explica Lockhart simbolizan la posesión de la tierra y de sus recursos naturales por parte de la sociedad-grupo étnico que constituía el altépetl, y que a su vez tiene que ver con la toma de posesión de un territorio cuidadosamente delimitado y construido simbólicamente.¹⁴³

Finalmente he identificado otro elemento simbólico que parece ratificar la refundación de Huejotzingo como un nuevo altépetl cristiano. Hoy, al centro del atrio se encuentra una pequeña cruz de mampostería, que como mencioné fue originalmente el remate de las capillas posas. La cruz atrial original hoy está colocada en la plaza principal de la ciudad.¹⁴⁴ En el caso de la cruz atrial original, en el crucero se encuentra la corona de espinas, mientras que la corona de espinas era la base, a manera de peana, de las cruces que remataban las capillas posas (Figura 29). Por tanto, ambas se insertan en el programa referente a la Pasión de Cristo, que está presente en toda la iconografía del atrio como ya se ha explicado. En ambos casos se trata de una cruz del tipo “injerta” o “sarmentosa”, que se caracteriza por tener la apariencia de estar hecha a partir de troncos de árboles, mostrando sólo las yemas de las ramas como si hubieran sido cortadas.¹⁴⁵ Este tipo de cruz no es rara en la iconografía cristiana: un ejemplo de esta representación en otro convento de la época se encuentra sobre una puerta en el convento de Yecapixtla (Figura 30). En la iconografía medieval se entendía que el cuerpo de Cristo estaba insertado en el árbol del paraíso. Era también usada para

¹⁴² Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 46.

¹⁴³ Lockhart, *Los nabuas después de la conquista*, 27.

¹⁴⁴ Según la inscripción que se encuentra en su base, pudo haber sido trasladada desde el centro del atrio a la plaza principal en 1603.

¹⁴⁵ Santiago Sebastián et al., *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, 55.

representar la cruz del Día del Juicio o la que dio a San Francisco sus estigmas. De igual manera, este tipo de cruz seguramente hacía referencia al Árbol de la Vida de la iconografía cristiana: “En la montaña del paraíso brota el árbol de la vida, y, sobre él, se alza la cruz en la que se ofrece el crucificado”.¹⁴⁶ Sin embargo se trata de una forma inusual en cuanto a su uso como cruz atrial, entre las que aún sobreviven del siglo XVI. Es mucho más recurrente el modelo de la cruz con todos los instrumentos de Cristo sobrepuestos, o la que tiene el cuerpo abreviado de Cristo.



Fig. 29 Reconstrucción de la cruz que coronaba las capillas posas en una foto de principios del siglo XX.



Fig. 30 Cruz sarmentosa sobre una puerta en el convento de Yecapixtla.

Al retomar esos elementos simbólicos para la nueva fundación, incorporados en el conjunto conventual, los indígenas ratifican la continuidad del altépetl como su principal elemento de afiliación, pero incorporando en él los nuevos elementos culturales propios de la religión católica y de la administración hispana, demostrando así que no eran incompatibles. Como infiere también Barbara E. Mundy para el caso de la ciudad de México-Tenochtitlán, la lucha es por demostrar que, a pesar de los cambios, prevalece el nuevo altépetl cristiano (ahora reconocido incluso como ciudad por la autoridad civil española) como un conjunto de individuos que forman parte de una comunidad étnica y que descienden de un ancestro común.¹⁴⁷ Para concluir, he señalado cómo los indígenas de Huejotzingo utilizaron todas las herramientas simbólicas, retóricas y discursivas a su

¹⁴⁶ Gérard de Champeaux y Dom Sébastien Sterckx, *Introducción a los símbolos*. Volumen 7, *Europa románica*, trad. Abundio Rodríguez (Madrid: Encuentro, 1984), 444.

¹⁴⁷ Barbara E. Mundy, *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City* (Austin: University of Texas Press, 2015), 9-10.

disposición para dar cuenta de la continuidad e importancia de su altépetl en el contexto del caótico siglo XVI novohispano. La lectura que propongo para los elementos simbólicos de las capillas posas y el conjunto atrial permite plantear que, valiéndose de estos medios, la sociedad indígena —y en particular sus élites— utilizó estos espacios como una herramienta para llevar a cabo complejas negociaciones de autoridad y poder, convirtiéndolos en “espacios de enunciación”. Este concepto lo defino como un medio creativo, donde a través de procesos de intercambio cultural fruto del contacto con “el otro”, se subvierte o desafía la unidireccionalidad de las estructuras de poder colonial. Como artífices y actores de la nueva realidad acaecida por el encuentro colonial, los indígenas de Huejotzingo en el siglo XVI redefinían su altépetl añadiendo la recién asumida identidad cristiana, y utilizaron todas las herramientas a su alcance para asegurar su continuidad en un contexto que implicaba la introducción de importantes cambios, como la conversión al cristianismo o la congregación del pueblo.

6.2.2. La reconstrucción simbólica del poder en el convento de Tzintzuntzan

En esta sección buscaré entender las estrategias que las élites indígenas de Tzintzuntzan desarrollaron para, con unos medios no necesariamente iguales a los que vistos en Huejotzingo, reconstruir de manera simbólica el poder de las élites indígenas uacúsecha-purépechas. Esto se llevó a cabo en el contexto del conflicto acontecido en el siglo XVI por ostentar el título de Ciudad de Michoacán y con ello ejercer el poder político y religioso a nivel regional, además de cumplir con las necesidades de los misioneros que se encargaron de cristianizar a los indígenas de Michoacán. Para ello hay que tener muy en mente el desarrollo de este conflicto que expliqué en el capítulo 4. Para lograr ese objetivo, recurriré a una lectura de dos fuentes etnohistóricas que ya he estado revisando anteriormente. Por un lado la *Relación de Michoacán*, un documento de gran riqueza, pues como lo ha propuesto Afanador-Pujol,¹⁴⁸ las láminas que acompañan al texto no solamente lo ilustran, sino que narran una historia paralela, con algunas divergencias respecto a la narración textual que nos permiten escuchar la historia contada por otras voces, que son a las que voy a recurrir con especial énfasis. Como complemento recurriré también al documento pictográfico llamado por Hans Roskamp *Códice de Tzintzuntzan*.¹⁴⁹ Retomando mi postura de pensar en el propio espacio construido

¹⁴⁸ Angélica Jimena Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán (1539-1541) & the Politics of Representation in Colonial Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2015).

¹⁴⁹ Cuando me refiera a este documento siempre será tomando en cuenta que sólo se conoce actualmente a través de la copia hecha por Beaumont a finales del siglo XVIII, por lo que la información que presenta puede estar alterada en esa transcripción. Hans Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan: Documento pictórico de Michoacán,” *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, no. 27 (1998): 7-44.

como una fuente histórica, mi lectura es que el complejo arquitectónico y las dos fuentes textuales guardan cierta coherencia entre sí. Tanto la *Relación de Michoacán* como el *Códice de Tzintzuntzan* fueron documentos que buscaban presentar los mayores méritos de Tzintzuntzan para obtener el título de Ciudad de Michoacán y con ello la capitalidad y el poder político y religioso, por lo que buscaré probar que el complejo conventual se inscribe en esta misma política. Verónica Hernández también defiende la idea de que las tres obras forman parte de las estrategias que los habitantes de Tzintzuntzan utilizaron para buscar resolver a su favor los conflictos políticos del siglo XVI.¹⁵⁰ Aunque ella enfocó sus observaciones sobre el convento en los *janamus* decorados, las piezas de cantería con figuras talladas en bajo relieve que se describieron en el capítulo 4, yo me enfocaré en algunos aspectos espaciales y formales de la arquitectura, por lo que considero que mi postura es complementaria a la de ella. Por tanto, considero que poner en diálogo las tres fuentes y mostrar una afinidad temática y estrategias discursivas similares, permitirá demostrar que el conjunto conventual era, como los dos textos, una herramienta más de negociación con la autoridad colonial.

En primer lugar es necesario recordar de manera sintética la relación de las diferentes etapas constructivas del complejo conventual con los problemas políticos que marcaron el devenir histórico de Tzintzuntzan durante el siglo XVI; esto permitirá comenzar a entender la interacción de las tres fuentes con el conflicto en que las estoy contextualizando. Como expliqué, los franciscanos llegaron a Tzintzuntzan en 1525 y construyeron su primer establecimiento en la misma plataforma en la que se encontraban los aposentos del *cazonci* en el cerro Tariácuri.¹⁵¹ Esta asociación puede verse como una alianza de los religiosos con la casa gobernante y su linaje uacúsecha, que al asociarse con los religiosos buscaba seguramente protegerse de los abusos de los encomenderos. Esa estrategia ya había mostrado ser provechosa: como ejemplo que atañe a esta investigación se puede recordar la defensa de los franciscanos a los nobles de Huejotzingo ante los abusos de Nuño de Guzmán. A finales de la década de 1520, una serie de acontecimientos cambiaron la situación política y probablemente motivaron la mudanza del recinto al lugar que hoy ocupa, en la parte baja del valle al pie del cerro Tariácuri. En primer lugar, la muerte del *cazonci* en 1530, acusado de idolatría y sedición, a manos de Nuño de Guzmán, podría haber impulsado a los religiosos a romper la asociación espacial que los vinculaba con la figura del antiguo gobernante. Posteriormente, la creación del obispado de Michoacán en 1536 y de la custodia franciscana de San Pedro y San Pablo ese mismo

¹⁵⁰ Verónica Hernández, “El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán. Una exaltación del pasado prehispánico”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 32, no. 96 (2010): 5-35, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2010.96.2305>.

¹⁵¹ Helen Perlstein Pollard, “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 121, no. 1 (1977), 46.

año, ambos con sede en Tzintzuntzan, seguramente motivaron a la construcción de un nuevo convento más grande, acorde a la nueva dignidad que ostentaba la ciudad. Recordemos que el palacio del *cazonci*, donde estaba la primitiva capilla de Santa Ana, se encontraba en un terreno de difícil acceso. Además, era muy probablemente una construcción de una fábrica muy modesta. Sin embargo, este breve periodo de auge para la ciudad de Tzintzuntzan terminó una vez que Vasco de Quiroga tomó posesión de la mitra michoacana en 1538. Cuando Quiroga se mostró insatisfecho con la ciudad¹⁵² y sus espacios para el culto cristiano y decidió mover la sede episcopal y el título de Ciudad de Michoacán a Pátzcuaro, Tzintzuntzan perdió la condición de capital y pasó a ser un sujeto del nuevo centro de poder regional. Es precisamente cuando ocurrían estos acontecimientos, en el periodo de 1538 a 1541,¹⁵³ que el fraile franciscano Jerónimo de Alcalá compila la *Relación de Michoacán*, documento que apoyaba la causa “tzintzuntzanista” en este conflicto.¹⁵⁴ La alianza entre los frailes y la élite uacúsecha de Tzintzuntzan se fortaleció a raíz de la disputa con el obispo. Un episodio particularmente agravante para la élite indígena de Tzintzuntzan fue el traslado de los órganos y campanas desde el convento franciscano hacia la nueva y desmesurada (a ojos de los franciscanos) catedral de Pátzcuaro en la década de 1540.¹⁵⁵ El *Códice de Tzintzuntzan* recoge una serie de escenas de esta nueva afrenta, buscando también reafirmar la primacía de Tzintzuntzan en esta continuación del conflicto.¹⁵⁶ Hans Roskamp propone que el documento original, que fue fuente para la copia de Beaumont, estaría fechado entre 1540 a 1567.¹⁵⁷ El conflicto continuó por muchos años,¹⁵⁸ si bien la posición de ambas poblaciones de origen indígena se debilitó con la fundación de la ciudad española en Guayangareo, luego llamada Valladolid, hoy Morelia. Finalmente, la mudanza de la sede obispal y el cabildo español al nuevo asentamiento español permitió a Tzintzuntzan independizarse de Pátzcuaro, y recobrar, si no ya la condición de capital, sí su independencia y el

¹⁵² Ruiz Caballero menciona que una razón de peso para este traslado era distanciarse de los grupos de poder establecidos en Tzintzuntzan: la nobleza indígena, los franciscanos y los encomenderos. Antonio Ruiz Caballero, “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia en el traslado de la catedral de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, siglo XVI,” en *Harmonía Mundi: Los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX*, ed. Lucero Enríquez (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2009), 107.

¹⁵³ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, versión literaria de Rafael Tena (México: Secretaría de Cultura-INAH, 2018), 13.

¹⁵⁴ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 261.

¹⁵⁵ Ruiz Caballero, “Campanas y órganos”, 108.

¹⁵⁶ Según Hans Roskamp, “el(los) pintor(es) del códice seleccionó cuidadosamente aquellos elementos que demostraban claramente la posición de Tzintzuntzan como centro político, económico y religioso de Michoacán, tanto en su era prehispánica como a principios de la era colonial”. Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan”, 40.

¹⁵⁷ Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan”, 42.

¹⁵⁸ Un ejemplo que ejemplifica la prolongada enemistad entre los franciscanos y Vasco de Quiroga, con implicaciones de sus atribuciones y jurisdicciones eclesiásticas fue la disputa entre el obispo y Maturino Gilberti en torno a su *Diálogo de doctrina christiana*, que se prolongó desde su publicación en 1559 hasta la muerte de Quiroga en 1565.

título de ciudad. Recordemos la coincidencia temporal con una segunda etapa constructiva del conjunto conventual, pues mientras que el título de ciudad se obtuvo en 1595, la inscripción en un par de piedras empotradas en la fachada indica que el conjunto concluyó su reedificación entre 1596 para el convento y 1601 para la iglesia. Vale señalar que estas piedras con las fechas talladas son consideradas por Verónica Hernández como ejemplos de la continuidad de la práctica de los *janamus* decorados en el periodo colonial, al encontrar una concordancia en cuanto a su técnica de ejecución.¹⁵⁹ A la luz de esta breve recapitulación, puede notarse que la producción de las tres fuentes que estudiaré en conjunto guarda una relación temporal con los principales sucesos del prolongado conflicto entre las principales ciudades de Michoacán en el siglo XVI.

La metonimia del poder uacúsecha

Una vez que esta afinidad temporal ha quedado establecida, continuaré con el análisis de las estrategias discursivas utilizadas en estas fuentes para mediar en el conflicto. Como hemos visto, en la *Relación de Michoacán* se narra de manera apologética la historia del linaje de los uacúsecha, que era el grupo hegemónico en el territorio de lo que hoy es Michoacán en el periodo previo a la llegada de los españoles. A través de este documento se busca legitimar la preeminencia de este grupo y de su capital Tzintzuntzan sobre las demás ciudades y poblaciones de la cuenca del lago de Pátzcuaro. Particularmente importantes para este análisis son los episodios que retratan una transferencia del poder de los antepasados a las nuevas generaciones de gobernantes. En específico, el pasaje que describe el funeral del cazonci Zuangua y el ascenso al poder de su hijo Tangáxoan (Figura 31) presenta el momento de la transferencia del poder del padre al hijo como una estrategia política, o en palabras de Afanador-Pujol, “this ethnographic representation of a funeral sought to root in the past the transference of rulership within the ruler’s lineage”.¹⁶⁰ Como veremos, parece ser que en la fábrica del complejo conventual existen estrategias de legitimación que comparten este mismo discurso. Verónica Hernández sugiere que una estrategia similar a la que se desarrolló en el medio textual opera en la fábrica del convento, al advertir que los *janamus* decorados, que fueron extraídos desde las yácatas del antiguo centro ceremonial prehispánico, se colocaron de tal manera que fueran visibles en los muros del conjunto conventual, lo que implica que no se trató solamente de un ejemplo de reuso de material.¹⁶¹ Por ello propone que el empleo de los *janamus* en el recinto cristiano

¹⁵⁹ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán”, 27.

¹⁶⁰ Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán and the Politics of Representation* 177.

¹⁶¹ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán”, 19.

se debe a que la nobleza purépecha de Tzintzuntzan trataba de recordar un pasado prehispánico glorioso con el fin demostrar su preeminencia y de esa manera mantener sus privilegios.¹⁶²

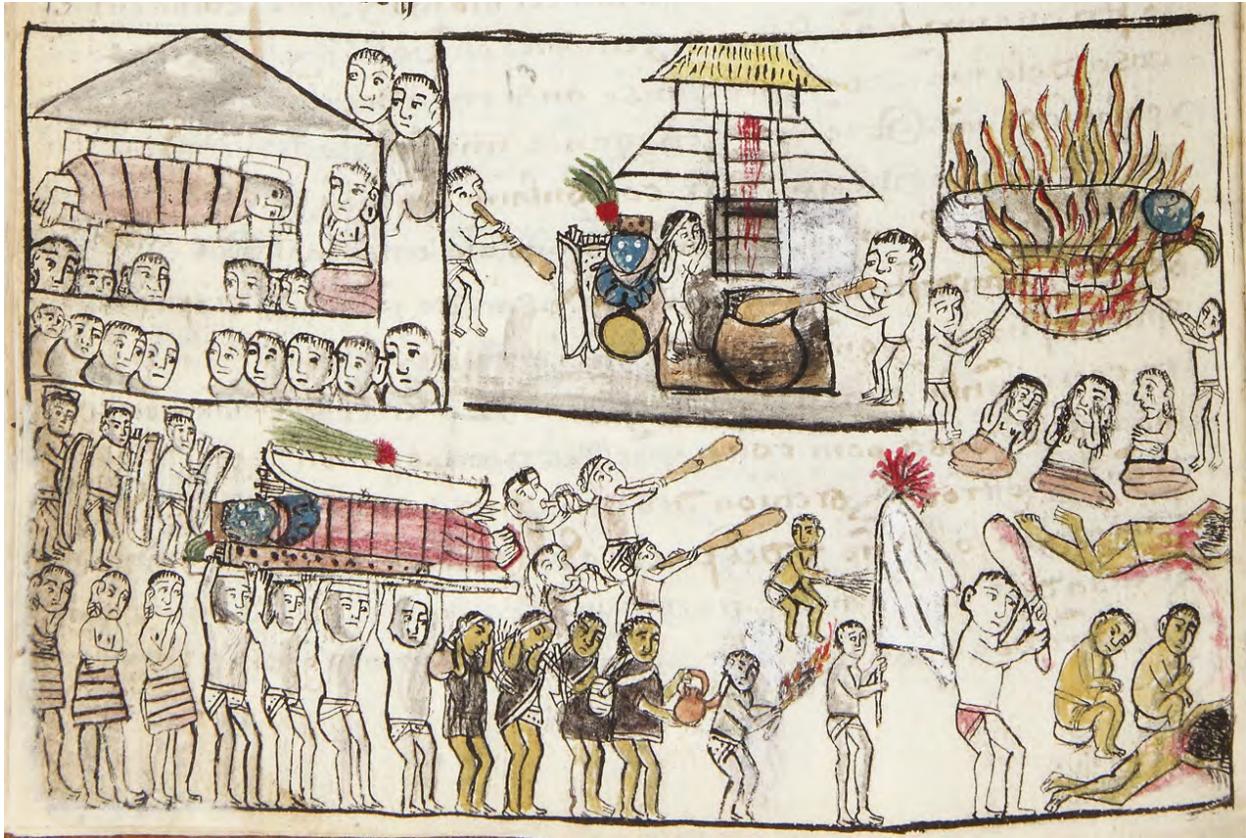


Fig. 31 El funeral del *Cazonci* ilustrado en la *Relación de Michoacán*.

Uno de estos *janamus* decorados representa a una figura humana llamada “el flautista”; está empotrado en uno de los muros laterales de la capilla abierta del hospital y tiene una gran importancia debido a que revela los nexos que guardaban los uacúsecha con las culturas ubicadas al norte de Mesoamérica.¹⁶³ En la figura 32 se puede ver el *janamu* del flautista de Tzintzuntzan, que se muestra en su colocación actual; sin embargo hay que resaltar que la pieza está rotada respecto a la que debió ser su orientación original: con la parte derecha de la figura hacia abajo y la izquierda (donde está la cabeza) hacia arriba. Me resulta particularmente relevante que, de acuerdo con Patricia Carot y Marie-Areti Hers, esta figura está presente en las culturas del sureste de Estados Unidos: la importancia de la imagen de “el flautista” en el arte rupestre se debe a que una de sus principales

¹⁶² Verónica Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (México: UNAM-Coordinación de Estudios de Posgrado, 2011), 201.

¹⁶³ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán”, 30.

funciones fue “dejar testimonios de las migraciones que marcaron su compleja historia”.¹⁶⁴ Como vimos en el capítulo 4, el elemento diferenciador entre los purépechas y los uacúsecha, que constituían la élite gobernante del Michoacán prehispánico, era la conciencia de estos últimos de haber migrado, y que, por tanto, a pesar de hablar la misma lengua, constituían un grupo diferente. Es por eso que pienso que la figura de “el flautista” es una marca importante que revela la continuidad de cierta conciencia de este grupo, que a través del recuerdo de su linaje buscaba demostrar que debía de seguir gobernando, tal como lo habían hecho sus antepasados. Visto de este modo, al insertar esta figura en las paredes del complejo conventual, los descendientes de la élite uacúsecha probablemente intentaban recordar la migración que marcó su origen.



Fig. 32 *Janamu* del flautista en su posición original.

De cualquier modo, la reutilización para la construcción del complejo conventual de los *janamus* decorados, en su conjunto, es entendida por Hernández como “una decidida estrategia que exaltaba el antiguo esplendor de Tzintzuntzan, de acuerdo con la versión de los nobles purépechas que defendían los intereses de esta localidad”.¹⁶⁵ Así, a través de ese sutil gesto visual, los uacúsecha trataban de transferir a la nueva arquitectura el prestigio de los edificios construidos por sus antepasados, y con ellos la nobleza y poder de su antiguo linaje. Ambas fuentes permiten observar de manera muy evidente dos estrategias complementarias de legitimación del poder: así como en la

¹⁶⁴ Patricia Carot y Marie-Areti Hers, “De Teotihuacan al cañón de Chaco: nueva perspectiva sobre las relaciones entre Mesoamérica y el suroeste de los Estados Unidos”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 33, no. 98 (2011): 47, <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2011.98.2361>.

¹⁶⁵ Hernández Díaz, “El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán”, 33.

Relación de Michoacán la nobleza uacúsecha refuerza su conexión con sus poderosos antepasados, el nuevo edificio también recibe parte de la dignidad del centro ceremonial del pasado, al transferir a los nuevos edificios fragmentos significativos directamente del antiguo recinto simbólico. Esta estrategia funciona de la misma manera que la figura retórica de la metonimia, donde el todo se representa por medio de un objeto con el que guarda afinidad. Por tanto, al emplear esta representación metonímica del poder, se intentaba revestir los nuevos edificios con los mismos atributos que tenían los antiguos, transmitiendo de esta manera el símbolo del poder y prestigio de sus antepasados.

El espacio como herramienta de legitimación

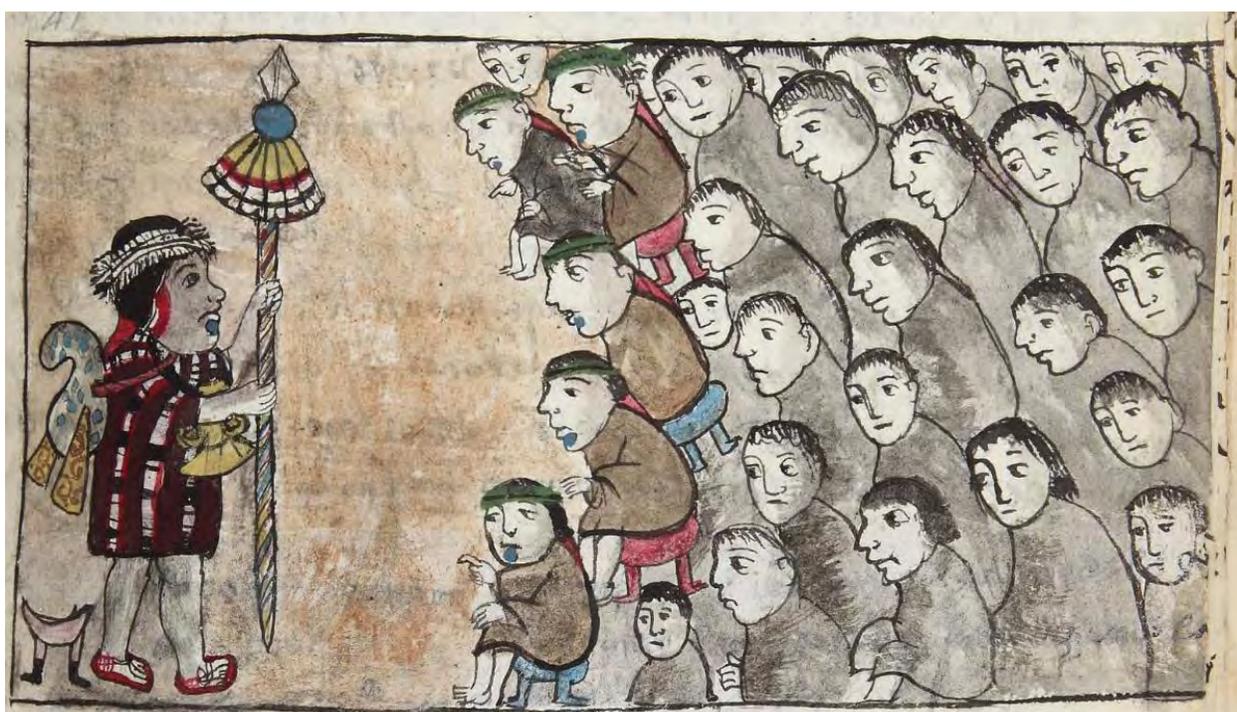


Fig. 33 Lámina 24 de la *Relación de Michoacán*.

Existen otras estrategias mediante las que la *Relación de Michoacán* parece reforzar la posición de la nobleza uacúsecha de Tzintzuntzan a los ojos de las autoridades coloniales, no sólo en su discurso textual, sino también en las representaciones pictóricas que contiene. Siguiendo con la propuesta de Afanador-Pujol, los ilustradores (*carari*, equivalente purépecha de tlacuilo) de la *Relación* tendrían claro que su interlocutor era el virrey Antonio de Mendoza, a quien iba dirigido el documento. Para entablar un diálogo con el virrey procuraron utilizar imágenes basadas en modelos europeos, que

fueran fácilmente reconocibles por él.¹⁶⁶ Con esa idea en mente, propongo el siguiente análisis para la lámina 24 de la *Relación de Michoacán* (Figura 33). El texto que acompaña a la imagen dice: “De la plática y razonamiento que hacía el sacerdote mayor a todos los señores y la gente de la provincia en acabando la historia pasada, diciendo la vida que habían tenido sus antepasados”.¹⁶⁷ En ella, un sacerdote (*Petámuti*) comparte un razonamiento sobre la historia narrada a una multitud reunida, que lo escucha con atención. No olvidemos que este documento se redactó casi veinte años después de que uno de estos discursos se haya llevado a cabo en Tzintzuntzan. Recordemos también que, una estrategia presente en la *Relación de Michoacán* es revestir de manera retroactiva los acontecimientos ocurridos en el periodo prehispánico con elementos que parecen demostrar que antes de la llegada de los españoles existían normas morales afines a las cristianas. Así, propongo que los *carari* recurrieron a esa estrategia en esta imagen, tratando de representar la naturaleza de este discurso con un referente conocido por el virrey: el más cercano sería la predicación de los religiosos en el atrio conventual. Esta práctica está plasmada en otra imagen contemporánea, la lámina 8 (figura 34) del *Códice de Tzintzuntzan*. En ella es el franciscano Fray Martín de Jesús quien se dirige a una multitud. Predicando debajo de lo que parece ser un toldo de tela, protege a los feligreses de los demonios que los rodean. Las personas escuchan al fraile en una representación similar a la de la *Relación de Michoacán*. Mi interpretación es que en la *Relación de Michoacán* los *carari* buscaron equiparar el discurso del *petámuti*, presentarlo como análogo a la homilía cristiana en el atrio como se practicaba en ese entonces. Esta idea se refuerza al revisar el texto que acompaña a esta imagen. El *petámuti* reprocha a la multitud una serie de faltas, principalmente algunas claramente relacionadas con la moral cristiana como la pereza o la codicia.¹⁶⁸ Algunos de estos paralelismos son atribuidos por Claudia Espejel a ‘la voz del intérprete’, el fraile Jerónimo de Alcalá, quien organizó y dejó que su narración se viera influenciada por las *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio.¹⁶⁹ Sin embargo considero que también es posible que, al menos en parte, esta influencia se diera desde los propios informantes indígenas. Algunos de ellos, como Antonio Huitziméngari, fueron educados por los frailes y tenían amplios conocimientos de la cultura occidental. Desde esta perspectiva el atrio conventual sería un espacio en el que también se legitima la autoridad prehispánica de Tzintzuntzan, pues da continuidad a un ritual que anticipa al ritual cristiano, al que se intenta conceder la misma importancia y solemnidad.

¹⁶⁶ Afanador-Pujol, *The Relación de Michoacán & the Politics of Representation*, 116. Esta autora pone como ejemplos la representación del Tangaxoan meditabundo, que parece estar basada en grabados europeos.

¹⁶⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 191.

¹⁶⁸ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 67.

¹⁶⁹ Claudia Espejel Carbajal, *La justicia y el fuego: dos claves para leer la Relación de Michoacán* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008), 250.



Fig. 34 Detalle de la lámina 8 del “Códice de Tzintzuntzan”.

Cabe recordar que el atrio principal es uno de los espacios que probablemente pertenecen a la etapa constructiva de la década de 1530.¹⁷⁰ Las bardas que lo delimitan son uno de los pocos elementos constructivos que sobreviven de esa etapa, como lo evidencia su sistema constructivo similar al que se usó en los edificios prehispánicos, como las Yácatas. Hay que recordar que, de acuerdo a la *Relación de Michoacán* el oficio de los *cacari*, los maestros canteros y pedreros, persistió desde el periodo prehispánico al menos hasta el momento que se escribió ese documento, que coincide con la primera etapa constructiva del complejo conventual que feché en la década de 1530. Estas evidencias me permiten suponer que los *cacari* tuvieron un papel importante en la edificación de esta etapa constructiva, como también lo indica la continuidad del sistema constructivo. Estos oficiales de obra del mundo prehispánico parecen haber tenido un papel en la planificación del espacio atrial y en instrumentar el espacio arquitectónico como una herramienta más de legitimación. La longitud del atrio es tal que es difícil abarcar toda su extensión con la mirada. Por sus grandes dimensiones, este espacio no tiene comparación con ningún otro en la región: parece mucho más grande de lo que su función demandaba, aparentemente fue construido deliberadamente para impresionar por su tamaño. Como hemos visto, su tamaño es mayor que el de los atrios ubicados en ciudades de mayor población, por lo que al parecer sus dimensiones excedían sus requerimientos funcionales. Según Afanador-Pujol, a lo largo del documento el entorno del lago de Pátzcuaro se representa como una unidad territorial, siempre sujeta a la autoridad del *cazonci* como su legítimo

¹⁷⁰ La edad de los olivos plantados en el atrio, que han sido datados de la primera mitad del siglo XVI, parece confirmarlo. Ver Saúl Alcántara Onofre, *La arquitectura de los olivos. Tzintzuntzan, Michoacán* (San José, Costa Rica: IICA, 2014).

Finalmente me referiré a la lámina 5 del *Códice de Tzintzuntzan*, que parece sintetizar la importancia de la arquitectura como símbolo del predominio de esta ciudad sobre sus rivales. Aunque ya comenté esta imagen en el capítulo 4, es importante revisarla desde otra mirada (figura 36). En ella aparece un grupo de indígenas discutiendo aparentemente el problema del traslado de la sede obispal, entre los que destacan el gobernador Pedro Cuiniarángari y los dos hijos del cazonci que lo sucederían en el gobierno, los ya citados Francisco Tariácuri y Antonio Huitziméngari. Abajo, Fray Jerónimo de Alcalá debate con Vasco de Quiroga. A su derecha, en el piso están las tres campanas del conflicto de la década de 1540. Hans Roskamp afirma que en esas discusiones se representa el intento de los nobles indígenas que intentaron defender la posición privilegiada de Tzintzuntzan como capital.¹⁷² Procedamos ahora al análisis de los elementos arquitectónicos presentes en esa imagen, que rodean a los personajes mencionados. Arriba a la izquierda pueden verse las cinco yácatas con la inscripción “*Yrebequaro*”, que se traduce como lugar del reino o lugar del gobierno.¹⁷³ Arriba a la derecha se encuentra la capilla de Santa Ana con la glosa “*Sta. Ana Ynixurín*” (que podría significar capilla o iglesia¹⁷⁴) y “*hyo de 1526*”, seguramente el año de su fundación. Abajo a la izquierda se muestra una especie de ermita, con la inscripción “*Alabertaro batitacurini cacantziyo*”, que significa “el oratorio antiguo ahora en ruinas”.¹⁷⁵ Abajo a la derecha se muestra la iglesia de San Francisco, que inequívocamente representa el edificio actual. Un camino que parte de la puerta de la iglesia, así como una cruz colocada sobre una base a manera de cruz atrial que puede verse a la derecha de la imagen, permite contextualizar que las discusiones se llevan a cabo en el atrio del conjunto conventual. Como puede observarse, el atrio donde se lleva a cabo la discusión representada está rodeado de edificaciones que simbolizan los méritos de Tzintzuntzan para ser la capital de la región. Las yácatas, con la designación de *Yrebequaro*, caracterizan a Tzintzuntzan como el centro de poder prehispánico. La capilla de Santa Ana presenta a Tzintzuntzan como el lugar de origen de la evangelización y la sede original de la silla obispal. Recordemos que el mapa que constituye la lámina 6 del *Códice de Tzintzuntzan* se refería a esa capilla como “Capilla de Sta Ana, donde Posó el Obispo Quiroga”, lo que sin duda busca posicionar a Tzintzuntzan como la original sede obispal. Finalmente, el convento es importante porque encarna la alianza de los indígenas con los frailes menores, pero también el gran fervor cristiano de los indígenas

¹⁷² Roskamp, “Pablo Beaumont y el Códice de Tzintzuntzan”, 39.

¹⁷³ Martínez Baracs, *Convivencia y Utopía*, 257.

¹⁷⁴ José Manuel Martínez Aguilar, “Génesis y concreción material del convento de San Francisco en Tzintzuntzan, Michoacán,” *Palapa* 4, no. 2 (2009): 24.

¹⁷⁵ Pablo Arce Gargollo, *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI* (México: Ediciones ECA, 2014), 60. Él lee *Alabertaro*, donde yo veo *Alabertaro*.

y que allí residía y tenía su asiento el rey de aquella tierra, y que solía ser de grandísima población”.¹⁷⁶ Visto así, no parece coincidencia que la fecha más probable de conclusión del convento, en 1596, coincida con la recuperación de la independencia y el título de ciudad de Tzintzuntzan en 1593. Contar con un edificio a la altura de la importancia que la ciudad perseguía debió de ser un argumento más para obtener esa consideración. Finalmente, hay que mencionar que la lectura simultánea de estas tres fuentes ha permitido encontrar una evidente afinidad y coherencia entre ellas, lo que permite observar una manera en la que los intereses de los indígenas quedaron plasmados en la construcción del conjunto conventual.

6.3. Conclusiones del capítulo

En este capítulo busqué hacer un recuento de algunos de los medios de los que se valieron los habitantes de Huejotzingo y Tzintzuntzan del siglo XVI para dotar de sentido los complejos conventuales. Considero que logré caracterizarlos como espacios de encuentro e intercambio, como espacios físicos en que se llevaban a cabo intensos intercambios culturales. Fue en los complejos conventuales donde la cultura europea se difundió en las comunidades originarias de América: su manifestación más grande es la adopción de la religión católica por parte de los indígenas. Sin embargo, como he desarrollado en este capítulo, fue también en estos espacios donde esas manifestaciones culturales importadas sufrieron un proceso de domesticación, es decir, de interpretar lo ajeno a través de las herramientas culturales propias. Como hemos visto, a pesar de que tanto Huejotzingo y Tzintzuntzan fueron evangelizados por la misma orden mendicante, las diferentes maneras de interpretarlo por parte de los habitantes de cada uno de los dos pueblos dio como resultado diferentes expresiones del cristianismo. A lo largo del camino explorado en este capítulo, también ha salido a relucir cómo el aporte de algunos individuos en particular tuvo un impacto de gran incidencia. El caso de fray Juan de San Miguel en Michoacán es un ejemplo notable de ello. Todo ello implica que las diferentes interpretaciones del cristianismo tienen su reflejo en diferentes maneras de performar los rituales durante las fiestas, lo que, como hemos visto, tuvo como resultado diferentes necesidades espaciales. Finalmente, busqué complementar las consecuencias que las necesidades funcionales tenían en la forma de los espacios con una interpretación de cómo una serie de necesidades expresivas simbólicas también se veía reflejada en la morfología de esta arquitectura. Nuevamente llegué a la conclusión de que dichas necesidades de

¹⁷⁶ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. Tomo II, ed. de Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreas (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), 76.

representación simbólica podían variar enormemente en cada pueblo, y por tanto las estrategias expresivas serían también muy distintas. Por ello propuse una estrategia para cada uno de los complejos conventuales estudiados. Por un lado los espacios de enunciación de Huejotzingo; por el otro la representación metonimia del poder de Tzintzuntzan. A través de estas estrategias los habitantes de cada una de las comunidades en que se construyeron los edificios habrían buscado dotar a la arquitectura de significados que favorecieran sus intereses. A partir de la disertación en este capítulo he buscado acercarme a la vida cotidiana de las personas, pues eran las personas que habitaban esta arquitectura, quienes le dieron sentido a los espacios y las formas que aún hoy nos maravillan.

Conclusiones

Los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan fueron concebidos desde un inicio para ser el centro de las nuevas comunidades cristianizadas. Su tamaño y belleza aún nos causan fascinación y curiosidad por saber cómo, a pesar de la difícil situación social en medio de la cual se llevaron a cabo, el grupo heterogéneo de personas que los construyó fue capaz de imprimir en ellos su creatividad artística. A lo largo de esta investigación he indagado en cómo los habitantes de ambas poblaciones invirtieron su ingenio en la construcción de estos edificios, aportaron su fuerza de trabajo y le destinaron sus recursos económicos comunitarios. Allí pasaban gran parte de sus vidas, celebraban sus fiestas, curaban sus enfermedades y lloraban a sus muertos a través de elaboradas procesiones funerarias. Eran el centro de su vida religiosa, y era tal su apego a estos edificios que, al morir, muchos deseaban ser enterrados allí. En la búsqueda de resaltar la pluralidad de esfuerzos plasmados en esta arquitectura, lo cual era uno de mis propósitos al comenzar esta tesis, he logrado aproximarme al día a día que se vivía en estas edificaciones. Éste es uno de los logros que más satisfacción me ha dado durante el desarrollo de esta investigación, al margen de la consecución de los objetivos de investigación que explicaré con detalle a continuación.

El principal objetivo de esta investigación ha sido entender cómo se entrelazaron los intereses de los indígenas de Huejotzingo y Tzintzuntzan con los de los europeos que decidieron coexistir con ellos. Al momento de plantear este proyecto de investigación propuse la hipótesis de que los complejos conventuales del siglo XVI pueden interpretarse como el resultado de una serie de intercambios e interacciones entre comunidades y actores con conceptos y características diferentes. En dichos intercambios, los indígenas no pueden considerarse como agentes pasivos, sino como partícipes de la creación de las nuevas formas arquitectónicas, conformando para ello espacios de negociación. Los resultados obtenidos en esta investigación permiten reafirmar ese primer planteamiento desde diversas aristas. En primera instancia, el planteamiento del concepto de hibridación permitió establecer sólidas bases conceptuales que permitieron entender el carácter bidireccional de los intercambios culturales. Este concepto fue muy relevante para mi investigación,

pues sobre la idea de la bidireccionalidad de los encuentros culturales fue que busqué plantear mi interpretación de la aportación indígena a la construcción de los complejos conventuales.

A pesar de que el término de “arquitectura híbrida”, con el que pretendía nombrar a la arquitectura producto de la conquista, fue descartado por diversas razones que detallaré más adelante, el planteamiento teórico desarrollado permitió construir una serie de ideas y conceptos que permitieron enfocar de manera adecuada la investigación. En particular, la idea de la multidimensionalidad de los actores implicados ha resultado fundamental para entender las complejas interacciones culturales que dieron lugar a esta arquitectura. Entender que ni los indígenas ni los colonizadores españoles fueron grupos homogéneos ha sido un elemento clave para el desarrollo de este trabajo. Desde esa premisa pude contrastar los intereses a veces enfrentados de las distintas facciones de la nobleza indígena, que tenían repercusión en los diversos momentos en que las obras de los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan se detenían o reanudaban. De igual manera, no dejé de lado los diferentes intereses que los grupos de españoles perseguían, y sus implicaciones en los procesos de obra. Esto fue particularmente relevante en el caso de Tzintzuntzan, donde el enfrentamiento directo entre la facción de la nobleza indígena radicada en Tzintzuntzan, aliada con los frailes franciscanos, se enfrentó a la que decidió mudarse a Pátzcuaro, aliada con el clero secular. Esta lucha política se vio reflejada en los ambiciosos proyectos arquitectónicos que ambos grupos persiguieron: la espléndida catedral de Pátzcuaro promovida por el obispo Quiroga y sus aliados indígenas, y el complejo conventual de Tzintzuntzan, impulsado en igual medida por los frailes menores así como por la nobleza local.

Otro aspecto en el que la multidimensionalidad de los actores implicados adquiere particular relevancia es en el estudio de la organización para el trabajo de construcción. Aunque el tema del predominio de la mano de obra indígena en la construcción de la arquitectura del siglo XVI ha sido considerado desde mediados del siglo pasado, el enfoque novedoso que aporté en esta investigación fue realizar un análisis exhaustivo de las capacidades técnicas de las comunidades indígenas. Para ello, el análisis del documento conocido como la *Matrícula de Huexotzínco* fue fundamental, pues permitió cuantificar la cantidad de especialistas en construcción de Huejotzingo durante el siglo XVI y tener datos con los cuales comenzar a entender cómo se llevaba a cabo la adopción de herramientas y tecnologías europeas por parte de los indígenas durante la década de 1560. Este análisis permitió generar un conocimiento bastante claro de la cantidad de especialistas canteros, carpinteros y caleros en el Huejotzingo del siglo XVI, lo que mostró que existía una mano de obra calificada para la construcción que era más que suficiente para llevar a cabo una obra de la envergadura de la tercera

etapa constructiva, que incluyó la iglesia de bóvedas nervadas que persiste hasta nuestros días. En complemento a ello, el estudio de varias fuentes de tradición indígena (la propia *Matrícula de Huexotzínco*, la *Relación de Michoacán*, *Actas del cabildo de Tlaxcala*, etcétera) me permitió proponer que durante el siglo XVI los mandos para la organización de obra indígenas seguían regulando el trabajo de construcción. De esta manera creo haber contribuido a retratar un panorama mucho más matizado sobre los procesos de construcción en contextos indígenas durante el siglo XVI, pues la evidencia que presenté demuestra que la organización de la mano de obra recayó casi totalmente en las estructuras sociales que regulaban el trabajo de los indígenas, que habrían tenido continuidad desde la época prehispánica. Es decir, la participación de los indígenas no sólo reside en la mano de obra de los trabajadores menos capacitados, sino que los mandos medios y altos que coordinaban los equipos de trabajo también recaían en miembros de las comunidades indígenas. Este planteamiento es subversivo porque ubica a los indígenas en puestos de poder y toma de decisión durante el transcurso de la obra que usualmente no se les confieren. Sin embargo, también ha sido importante para el desarrollo de esta tesis notar que el grupo de los españoles era igualmente diverso, pues ello me permitió considerar de manera justa la presencia de diversos actores implicados en la construcción y gestión de las obras. En particular, la participación de maestros constructores de origen español cobró relevancia, pues su labor es usualmente eclipsada al atribuir la autoría de las obras a los frailes. La evidencia de la participación de maestros de obra resulta ya abrumadora, y no he sido yo el primero en plantearla.¹ Sin embargo, en esta investigación he llegado a la conclusión de que dichos maestros aplicaron unos conocimientos a la par de sus pares peninsulares.

Por otro lado, desde mi perspectiva la participación de los frailes como los principales artífices de la construcción ha sido sobreestimada, principalmente porque la principal fuente histórica para el estudio de estas edificaciones han sido las crónicas de los propios religiosos, que generalmente hacían apología de sus propios quehaceres. Si bien la información que presenté me obligó a acotar la participación de los frailes en las tareas de construcción, su labor no ha quedado desdibujada en mi investigación. Considero esencial su intervención como mediadores culturales en el ambiente pluricultural que he retratado, en el que era complejo llegar a acuerdos, labor que sí ha podido ser cabalmente constatada en las diversas fuentes consultadas. Si bien no niego su posible aportación como constructores *per se*, considero que la información consultada nos invita a tener

¹ Una visión panorámica del posible trabajo de los maestros de obra en el siglo XVI novohispano puede consultarse en el trabajo de Luis Javier Cuesta Hernández, “Llevar de España a Méjico oficiales canteros y albañiles”. Arquitectos españoles del siglo XVI en el virreinato de la Nueva España”, en *Trazos en la historia: arte español en México*, coord. Luis Javier Cuesta Hernández, 21-41 (Madrid: Ediciones El Viso, 2017).

más cautela y no dar por hecho estas hipótesis sin sustentarlas en una mayor variedad de fuentes textuales. He buscado hacer notar que toda la multiplicidad de actores implicados en la construcción, cada uno participando en las diferentes fases de los procesos de diseño y ejecución, refleja la enorme complejidad de los intercambios de saberes que se propiciaban en los entornos multiculturales en que se construyeron estos proyectos.

Otro aspecto ampliamente discutido en esta tesis ha sido el que propuse en el objetivo principal que perseguí, que era interpretar la arquitectura de estos complejos conventuales como una manifestación de los intercambios culturales. En esa propuesta se planteaba que una característica esencial de dichos intercambios culturales era su multidireccionalidad; es decir, no se impone el discurso del grupo hegemónico, sino que existe un espacio de contestación y de diálogo. A lo largo de la investigación busqué desarrollar dos vertientes de análisis para alcanzar ese objetivo. Por un lado, el estudio de los sistemas constructivos empleados en ambos complejos conventuales permitió observar la inclusión de saberes originarios tanto de Europa como de América, lo que es evidencia de la diversidad de los actores implicados en su realización. En este aspecto he buscado evitar identificar las diversas aportaciones como elementos inconexos. Por el contrario, considero que se conformaron sistemas estructurales nuevos, donde los aportes de diversos saberes técnicos habían encontrado una interacción armoniosa. Para ello fue imprescindible recordar que ambos complejos conventuales son resultado de diversas etapas constructivas —casualmente en ambos identifiqué tres— en cada una de las cuales se experimentó con el uso de diversas técnicas constructivas. De esta manera propuse que, a pesar de que es posible identificar técnicas de origen europeo o americano, al final los sistemas constructivos que prevalecieron fueron aquellos en los que se logró integrar todos los saberes en sistemas constructivos bien amalgamados. A estas técnicas constructivas que integran elementos con diversos orígenes las llamé técnicas constructivas mixtas. Naturalmente, este proceso requirió de diversos periodos de ensayo, en los que a veces los resultados no eran los deseados. Era importante dar cuenta de ello para mostrar la dificultad que podía conllevar ensamblar estos conocimientos, por lo que recurrí al análisis de las descripciones contenidas en diversas fuentes históricas que retratan los momentos en que no se lograron adecuar correctamente las diversas técnicas constructivas. En esos casos, el resultado era que la obra tenía que disminuir sus aspiraciones, o incluso tenía que ser demolida. Naturalmente, este tipo de dificultades son más evidentes en las fuentes documentales o en el registro arqueológico, pero reflejan las dificultades que presentó ese proceso de aprendizaje y adecuación. En una segunda línea de investigación, mi análisis enfatizó cómo eran habitados los espacios construidos, con el afán de

entender qué intereses perseguían los diferentes actores al momento de su construcción. Me refiero a los mecanismos por los que se decidieron la disposición espacial y la morfología de las obras arquitectónicas. Considero que una de las principales aportaciones realizadas en esta tesis es la propuesta de que, a pesar de seguir un modelo común a otros edificios de la región, las necesidades puntuales de los habitantes de Huejotzingo y Tzintzuntzan condicionaron los programas arquitectónicos de cada complejo conventual. Con la intención de entender de qué manera se dotaba de significados a los espacios arquitectónicos, propuse la hipótesis de que se emplearon dos estrategias distintas: la de los espacios de enunciación y la metonimia del poder. A través de esos mecanismos, los habitantes de ambas comunidades lograron utilizar la construcción de los complejos conventuales como herramientas políticas en el contexto de las luchas que suscitó el reacomodo del poder durante las primeras etapas de la instauración del régimen colonial. Para desarrollar esas ideas fue imprescindible hablar de la ambivalencia de las formas arquitectónicas, y de cómo podían comunicar sentidos diferentes para la gran diversidad de espectadores a quienes estaban destinados. En esta última sección se hacen visibles los frutos de la decisión de tomar como casos de estudio dos edificios insertados en culturas distintas: fue muy fácil identificar las particularidades formales o funcionales que corresponden a decisiones tomadas de forma local en Huejotzingo o Tzintzuntzan. A su vez, al hacer uso de un amplio horizonte de fuentes de tradición indígena (testamentos, crónicas, anales, ordenanzas de hospitales, etcétera) fue posible entender la compleja relación que los sujetos establecieron con los espacios construidos. De todas estas relaciones, que se detallan en el último capítulo de esta tesis, he llegado a la conclusión de que las comunidades indígenas ejercían una gran autonomía y agencia al hacer uso de y habitar los complejos conventuales construidos en sus comunidades.

En otro orden de ideas, me gustaría resaltar algunos aspectos metodológicos que considero han sido de suma relevancia para el desarrollo de esta tesis, y que considero podrían ser replicados para la realización de investigaciones con propósitos similares al mío. A lo largo de esta disertación he dado una particular relevancia a los documentos de tradición indígena como fuente de información histórica. Por lo dicho anteriormente, considero que he demostrado la relevancia de este tipo de fuentes para el estudio de la arquitectura del siglo XVI. Hasta ahora, este tipo de documentación no ha sido aprovechada en todo su potencial para el estudio de la arquitectura debido a una serie de obstáculos de carácter metodológico. El principal problema es la dificultad de consultar documentos en lenguas indígenas y en otro tipo de tradiciones escriturarias. No obstante, la reciente aparición de traducciones de documentos de muy diversa índole, a través de disciplinas

como la historia, etnohistoria o la lingüística, y la atención recibida por diversas instituciones académicas incluso fuera de México, ha permitido que este tipo de documentos sean cada vez más accesibles como fuentes para la investigación en arquitectura. En esta investigación he empleado crónicas, códices pictográficos, testamentos, documentos del género de los anales, entre otros. El empleo de esta diversidad de documentos ha representado una ventaja clave: los diferentes propósitos con que eran producidos reflejan la enorme diversidad de voces presentes en ese entonces. Como he dicho, los documentos de este tipo implican diversas dificultades metodológicas. Por un lado, ha sido necesario obtener al menos un conocimiento básico de las lenguas en que están escritos y entender el contexto social en que se produjeron. Esto es útil para tener claro qué tipo de información se puede obtener de cada uno de ellos, pues a diferencia de otro tipo de documentos (contratos de obra por ejemplo) es poco frecuente que los documentos de tradición indígena contengan sólo información específica sobre el desarrollo de la construcción. Sin embargo, como he demostrado a través de esta tesis, su consulta resulta fundamental para obtener datos clave acerca de las capacidades técnicas de los grupos indígenas, las relaciones interétnicas al momento de la construcción y los procesos de apropiación de los espacios por parte de las comunidades, entre otros. Por lo tanto, considero que se ha demostrado que el empleo de estas fuentes de información debe ser considerado para futuras investigaciones que estudien la arquitectura construida en el siglo XVI en contextos indígenas. Considero que una de las principales aportaciones que mi investigación ha realizado al campo de estudio de la arquitectura del siglo XVI es demostrar que existen las fuentes de información necesarias para entender cómo las comunidades indígenas contribuyeron a la construcción e hicieron uso de los espacios arquitectónicos.

Ahora buscaré plantear algunas perspectivas que se exploraron pero que no pudieron ser desarrolladas debido a la delimitación propia de este tema de investigación. Una de las principales limitaciones que ha tenido este estudio se impuso al elegir los casos de estudio. Mi propuesta fue que, al contrastar el proceso constructivo de dos complejos conventuales construidos en ciudades habitadas por pueblos muy distintos, resaltarían los aspectos locales que intervinieron en su construcción. Aunque considero que esta visión resultó acertada, este enfoque metodológico impidió revisar otros aspectos sobre la relación de las comunidades con las obras construidas, que podrían explorarse en futuras investigaciones. Ahora que esta disertación ha llegado a término, me parece que una línea de análisis productiva para continuar el estudio de esta arquitectura será indagar en cómo se transmitieron los conocimientos técnicos implicados en su construcción, particularmente los que llegaron desde Europa y que requerían, por parte de los trabajadores locales,

un necesario período de aprendizaje. En parte, esta línea de investigación ha sido iniciada en esta tesis, pues al estudiar las etapas constructivas de cada complejo conventual pude identificar que cada campaña constructiva implicaba ciclos de enseñanza y trasmisión bidireccional de conocimientos y un uso cada vez más versado de las tecnologías para la edificación en cada nueva fase de obra. Sin embargo, considero que podría darse continuidad a mi investigación haciendo un análisis de los sistemas constructivos empleados en diversos complejos conventuales de una misma región. Esto permitiría hacer una distinción entre los fenómenos puramente locales y los regionales y sumaría a la comprensión de cómo se transmitieron los conocimientos técnicos a nivel regional, además de explorar cómo se desplazaban las redes de especialistas de la construcción. Para profundizar en este aspecto probablemente sería necesaria una toma de datos distinta, pues en contraste con el papel principal que han tenido las fuentes escritas en esta disertación, se requeriría el uso de levantamientos más precisos, que permitieran desentrañar sutilezas presentes en los elementos estructurales. Ésta sería una de las principales líneas de investigación que considero que podría dar continuidad al presente trabajo.

Otra línea de investigación que puede ser muy provechosa para el estudio de las diversas tipologías arquitectónicas presentes en las comunidades indígenas del siglo XVI es el estudio de los *corpus* testamentarios de las diversas localidades. Este tipo de documentos ha despertado un gran interés desde disciplinas como la etnohistoria por permitir adentrarse en los modos de vida de las personas que habitaron estos pueblos hace mucho tiempo. En esta investigación se hizo un uso limitado de estos documentos por varias razones, entre las cuales la principal es la dificultad que implica su transcripción y traducción al español. Por ello se ha hecho uso sólo de documentos previamente estudiados por otros investigadores. Sin embargo, considero que el estudio de estas fuentes es un campo fecundo para el estudio de las diferentes tipologías arquitectónicas del siglo XVI.

Finalmente, es pertinente recordar que uno de los principales cambios realizados durante el desarrollo de esta investigación ha sido el descartar el concepto de arquitectura híbrida, con el que pretendía generar un nuevo concepto que permitiera describir la arquitectura fruto de la interacción entre los colonizadores europeos y los indígenas. Aunque en gran medida esta discusión quedó explicada en el capítulo correspondiente, me gustaría resaltar en estas conclusiones el principal problema, que considero insalvable, para su implementación. Por un lado, el significado tan amplio de la idea de hibridación no permite establecer un concepto claramente definido. Este problema ya ha sido reconocido por muchos de los investigadores que, desde otras disciplinas, han argumentado

a favor de su uso para definir otro tipo de fenómenos. Sin embargo, durante el desarrollo de esta investigación encontré que es un término que está cargado de prejuicios e ideas preconcebidas que obstaculizan esclarecer los procesos que yo trataba de describir. Incluso, uno de los resultados de la pandemia que hemos vivido durante el desarrollo de esta tesis ha sido el de las modalidades de trabajo y de enseñanza híbridas, lo que ha ampliado el abanico de significados que se le atribuyen al adjetivo. Sin duda la disertación teórica que acompaña a este término ha sido de gran ayuda para entender los fenómenos descritos, pero como elección de un término para describir esta arquitectura ha resultado inadecuado. Considero que el haber explorado esta idea, y llegado a la conclusión de que no era la más adecuada, ha sido un logro imprevisto de esta investigación.

Como colofón, haré una síntesis de las principales ideas desarrolladas a lo largo de esta tesis. Primero, a pesar de las barreras que suponían las diferencias culturales y del idioma, las personas involucradas en la construcción de estos edificios fueron capaces de interactuar con gran eficacia para poner sus conocimientos constructivos a disposición de las obras. Segundo, ambos grupos aprendieron las maneras de trabajar del otro, en un intercambio en el que es de suma importancia resaltar que los indígenas no asimilaban de forma pasiva aquello que aprendieron; por el contrario, fueron capaces de adaptarlo a sus emprendimientos. Tercero, si bien existían diferencias en cuanto a tecnología, había muchos puntos en que ambas culturas encontraron puntos de compatibilidad. Estos procesos de domesticación del Otro se basaron sobre todo en la interpretación de las nuevas formas con base en experiencias similares precedentes. Cuarto, la toma de decisiones a nivel local, esas incesantes maniobras de negociación que realizaron en el día a día actores muy concretos, tuvo un impacto significativo en la materialización de la arquitectura. Finalmente, hay que señalar que cuando se estudian los frutos del intercambio cultural producto de los encuentros coloniales puede parecer que esta relación estaba ausente de conflictos. Sin embargo, no debemos olvidar que forman parte de un encuentro doloroso en el que también se perdieron en el camino las aportaciones de las personas cuyas ideas no encontraron cabida en el nuevo orden.

Volviendo a la idea con la que inicié estas conclusiones, quiero hacer una última reflexión respecto a las personas que construyeron estos edificios. Al recurrir a la lectura de fuentes producidas por las personas de muy diverso origen que construyeron y habitaron estas obras, sus testimonios casi permiten que en las edificaciones de más de cuatrocientos años vuelvan a resonar sus voces. Es posible que el haber estudiado esta arquitectura en una época en que una pandemia mundial afectó profundamente a todas las personas que vivimos este momento me haya hecho buscar empatizar más con esas personas que vivieron también una época en la que era difícil no

verse afectado por el dolor de una pérdida, que buscaron encontrar en sus obras el sentido a su propia existencia. Su afán por colaborar para conseguir concluir estos edificios que siguen capturando mi imaginación ha sido una inspiración y una motivación para concluir con esta tesis.

Bibliografía

- Acuna-Soto, Rodolfo, David W. Stahle et al. “When half of the population died: the epidemic of hemorrhagic fevers of 1576 in Mexico”. *FEMS Microbiology Letters* 240, no. 1 (2004): 1–5. <https://doi.org/10.1016/j.femsle.2004.09.011>.
- Acuña, René (editor). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo primero*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017.
- . *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala. Tomo segundo*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2017.
- Afanador-Pujol, Angélica Jimena. *The Relación de Michoacán (1539-1541) and the Politics of Representation in Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- Aguilar Ayala, Armando Alexis. “Elementos edificatorios en los templos religiosos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro, México”. Tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2017.
- Aguilera, Carmen. “The Matrícula de Huexotzinco: A Pictorial Census from New Spain”. *Huntington Library Quarterly* 59, no. 4 (1996): 529-541. <https://doi.org/10.2307/3817698>.
- Alcalá, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. Versión literaria de Rafael Tena. México: INAH, Secretaría de Cultura, 2018.
- Alcántara Onofre, Saúl. *La arquitectura de los olivos. Tzintzuntzan, Michoacán*. San José, Costa Rica: IICA, 2014.
- Alcántara Rojas, Berenice. “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódia Christiana de Fray Bernardino de Sahagún”. Tesis de doctorado, UNAM, 2008.
- . “In Nepapan xochitl: The Power of Flowers in the Works of Sahagún”. En *Colors Between Two Worlds. The Florentine Codex of Bernardino de Sahagún*, editado por Louis A. Waldman, 107-135. Florencia: Villa I Tatti, 2008.
- . “Of Feathers and Songs: Birds of Rich Plumage in Nahua Cantares”. En *Images Take Flight. Feather Art in Mexico and Europe*, editado por Alessandra Russo, Gerhard Wolf y Diana Fane, 144-155. Chicago: University of Chicago Press-Trento, Italia: Kunsthistorisches Institut in Florenz-Max-Planck Institut-México: Museo Nacional de Arte, 2015.

- . “Traductores y mediadores culturales en la Conquista de México”. Ponencia, ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519: el encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, Ciudad de México, 10 de abril 2019.
- Angulo Íñiguez, Diego. *Historia del arte Hispanoamericano*. Segunda Edición (1982). Vol. 1. 3 vols. Ciudad de México: Instituto de Estudios y Documentos Históricos del Claustro de Sor Juana, 1942.
- Araiza Schubert, Denise. “Una reflexión teórica acerca de la acústica y la restauración arquitectónica de la capilla abierta del Convento de San Martín Huaquechula-Puebla”. Tesis de maestría, UNAM, 2006.
- Arce Gargollo, Pablo. *Vasco de Quiroga. Emprendedor y visionario social en el siglo XVI*. México: Ediciones ECA, 2014.
- Arimura, Ric. “Hacia una nueva historia del arte: desmitificación de los conceptos estilísticos del arte novohispano del siglo XVI”. *Hispanica* 2008, no. 52 (2008): 165-183. <https://doi.org/10.4994/hispanica1965.2008.165>.
- Artigas Hernández, Juan Benito. *Capillas abiertas aisladas de México*. México: UNAM, 1982.
- . *México. Arquitectura del siglo XVI*. México: editorial Taurus, 2010.
- Asselbergs, Florine. “A Claim to Rulership. Presentation Strategies in the Mapa de Cuauhtinchan No. 2” en *Cave, City and Eagle’s Nest. An Interpretive Journey through the Mapa de Cuauhtinchan No.2*, editado por David Carrasco y Scott Sessions, 121-146. Albuquerque: University of Mexico Press, 2007.
- . *Conquered Conquistadors. The Lienzo de Quauhquechollan, A Nahuatl vision of the conquest of Guatemala*. Colorado: University Press of Colorado, 2008.
- Bargellini, Clara. “Representations of Conversion: Sixteenth-Century Architecture in New Spain”. En *The Word Made Image: Religion, Art and Architecture in Spain and Spanish America 1500-1600*, editado por Jonathan Brown, 91-102. Boston: Trustees of the Isabella Stewart Gardner Museum, 1998.
- Baxter, Sylvester. *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*. Boston: Art Library Publishing Company, 1901.
- Berlin, Heinrich, Pedro de Carvajal y Cristóbal Gutiérrez. “The High Altar of Huejotzingo,” *The Americas* 15, no. 1 (1958): 63-73. <https://doi.org/10.2307/979482>.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- . Foreword. En *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, editado por Pnina Werbner y Tariq Modood, ix-xiii. Londres: Zed Books, 2015.

- . “Culture’s in Between”. En *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, editado por David Bennett, 29-36. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Bondi, Concetta Mariella Lina. “Shaping an Identity: Cultural Hybridity in Mexican Baroque Architecture”. *Design, Practices and Principles. An International Journal* 5, no. 5 (2011): 444-469. <https://doi.org/10.18848/1833-1874/CGP/v05i05/38213>.
- Bonet Correa, Antonio. “Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas”, en *Archivo de Indias*, no. 91-92 (1963): 269-280.
- . “Los tratados de cortes de piedra españoles en los siglos XVI, XVII y XVIII”. *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, no. 69 (1989): 29-62. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/los-tratados-de-cortes-de-piedra-espaoles-en-los-sig-los-xvi-xvii-y-xviii-0/>.
- Brito Guadarrama, Baltazar. “Códice Guillermo Tovar de Huejotzingo. Análisis glífico, paleografía y traducción”. Tesis de maestría, UNAM, 2006.
- . *Códice Chavero de Huexotzingo. Proceso a sus oficiales de república*. México: INAH, 2008.
- . “Huexotzingo en el siglo XVI. Transformaciones de un altépetl mesoamericano”. Tesis de doctorado, UNAM, 2009.
- Burke, Peter. *Hibridismo cultural*. Traducido por Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal, 2010.
- . *Hybrid Renaissance. Culture, Language, Architecture*. Budapest-Nueva York: Central European University Press, 2016.
- Carot, Patricia y Marie-Areti Hers. “De Teotihuacan al cañón de Chaco: nueva perspectiva sobre las relaciones entre Mesoamérica y el suroeste de los Estados Unidos”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 33, no. 98 (2011): 5-53. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2011.98.2361>.
- Carrasco, Pedro. “Documentos sobre el rango de tecuhtlis entre los nahuas tramontanos” *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México* 5, no. 2 (1966): 133-160. <https://doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.1966.283>.
- Carrasco, Pedro. “Introducción: La matrícula de Huexotzinco como fuente sociológica”. En Hanns Prem, *Matrícula de Huexotzinco*, 1-16. Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1974.
- Castro Morales, Efraín. “Francisco Becerra, en el Valle de Puebla, México”. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, no. 13 (1960): 10-33.

- . “Noticias documentales acerca de la construcción de la iglesia de San Miguel de Huejotzingo, Puebla”. *Boletín de Monumentos Históricos*, no. 4 (1980): 5-16. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/12763>.
- Celestino Solís, Eustaquio, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima. *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*. México: Archivo General de la Nación-Instituto Tlaxcalteca de la Cultura-CIESAS, 1984.
- Celestino Solís, Eustaquio y Luis Reyes García. *Anales de Tecamachalco, 1398-1590*. México: FCE-CIESAS-Gobierno del Estado de Puebla, 1992.
- Cerda Farías, Igor. “La Catedral de San Salvador de Michoacán”. En *El mundo de las catedrales (España e Hispanoamérica)*, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 751-774. San Lorenzo del Escorial, España: Ed. Estudios Superiores de El Escorial, 2019.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *Crónica de la Nueva España*.
- . *México en 1554*. Traducido por Joaquín García Icazbalceta. México: UNAM, 2007.
- Chanfón Olmos, Carlos. *Arquitectura del siglo XVI*. México: UNAM, 1994.
- . “Los conventos mendicantes novohispanos”. En *Manuel Toussaint: su proyección en la historia del arte mexicano*, 53-80. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1992.
- Chanfón Olmos, Carlos et. al. *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*. Volumen II: *El periodo virreinal*, tomo I: *El encuentro de dos universos culturales*. México: FCE-UNAM-Facultad de Arquitectura, 1997.
- Chimalpáhin, Domingo. *Diario*. Paleografía y traducción por Rafael Tena. México: CONACULTA, 2001.
- Ciudad Real, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- Códice Franciscano siglo XVI. Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando. Informe de la provincia de Guadalajara al mismo. Cartas de religiosos, 1533-1569*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1899.
- Córdova Tello, Mario. *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*. México: INAH, 1992.
- Cornejo Polar, Antonio. “Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes”. *Revista Iberoamericana* 63, no. 180 (1997): 341-344. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1997.6197>.
- Cortés, Hernán. *Cartas de Relación*. México: Porrúa, 2018.

- Cortés Rocha, Xavier. *Arquitectura Mecánica. La profesión y el oficio*. México: UNAM-Facultad de Arquitectura-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2019.
- Crewe, Ryan Dominic. *The Mexican Mission: Indigenous Reconstruction and Mendicant Enterprise in New Spain, 1521-1600*. Denver: University of Colorado, 2019.
- Cuesta Hernández, Luis Javier. “Arquitectos castellanos en Nueva España: ¿tardogótico, protorrenacimiento, manierismo?”. En *La arquitectura tardogótica castellana entre Europa y América*, editado por Alonso Ruiz Begoña, 591-608. Madrid: Sílex, 2011.
- . “‘Llevar de España a Méjico oficiales canteros y albañiles’. Arquitectos españoles del siglo XVI en el virreinato de la Nueva España”. En *Trazos en la Historia, Arte Español en México* editado por Luis Javier Cuesta Hernández, 21-41. Madrid: Iberdrola-Ediciones El Viso, 2017.
- Cohen, Matthew A. “How Much Brunelleschi? A Late Medieval Proportional System in the Basilica of San Lorenzo”. *Journal of the Society of Architectural Historians* 67, no. 1 (2008): 18–57. <https://doi.org/10.1525/jsah.2008.67.1.18>.
- Cuevas, Mariano. *Historia de la iglesia en México, tomo II*. Tlalpan: Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1922.
- De Champeaux, Gérard y Dom Sébastien Sterckx. *Introducción a los símbolos*. Volumen 7: Europa románica. Traducido por Abundio Rodríguez. Madrid: Encuentro, 1984.
- De la Maza, Francisco. “Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales”. *Artes de México*, no. 50 (1972), 33-38. <https://www.jstor.org/stable/24317020>.
- De Mingo García, Javier. “La construcción de una armadura, I”. *Albanécar: bitácora sobre la carpintería de lo blanco*, 16 mayo 2014. <https://www.albanecar.es/la-construccion-de-una-armadura>.
- . “Las techumbres de la iglesia del hospital de San Salvador en Buitrago del Lozoya”. *Academia: Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, no. 16 (2014): 23-36. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5315323>.
- . “Qué es un artesonado”. *Albanécar: bitácora sobre la carpintería de lo blanco*, 23 septiembre 2014. <https://www.albanecar.es/que-es-un-artesonado>.
- Díaz Balsera, Viviana. “Representando los límites del poder colonial: Evangelización, ironía y resistencia en el Neixcuitilli el día del Juicio Final”. En *El Teatro Franciscano en La Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*. Editado por María Sten, 333-345. México: UNAM-Conaculta, 2000.
- Diccionario de la Ciencia y de la Técnica del Renacimiento (DICTER)*. Consultado el 30 de noviembre de 2022. <https://dicter.usal.es/>
- Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

- Dibble, Charles E. "The Nahuatlization of Christianity". En *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*, editado por Munro S. Edmonson, 225-233. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974.
- Donahue-Wallace, Kelly. *Art and Architecture of Viceregal Latin America, 1521-1821*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2008.
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*. Traducido por Victoria G. de Vela. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1990.
- Dyckerhoff, Ursula. "La región del alto Atoyac en la historia: la época prehispánica". En Hanns Prem, *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México 1520-1650*, 18-34. México: CIESAS-Gobierno del Estado de Puebla-FCE, 1988.
- . "La reedificación de las 'Casas Reales' de Huejotzingo, 1640". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 20 (1983): 409-436.
<https://www.vr-elibrary.de/doi/10.7767/jbla.1983.20.1.409>.
- . "Mexican Toponyms as a Source in Regional Ethnohistory" en *Explorations in Ethnohistory. Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century*, editado por H. R. Harvey y Hanns J. Prem, 229-252. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984.
- . "Patrones de asentamiento en la región de Huejotzingo". *Comunicaciones* 7 (1973): 93-98.
- Dyckerhoff, Ursula y Hanns S. Prem. "La estratificación social de Huejotzingo". En *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*, por Pedro Carrasco, Johanna Broda, et al., 157-180. México: INAH-CIESAS, 1976.
- Edgerton, Samuel Y. *Theaters of Conversion. Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*. Cuernavaca, Morelos: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2008.
- . "El arte cristiano-indígena". Ponencia, parte del curso *Arte y cultura en la Nueva España* organizado por el Museo Nacional de Arte y el Centro de Enseñanza para Extranjeros (UNAM), Ciudad de México, 24 de octubre de 2018. <https://youtu.be/57sECfi9tis>.
- . "El patrocinio del arte indocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan". En *Patrocinio, colección y circulación de las artes*, editado por Gustavo Curiel, 215-36. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1997.
- . "Fulgor y muerte de Juan Gerson, o las oscilaciones de los pintores de Tecamachalco". En *El proceso creativo, Memoria del XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, editado por Alberto Dallal, 325-342. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2006.

- . “La cruz, el sacrificio y la ornamentación cristiano-indígena. Luces sobre un taller de alfarería de mediados del siglo XVI en el valle de México”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 1, no. 113 (2018): 81-116. <https://doi.org/10.22201/ii.18703062e.2018.113.2659>.
- . “La iglesia sumergida. Hallazgos y nuevas ideas sobre las primeras edificaciones agustinas en la zona de Metztlán”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 16, no. 65 (1994): 47-76. <http://dx.doi.org/10.22201/ii.18703062e.1994.65.1711>.
- . “Los pueblos de indios en el siglo XVI: cambio cultural, liturgia y sincretismo”. En *1519. Los europeos en Mesoamérica*, editado por Ana Carolina Ibarra y Pedro Marañón Hernández, 213-243. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2021.
- . “Tláloc-neptuno, un rompecabezas para armar”. En *El héroe entre el mito y la historia*, coords. Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier, s.p. México: UNAM-Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000. <https://books.openedition.org/cemca/1345>.
- Escalante Gonzalbo, Pablo y Antonio Rubial García. “Los pueblos, los conventos y la liturgia”. En *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo 1: Mesoamérica y los ámbitos indígenas en la Nueva España*, editado por Pablo Escalante Gonzalbo, 367-390. México: El Colegio de México, 2004.
- Espejel Carbajal, Claudia. *La justicia y el fuego: dos claves para leer la Relación de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008.
- . “Reflexiones acerca del estado Tarasco a partir de las nuevas investigaciones etnohistóricas y arqueológicas”. En *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Michoacán*, editado por Sarah Albiez-Wieck y Hans Roskamp, 73-94. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2016.
- Espinosa Spínola, Gloria. *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería: Universidad Almería, 1999.
- Estrada de Gerlero, Elena Isabel. *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.
- . “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, no. 20 (1983): 643-662. <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.1983.20.1.643>.
- Fernández García, Martha. “Capillas abiertas aisladas de México, de Juan B. Artigas”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14, no. 53 (1983): 229-231. <http://dx.doi.org/10.22201/ii.18703062e.1983.53.1230>.
- . *Estudios sobre el simbolismo en la arquitectura novohispana*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas-INAH, 2011.
- . “Historia del concepto de arte tequitqui”. Tesis de licenciatura, UNAM, 1976.
- . *La imagen del templo de Jerusalén en la Nueva España*. Ciudad de México: UNAM, 2003.

- Frassani, Alessia. *Artistas, mecenas y feligreses en Yanhuitlán, Mixteca Alta, siglo XVI-XXI*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas; Bogotá: Universidad de los Andes, 2017.
- Frey Sánchez, Antonio Vicente. “Estudio comparativo de los ámbitos funerarios en templos de España e Iberoamérica durante la etapa colonial”. *Fronteras de la Historia* 18, no. 2 (2013): 167-212. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/147>.
- García Barragán, Elisa. “Discurso de la doctora Elisa García Barragán en la inauguración del nuevo edificio del Instituto”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 15, no. 58 (1987): 9-12. <https://doi.org/10.22201/iee.18703062e.1987.58.1368>.
- García Icazbalceta, Joaquín. “Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval Acaziti”. *Biblioteca Virtual Universal*. <https://biblioteca.org.ar/libros/156444.pdf>
- . *Códice Franciscano*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Debolsillo, 2009.
- . “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3, no. 5 (1997): 109-128. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf>.
- . “Entrar y salir de la hibridación”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 25, no. 50, (1999): 53-57. <https://doi.org/10.2307/4531056>.
- García Gómez, Natalia. “Trazo de las bóvedas de nervaduras mexicanas del siglo XVI”. *Revista de Arquitectura (Bogotá)* 14, no. 1 (2012): 106-115. <https://revistadearquitectura.ucatolica.edu.co/article/view/731>.
- García Granados, Rafael. “Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)”. *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11 (1935): 3-30.
- García Granados, Rafael y Luis McGregor. *Huejotzín. La ciudad y el convento franciscano*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación, 1934.
- García Gutiérrez, Óscar Armando. “Una capilla abierta franciscana del siglo XVI (Capilla baja del convento de la Asunción de Nuestra señora de Tlaxcala): espacio y representación”. Tesis de doctorado, UNAM, 2002.
- García Martínez, Bernardo. *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: El Colegio de México, 1987.
- . “Representaciones del poder en los pueblos de indios del centro de México en la época colonial. Notas para una revisión conceptual (primera parte)”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*, editado por Óscar Mazín, 403-413. México: El Colegio de México, 2012.
- García Nistal, Joaquín. “El lazo compuesto de 9 y 12 puntas como articulador formal y estructural de las armaduras de madera. Los ejemplos de Santa Colomba de la Vega y Azares del Páramo

- (León)". *De arte: revista de historia del arte*, no. 4 (2005): 35-53.
<https://buleria.unileon.es/handle/10612/1156>.
- Gibson, Charles. *The Aztecs under Spanish Rule*. Stanford, California: Stanford University Press, 1964.
- . *Tlaxcala en el siglo XVI*. Traducido por Agustín Bárcena. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala-FCE, 1991.
- Gómez García, Lidia. "El primer templo de Catedral de Puebla". En *Antigua Catedral de Puebla*, coordinado por María Teresa Cordero Arce y Francisco Vázquez Ramírez, 51-68. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura y Turismo, 2018.
- . "Los indios en la ciudad de Puebla". *El pregonero de la ciudad*, no. 6 (2020): 12-17.
https://www.academia.edu/49176271/Los_indios_en_la_ciudad_de_Puebla.
- Gómez Arriola, Luis Ignacio. *Acueducto del Padre Tembleque*. México: INAH-Conaculta-Gobierno del Estado de Hidalgo-Gobierno del Estado de México, 2015.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*. México: El Colegio de México, 1990.
- Gonzalez Leyva, Alejandra. *Construcción y destrucción de conventos del siglo XVI. Una visión posterior al terremoto de 2017*. México: Secretaría de Cultura-Fondo Nacional para la Cultura y las Artes, 2019.
- González Leyva, Alejandra (coordinadora). *El convento de Yanhuitlán y sus capillas de visita. Construcción y arte en el país de las nubes*. México: UNAM, 2009.
- . *Tlaxcala: La invención de un convento*. México: UNAM, 2014.
- . *Yuriria. Construcción, historia y arte de un convento agustino*. México: UNAM, 2008.
- Goujat, Hélène. "La cuestión postcolonial en América Latina: en torno a la problematización de la historia". En *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, editado por Pierre Civil y Françoise Crémoux. Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert, 2010.
- Guignery, Vanessa. "Hybridity, Why it Still Matters". En *Hybridity: Forms and Figures in Literature and the Visual Arts*, editado por Vanessa Guignery, Catherine Pessa-Miquel y François Specq, 1-9. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2011.
- Guillén, Beatriz. "Guerra contra las estatuas en México: decapitada la escultura de un fraile español en Morelia". *El País*, 15 de febrero 2022.
<https://elpais.com/mexico/2022-02-15/guerra-contra-las-estatuas-en-mexico-decapitada-la-escultura-de-un-fraile-espanol-en-morelia.html>.
- Gruzinski, Serge. *El Águila y la Sibila. Frescos indios de México*. Barcelona: Moleiro, 1994.
- . *El pensamiento mestizo*. Traducido por Enrique Folch González. Barcelona: Paidós, 2000.

- . *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVIII*. Traducido por Jorge Ferreiro Santana. México: FCE, Primera edición electrónica, 2016.
- . *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Traducido por Juan José Utrilla. México: FCE, 1994.
- Hernández Díaz, Verónica. "El reuso colonial de los *janamus* en Tzintzuntzan, Michoacán. Una exaltación del pasado prehispánico". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 32, no. 96 (2010): 5-35. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2010.96.2305>.
- . *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal*. México: UNAM-Coordinación de Estudios de Posgrado, 2011.
- . "Los *janamus* grabados de Tzintzuntzan, Michoacán". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 28, no. 89 (2006): 197-212. <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.2006.89.2220>
- Hernandez, Felipe. *Bhabha for Architects*. Londres y Nueva York: Routledge, 2010.
- Herrera, Carmen y Marc Thouvenot. "Tributarios en la escritura indígena de la Matrícula de Huexotzinco." *Dimensión Antropológica* 65 (2015): 125-161. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/9877>.
- Heyman, Jacques. *The Stone Skeleton. Structural Engineering of Masonry Architecture*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1995.
- Horcasitas, Fernando. *Teatro Nahuatl. Épocas Novohispana y Moderna*. México: UNAM, 2004.
- Hosselkus, Erika. "Disposing of the Body and Aiding the Soul. Death, Dying, and Testaments in Colonial Huexotzinco". En *Native Wills from the Colonial Americas*. Editado por Mark Christensen y Jonathan Truitt, 195-214. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2015.
- . "Living with Death Between the Volcanoes: Nahua Approaches to Mortality in Colonial Puebla's Upper Atoyac Basin". Tesis de doctorado, Tulane University, 2011.
- Huerta, Santiago. *Arcos, bóvedas y cúpulas: Geometría y equilibrio en el cálculo tradicional de estructuras de fábrica*. Madrid: Instituto Juan de Herrera-Escuela Técnica Superior de Arquitectura, 2004.
- Kraidy, Marwan M. "Hybridity in Cultural Globalization". *Communication Theory* 12, no. 3 (2002): 316-339. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2002.tb00272.x>.
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Traducido por Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo. Segunda edición en español. México: FCE, 1948.
- Landa Abrego, Maria Elena. "Presencia de simbología indígena en una capilla posa del siglo XVI". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, no. 20 (1983): 637-642. <https://www.vr-elibrary.de/doi/pdf/10.7767/jbla.1983.20.1.637>.

- Ledesma Gallegos, Laura, Alejandra González Leyva, Beatriz Sandoval Zarauz. *Y hasta ahora todo ha sido hacer y deshacer edificios... el conjunto religioso de la Natividad, Tepoztlán*. México: INAH, 2005. <http://ru.ffyl.unam.mx/handle/10391/4462>.
- Ledesma Gallegos, Laura. “Materiales y sistemas constructivos en dos fundaciones mendicantes de las faldas del Popocatepetl”. *Boletín de Monumentos Históricos*, no. 23 (2011): 7-18. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/boletinmonumentos/article/view/2175>.
- León-Portilla, Miguel. *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/franciscanos/213.html>.
- León-Portilla, Miguel (editor). *Cantares mexicanos Volumen II. Tomo 1. Del folio 1r al 42r*. México: UNAM-Fideicomiso Teixidor, 2011. <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cantares/cm02.html>.
- Llamas Camacho, Edith. “El bautismo de los cuatro señores de Tlaxcala: cristianización de un pasado, legitimación de un presente”. *Noticonquista*, UNAM. Consultado el 10 de noviembre de 2019. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxtli/1740/1733>.
- Lockhart, James. “Charles Gibson y la etnohistoria del centro de México Colonial”. *Revista Historias* 20 (1988): 25-48. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/14904>.
- . *Los nabuas después de la Conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Traducido por Roberto Ramón Reyes Mazzoni. Primera edición en español, 1999. Ciudad de México: FCE, 1992.
- . *Of Things of the Indies. Essays Old and New in Early Latin American History*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
- Lockhart, James (editor y traductor). *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- López de Gómara, Francisco. *Historia de la Conquista de México*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- López García, Ricardo. “Geometría y trazo constructivo del ex convento de Tzintzuntzan”. Tesis de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2013. http://bibliotecavirtual.dgb.umich.mx:8083/xmlui/bitstream/handle/DGB_UMICH/1582/FA-M-2013-1932.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- López Téllez, Raúl. “Tras cuatro años embodegado, inicia restauración de Retablo en Huiramangaro”. *El artefacto: atajos culturales*, 3 septiembre 2019, <http://elartefacto.net/tras-cuatro-anos-embodegado-inicia-restauracion-de-retablo-en-huiramangaro>.

- Lozoya, Johanna. *Las manos indígenas de la raza española. El mestizaje como argumento arquitectónico*. México: Dirección de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010
- Lupo, Alessandro. “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo”. *Revista de Antropología Social*, no. 5 (1996): 11-37. <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO9696110011A>
- Magaloni Kerpel, Diana. “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 25, no. 82 (2003): 5-45 . <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.2003.82.2142>.
- Maldonado Rico, José. “Informe de los trabajos que está realizando en el ex-convento de Huejotzingo, Pue. el Departamento de Patrimonio Nacional”, documento fechado el 7 de marzo de 1972 consultado en el Archivo de la Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural.
- Manrique, Jorge Alberto. *Una visión del arte y de la historia. Tomo III*. UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007.
- Martínez Aguilar, José Manuel. “Génesis y concreción material del convento de San Francisco en Tzintzuntzan, Michoacán”. *Palapa* 4, no. 2 (2009), 21-28. <https://www.redalyc.org/pdf/948/94814775003.pdf>.
- . “Reacomodos de población en Tzintzuntzan durante el siglo XVI”. *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, no. 97 (2017): 6-29. <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i97.1446>.
- . “El conjunto conventual de San Francisco Tzintzuntzan en la época virreinal”. Tesis de doctorado, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015.
- . “Fray Pedro de Pila y su obra en Tzintzuntzan” *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 383-403. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35542301018>.
- . “Las cofradías novohispanas de Tzintzuntzan. Bienes, prácticas y espacios de devoción”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 38, no. 151 (2017): 11-57. <https://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/REHS15102>.
- Martínez Baracs, Rodrigo. *Convivencia y utopía: el gobierno indio y español de la “Ciudad Mechuacan”, 1521-1580*. México: FCE-INAH, 2005.
- MacGregor, Luis. “Cien ejemplares de plateresco mexicano”. *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11 (1935): 31-46.
- McAndrew, John. “Fortress Monasteries?” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 6, no. 23 (1955): 31-38. <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.1955.23.583>.
- . *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels and Other Studies*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1965.

- Meli, Roberto. *Los conventos mexicanos del siglo XVI*. México: UNAM-Instituto de Ingeniería, 2011.
- Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Ed. Porrúa, 1971.
- . *Vidas Franciscanas*. México: UNAM, 1994.
- Mendoza, Antonio de. “Relación del Virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza, a Luis de Velasco al término de su Gobierno”. [http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1550_352/Relacion del Virrey de Nueva España a Antonio de Men 1032.shtml](http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1550_352/Relacion_del_Virrey_de_Nueva_Espana_a_Antonio_de_Men_1032.shtml)
- Moreno Villa, José. *La escultura colonial mexicana*. Publicación original: 1948. México: FCE, 1986.
- Molina, Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*.
- “Motolinía” (Fray Toribio de Benavente). *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición, estudio y notas de Mercedes Serna y Bernat Castany. Madrid: RAE-CECE, 2014.
- Mundy, Barbara E. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Don Domingo de San Antón. *Annals of His Time*. Traducido y editado por James Lockhart, Susan Schroeder y Doris Namala. Stanford, California: Stanford University Press, 2006.
- Muñoz Sánchez, Pedro A. “La arquitectura como elemento de identidad. El caso del barrio del Coecillo en León, Guanajuato”. Tesis de maestría, UNAM, 2013.
- . “Técnicas de construcción hispano-indígenas en el acueducto de Huejotzingo, México”. *Actas del XII Congreso Nacional y IV Internacional Hispano-Americano de Historia de la Construcción*, vol. 2. Editado por Pedro Plasencia-Lozano, Ana Rodríguez García, Rafael Hernando de la Cuerda y Santiago Huerta, 755-764. Madrid: Instituto Juan de Herrera, 2022.
- Muriel, Josefina. *Hospitales de la Nueva España*. Tomo I. *Fundaciones del siglo XVI*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas-Cruz Roja Mexicana, 1990.
- Musset, Alain. “El acueducto de Zempoala: las respuestas de fray Francisco de Tembleque”. *Revista Historias* no. 19 (1989): 81-96. [https://www.academia.edu/7391615/El acueducto de Zempoala las respuestas de fray Francisco de Tembleque](https://www.academia.edu/7391615/El_acueducto_de_Zempoala_las_respuestas_de_fray_Francisco_de_Tembleque).
- Navarrete Linares, Federico. “México sin mestizaje: una reinterpretación de nuestra historia”. Ponencia presentada en el marco del ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia*. Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), Ciudad de México, 26 de abril 2016. <https://youtu.be/qLCUzzLls0E>.
- . *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.

- . *Las relaciones inter-étnicas en México*. México: UNAM, 2004-
- . “¿Quién conquistó México? Nuevas respuestas a una vieja pregunta”. Ponencia, ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519: el encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), Ciudad de México, 3 de abril de 2019. <https://youtu.be/zFy7VOV8SdM>.
- . *¿Quién conquistó México?* Ciudad de México: Debate, 2019.
- Nuere, Enrique. *La carpintería de lazo: lectura dibujada del manuscrito de Fray Andrés de San Miguel*. Madrid: Colegio Oficial de Arquitectos de Málaga, 1990.
- O’Gorman, Edmundo. *La incógnita de la llamada historia de los indios de la Nueva España atribuida a Fray Toribio Motolinía*. México: FCE, 1982.
- Oles, James. *Art and Architecture in Mexico*. Londres: Thames & Hudson, 2013.
- Oliveros, Arturo. *Tzintzuntzan: capital del reino purépecha*. México: FCE, 2011.
- Olivier, Guilhem. “El regreso de Quetzalcóatl y la divinización de los españoles”, Ponencia presentada en el marco del ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia 2019. 1519: el encuentro de dos mundos. Homenaje a Miguel León-Portilla*, Instituto de Investigaciones Históricas (UNAM), Ciudad de México, 20 de marzo de 2019. <https://youtu.be/YtjDNzvh3JQ>.
- Online Nahuatl Dictionary*. Consultado el 30 de noviembre de 2022. <https://nahuatl.wired-humanities.org/>
- Oudijk, Michel y Mathew Restall. *La conquista indígena de Mesoamérica: el caso de Don Gonzalo Mazatzin Moctezuma*. Puebla: UDLA; México: INAH, 2008.
- Palacios Gonzalo, José Carlos y Rafael Martín Talaverano, “Complejidad y estandarización en las bóvedas tardogóticas”. *Anales de Historia del Arte* 22, no. especial (2012): 375-387. https://doi.org/10.5209/rev_ANHA.2012.39095.
- Palacios Gonzalo, José Carlos. “La estereotomía como fundamento constructivo”. *Revista Informes de la Construcción* 39, no. 389 (1987): 73-86. <https://oa.upm.es/30737/1/palacios.pdf>.
- Palladio, Andrea. *Libro primero de la Arquitectura*. Traducido por Francisco de Praves. Valladolid: Juan Lasso, 1625. <http://catalogo.bne.es/uhtbin/cgiirsi/0/x/0/05?searchdata1=bima0000004466>
- Paredes Martínez, Carlos Salvador. *Al tañer de las campanas: los pueblos indígenas del antiguo Michoacán en la época colonial*. Ciudad de México: CIESAS-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2017.

- Paredes Martínez, Carlos Salvador (coord.). *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial así como Michoacán en el siglo XVI*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.
- . “Etnohistoria de Michoacán, temas de reflexión en las épocas prehispánica y colonial”. Conferencia impartida en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH el 29 de junio de 2017. https://youtu.be/6I3tz_LsVjk.
- Peterson, Jeanette Favrot. *The Paradise Garden Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-Century Mexico*. Austin, Texas: University of Texas Press, 1992.
- . “Samuel Y. Edgerton. Theaters of Conversion: Religious Architecture and Indian Artists in Colonial Mexico”. *Journal of the Society of Architectural Historians*, 62(1), 2003: 150–152. <https://doi.org/10.2307/3655101>.
- Phelan, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Traducido por Josefina Vázquez de Knauth. Primera edición en español: 1972. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1956.
- Phillips, Richard E. “La participación de los indígenas en las procesiones por los claustros del siglo XVI”. *Relaciones: estudios de historia y sociedad* 20, no. 78 (1999): 227-250. <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/078/RichardEPhillips.pdf>.
- Pollard, Helen Perlstein. “An Analysis of Urban Zoning and Planning at Prehispanic Tzintzuntzan”. *Proceedings of the American Philosophical Society* 121, no. 1 (1977): 46-69. <https://www.jstor.org/stable/986566>.
- Prem, Hanns J. “Los afluentes del río Xopanax: estudio histórico de un sistema de riego”, *Comunicaciones* 12 (1975): 27-46.
- . *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México 1520-1650*. México: FCE, 1988.
- . *Matrícula de Huexotzínco*. Graz, Austria: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt 1974.
- Pulido Ritter, Luis. “Resumiendo la hibridez: crítica y futuro de un concepto”. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe* 8, no. 9 (2011): 105-113. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/2201>.
- Raab, Josef y Martin Butler. “Introduction: Cultural Hybridity in the Americas”. En *Hybrid Americas: Contacts, Contrasts, and Confluences in New World Literatures and Cultures*, editado por Josef Raab y Martin Butler, 1-18. Münster: LIT, 2008.
- Rabasa, Enrique. “Estereotomía. Teoría y práctica, justificación y alarde”. *Informes de la Construcción* 65, no. EXTRA-2 (2013): 5-20. <https://doi.org/10.3989/ic.13.014>.
- Ramírez Barbosa, Teobaldo. “Churches, Chapels, and Maya Dwellings of Colonial Yucatán and Belize. A Postcolonial Approach”. Tesis de doctorado, Universidad de Gotemburgo, 2016.

- Restall, Matthew. “Filología y etnohistoria. Una breve historia de la ‘nueva filología’ en Norteamérica”. *Desacatos* no. 7 (2001): 85-102. <https://doi.org/10.29340/7.1399>.
- Revilla, Manuel G. *El arte en México en la época antigua y durante el gobierno virreinal*. Ciudad de México: Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, 1893.
- Reyes García, Luis. *Anales de Juan Bautista*. México: CIESAS, 2001.
- Reyes-Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. Ciudad de México: INAH, 2000.
- . *Arte indocristiano. Escultura del siglo XVI*. México: SEP-INAH, 1978.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. Traducido por Ángel María Garibay K. Primera edición electrónica, 2014. Ciudad de México: FCE, 1947.
- Rodríguez Figueroa, Andrea y Leopoldo Valiñas Coalla. *Arquitectura en el Códice Florentino y los Primeros Memoriales. Las casas: másêwalkalli y pilkalli*. México: UNAM-Facultad de Arquitectura-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2019.
- Rojas Rabiela, Teresa. “La organización del trabajo para las obras públicas: el coatequitl y las cuadrillas de trabajadores”. En *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*. Comps. Elsa Cecilia Frost, Michael C. Meyer y Josefina Zoraida Vázquez, 41-65. México: El Colegio de México-University of Arizona Press, 1979.
- . “El trabajo de los indios de la ciudad de México, 1521-1600”. En *La heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, comp. Susana Glantz, 171-202. México: FCE, 1987.
- . “Tecnología hidráulica comparada: de Mesoamérica a la Nueva España”. En *Con tinta de agua: historiografía, tecnologías y usos*, coords. Édgar Hurtado Hernández y José Francisco Román Gutiérrez, 65-120. México: UAZ, 2013.
- Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima. *Vidas y bienes olvidados*. Vol. 1. México: CIESAS-CONACYT, 1999.
- . *Vidas y bienes olvidados*. Vol. 2. México: CIESAS-CONACYT, 1999.
- Roskamp, Hans. “Pablo Beaumont y el Códice Tzintzuntzan: documento pictórico de Michoacán” *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* no. 27 (1988): 7-44. <http://tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/article/view/452>.
- . “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”. En *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, editado por Herón Pérez Martínez y Bárbara Skinfill, 227-268. Zamora, Michoacán: CONACYT, 2002.
- . “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán: historia, mito y legitimación de un señorío prehispánico” *Journal de la Société des Américanistes* 96, no. 1 (2010): 75-106. <https://doi.org/10.4000/jsa.11264>.

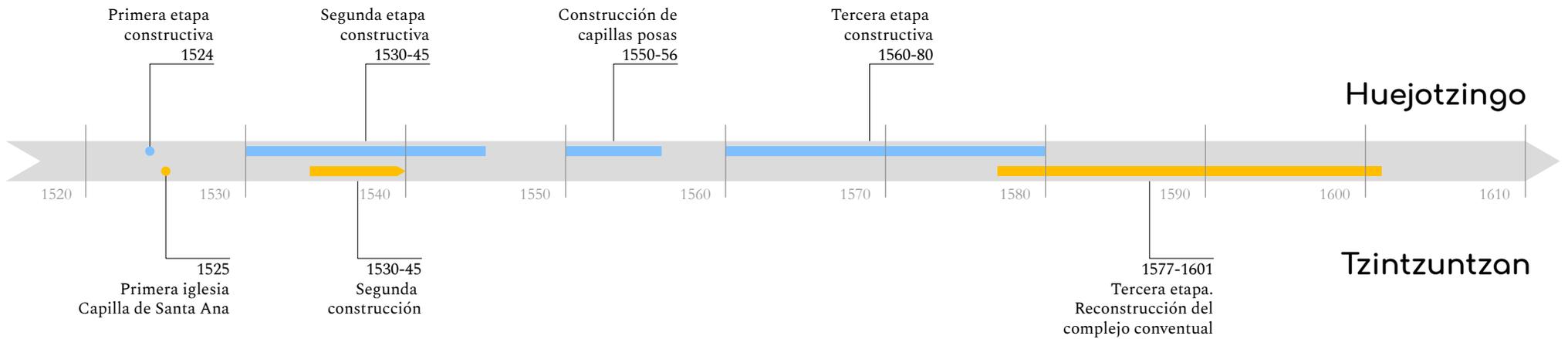
- Rubial, Antonio. *El cristianismo en Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. México: FCE, 2020.
- . “Los anales de Juan Bautista y la religiosidad en la Ciudad de México”. *Historias*, no. 93 (2016): 23–32. <https://revistatest.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/10907>.
- Ruiz Caballero, Antonio. “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia en el traslado de la catedral de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, siglo XVI”. En *Harmonia Mundi: los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX*, editado por Lucero Enríquez, 103-130. México: UNAM, 2009.
- Russo, Alessandra. *The Untranslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2014.
- . “Plumes of Sacrifice: Transformations in Sixteenth-Century Feather Art”. *Res: Anthropology and Aesthetics* 42 (2002) 226-250. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/RESv42n1ms20167580>
- Sahagún, Fray Bernardino de *et al.* *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 10 - The People*. Traducido y editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research-Salt Lake City, Utah: University of Utah, 1961.
- . *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain. Book 11 - Earthly Things*. Traducido y editado por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Santa Fe, New Mexico: School of American Research; Salt Lake City, Utah: University of Utah, 1963.
- . *Historia general de las cosas de Nueva España, Libro X*. Consultado el 2 de diciembre de 2022. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>
- . *Historia general de las cosas de Nueva España, Libro XI*. Consultado el 2 de diciembre de 2022. <https://www.wdl.org/es/item/10096/>
- Salas Cuesta, Marcela. *La iglesia y el convento de Huejotzingo*. México: UNAM, 1982.
- Schroeder, Susan. “Introduction. The genre of Conquest Studies”. En *Indian Conquistadors. Indigenous Allies in the Conquest of Mesoamerica*. Editado por Laura E. Matthew y Michel R. Oudijk, 5-27. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2007.
- Schwaller, John Frederick. “Constitution of the Cofradía del Santísimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570”. *Estudios de Cultura Náhuatl* 19 (1989): 217-244. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/78326>.
- Sebastián, Santiago. “La significación Salomónica del templo de Huejotzingo (Méjico)”. *Trazo y baza: cuadernos hispanos de simbología, arte y literatura*, no. 2 (1973): 77-88. <https://raco.cat/index.php/trazaybaza/article/view/380931>.
- Sebastián, Santiago, Mariano Monterrosa y José Antonio Terán. *Iconografía del arte del siglo XVI en México*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995.

- Sell, Barry D. *Nabua Confraternities in Early Colonial Mexico: The 1552 Nabuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*. Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2002.
- Sten, María. *Ponte a bailar, tú que reinas. Antropología de la danza prehispánica*. México: Joaquín Mortiz, 1990.
- Szurmuk, Mónica y Robert McKee Irwin (coords.). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores, 2009.
- Thouvenot, Marc. “Códice Xolotl Estudio de uno de los componentes de su escritura: glifos”. Tesis de doctorado, Escuela Superior de Ciencias Sociales, París, 1987. http://thouvenotmarc.com/textos/codice_xolotl.html.
- Torres Garibay, Luis Alberto. “Tecnología constructiva en la zona lacustre de Pátzcuaro y región Morelia”. Tesis de doctorado, UNAM, 1999.
- Toussaint, Manuel. *Arte colonial en México*. Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1948.
- . *Iglesias de México*. Vol. 6. 6 vols. Editado por Dr. Atl. Primera reedición 1981. Ciudad de México: Secretaría de Hacienda, 1927.
- . “Supervivencias góticas en la arquitectura mexicana del siglo XVI”. *Archivo Español de Arte y Arqueología* 11, no. 31 (1935): 47-66.
- . “Veinte años de investigaciones estéticas”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 6, no. 22 (1954): 5-13. <https://doi.org/10.22201/ii.18703062e.1954.22.574>.
- Trasloheros, Jorge E. “Fray Maturino Gilberti y don Vasco de Quiroga. Una controversia judicial, sobre un problema lingüístico y pastoral, en la Nueva España del siglo XVI”. *Signos Históricos* 20, no. 40 (2018): 8-41. <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/522>.
- Toral Echegaray, Luis Fernando. “Configuración del sistema hidráulico en el pueblo de Tochimilco durante el siglo XVI”. Tesis de doctorado, UNAM, 2014.
- Torquemada, Tomás de. *Monarquía Indiana*.
- Tosca, Tomás Vicente. *Tratado de la montea y cortes de cantería*. Consultado el 2 de diciembre de 2022. https://www.sedhc.es/biblioteca/tratado.php?ID_pubD=24
- Turrent, Lourdes. *La conquista musical de México*. Ciudad de México: FCE, 1993.
- UNESCO. “Earliest 16th-Century Monasteries on the Slopes of Popocatepetl”, sin fecha. <https://whc.unesco.org/en/list/702>. Consultado el 5 de diciembre de 2022.

- Vargaslugo Rangel, Elisa. “La historia del arte en México y dos maestros españoles”. En *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América, vol. II: El pensamiento en el exilio*. Coords. José Luis Abellán y Antonio Monclús, 267-274. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Valiente Quevedo, Manuel. “Los complejos monásticos atribuidos a Juan de Alameda en México (1528-1570)”. En *ReUSO 2018 L'intreccio dei saperi per rispettare il passato interpretare il presente salvaguardare il futuro*, editado por Fabio Minutoli: 1-12. Roma: Gangemi Editore, 2019.
- Vargas Cervantes, Susana, “México: la pigmentocracia perfecta”. *Horizontal*, 2 de junio de 2015. <https://horizontal.mx/mexico-la-pigmentocracia-perfecta/>
- Vetancurt, Agustín de. *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del Santo Evangelio*. México: Porrúa, 1982.
- Vitruvio. *Architectura*. 1582. Traducción de Miguel de Urrea. Consultado el 2 de diciembre de 2022. <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000085157>
- Wake, Eleanor. *Framing the Sacred: the Indian Churches of Early Colonial Mexico* Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2010.
- Warren, Benedict (editor). *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico* Washington D.C.: Library of Congress, 1984.
- Warren, Benedict. *La conquista de Michoacán, 1521-1530*. Traducido por Agustín García Alcaraz. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977.
- Webster, Susan Verdi. “Art, Ritual and Confraternities”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 19, no. 70 (1997): 5-43. <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.1997.70.1785>.
- Webster, Susan Verdi. “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo. México”. *Laboratorio de Arte*, no. 8 (1995): 61-72. <https://doi.org/10.12795/LA.1995.i08.04>.
- Young, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres y Nueva York: Routledge, 1995.
- Zaragoza Catalán, Arturo. “A propósito de las bóvedas de crucería”. *Anales de Historia del Arte*, no. extra (2009): 99-126. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/38390>.

Anexos

Cronología de la construcción de los complejos conventuales de Huejotzingo y Tzintzuntzan

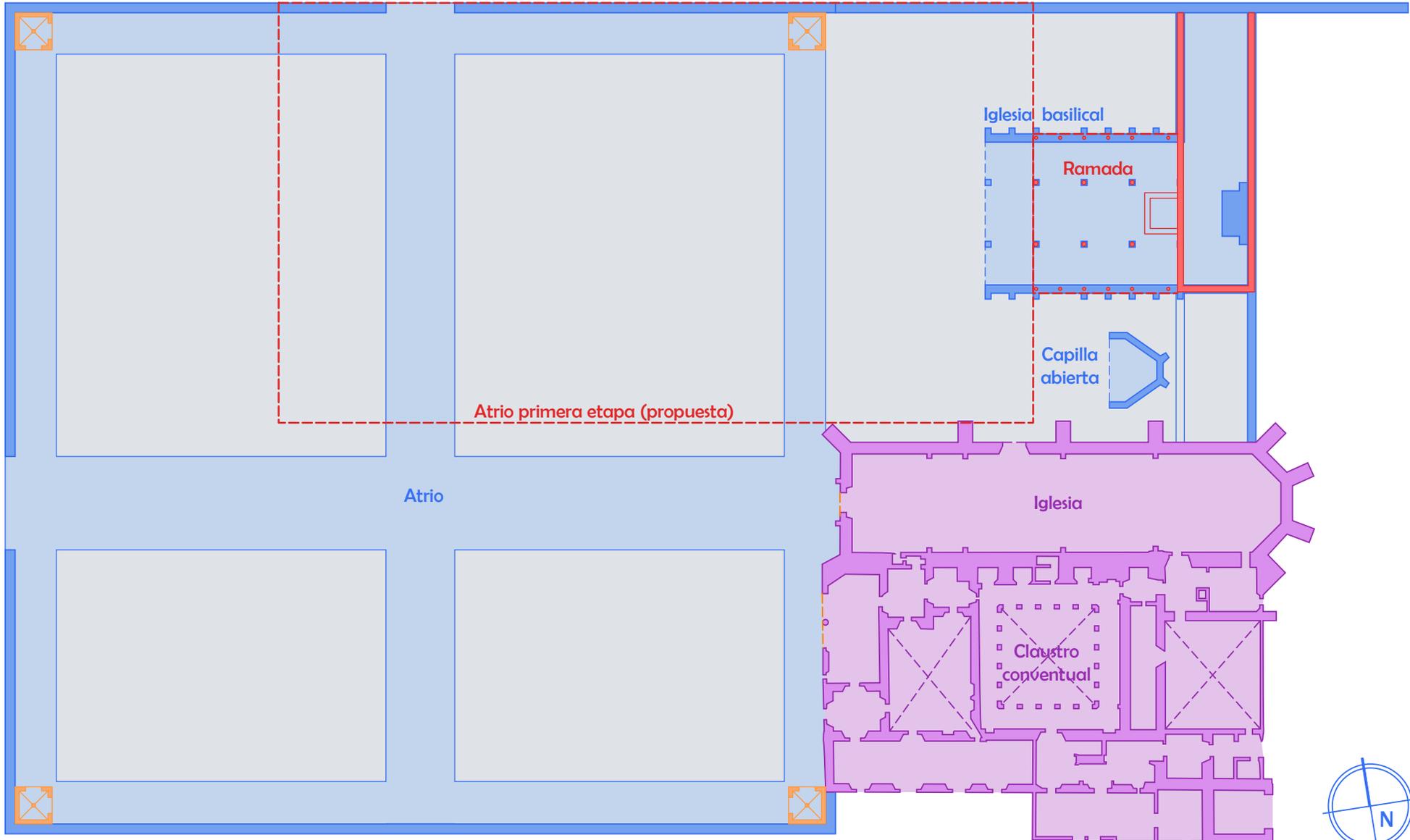


Etapas constructivas del complejo conventual de Huejotzingo

- Primera etapa constructiva
- Segunda etapa constructiva
- Tercera etapa constructiva
- Cuarta etapa constructiva

Capilla posa dedicada a Santiago el Mayor

Capilla posa dedicada a San Juan Bautista



Atrio primera etapa (propuesta)

Iglesia basilical

Ramada

Capilla abierta

Atrio

Iglesia

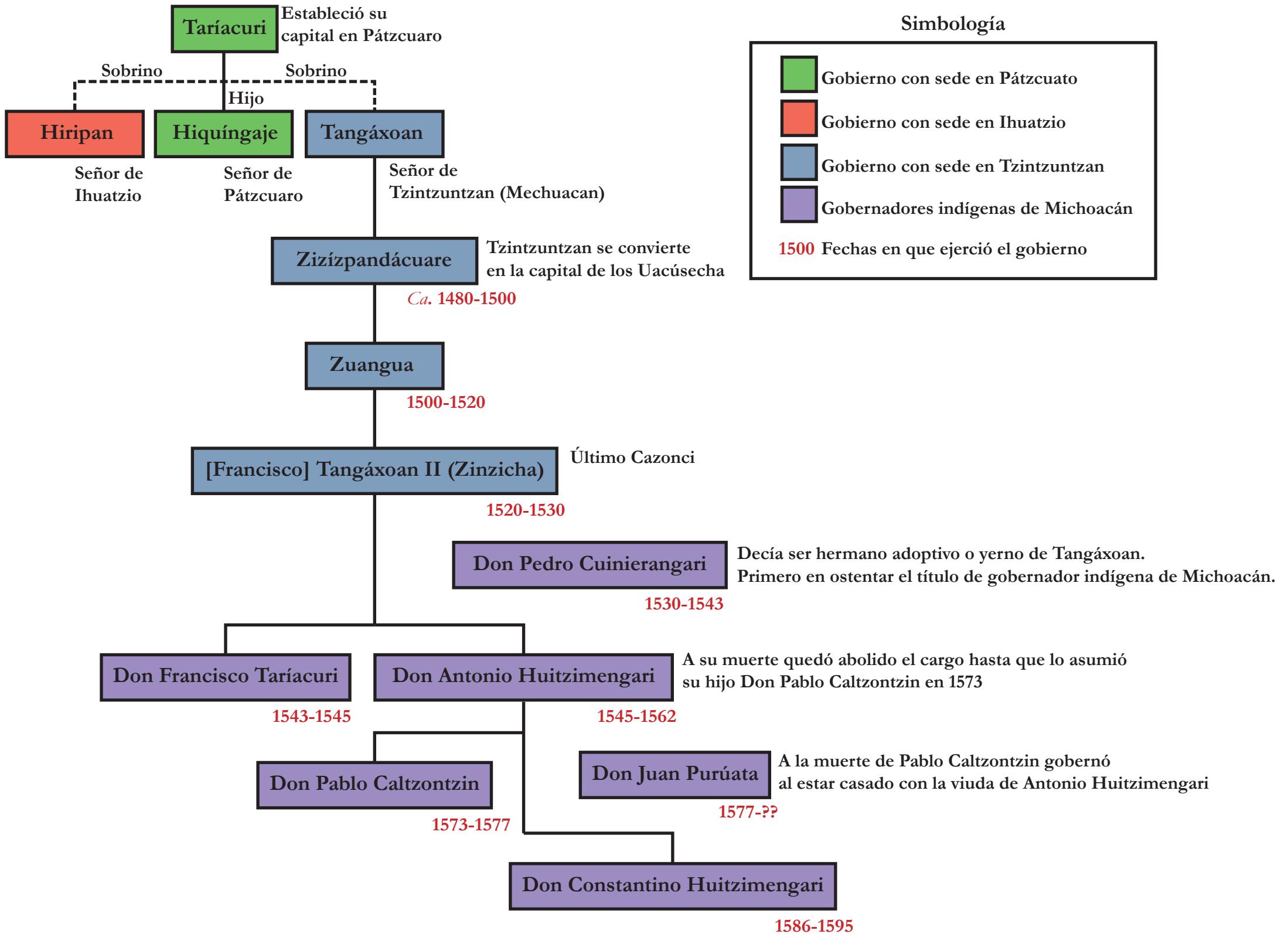
Claustro conventual

Capilla posa dedicada a la Asunción de la Virgen María

Capilla posa dedicada a San Pedro y San Pablo



GENEALOGÍA DE LOS GOBERNANTES DE MICHOACAN. SIGLO XVI.



Cuadro 1

Análisis de los trabajadores de construcción en la Matrícula de Huexotzinco

Presentación

El siguiente estudio es un conteo de los individuos censados en la *Matrícula de Huexotzinco* cuyo oficio está relacionado con las labores constructivas. Busqué presentar tanto el glifo que representa a cada individuo, el antropónimo y el glifo que indica su ocupación, así como las glosas con caracteres latinos que contienen el nombre completo de la persona y el nombre del oficio, aunque no aparece en todos los casos. Para este recuento seguí la metodología de María del Carmen Herrera M. y Marc Thouvenot, contando solo a las personas que están claramente identificados con el oficio, con glosa o con un segundo glifo. Algunos de los glifos antrónimos podrían aludir a tareas constructivas (u otros oficios), sin embargo, siguiendo la metodología de estos autores, no los tomé en cuenta. Las diferencias entre las cifras que presentan Herrera y Thouvenot y las que yo encontré se deben a que ellos contaron la cantidad de glifos, mientras que yo conté la cantidad de personas, pues en ocasiones un solo glifo se utiliza para designar el oficio de varios individuos.

Limité el análisis de los glifos solo al área central de Huejotzingo (zona central), es decir a los pueblos congregados en la cabecera, que hoy es la ciudad de Huejotzingo. El censo ofrece información también de los pueblos congregados en Texmelucan (zona norte) y en Atlixco (zona sur), pero quedaron fuera del análisis de los glifos porque considero que estrictamente no forman parte de mi área de estudio. Sin embargo, en la tabla de totales que aparece al final sí presento las cifras de todos los constructores censados en la matrícula, incluyendo Atlixco y Texmelucan.

Los que pueden considerarse trabajadores de construcción que se identifican en la *Matrícula de Huexotzinco* se dividen en tres rubros: los caleros, trabajadores de piedra y carpinteros. Para los primeros se usa un solo término: *tenextlati*. Los trabajadores de piedra se describen bajo tres términos: *tetlapanqui*, *tetzotzonqui* y *texinqui*. Los primeros dos aparecen en el *Códice Florentino* como dos nombres para describir la misma profesión, algo que parece confirmar la *Matrícula de Huexotzinco*, pues en ningún pueblo se usan ambos nombres, es decir, siempre se eligió entre uno o el otro. De hecho *tetlapanqui* se usa de forma muy limitada, pues solo aparece en dos folios. Esto me llevó a considerarlos como sinónimos y aparecen juntos en este estudio. Lo mismo ocurre con los carpinteros, donde se utilizan dos términos: *cuaubxinqui* y *tlaxinqui*. De nueva cuenta no existen los dos términos en el mismo barrio, y coincide con lo descrito en el *Códice Florentino*, donde ambos aparecen como términos intercambiables. En este caso, es claro que la morfología de las dos palabras es muy cercana, por lo que parece aún más justificado pensar que se trataba de la misma profesión. En este caso *tlaxinqui* es el más utilizado, mientras que *cuaubxinqui* aparece solo en cuatro folios. Por ello aparecen también juntos en este estudio. *Texinqui* es un término que designa a ciertos oficiales canteros o escultores en piedra, que no se menciona en el *Códice Florentino*, pero sí aparece en otras fuentes del área de Puebla-Tlaxcala.

Para la división de los barrios, la identificación de los glifos y la transcripción de los nombres en náhuatl me basé en el estudio de Herrera y Thouvenot del sitio web: tlachia.iib.unam.mx

Cuadro 1a
Tenextlati



Figura 1; Folio: 487v
Pueblo: Huexotzinco



Figura 2; Folio: 504r
Pueblo: Xaltepetlapan

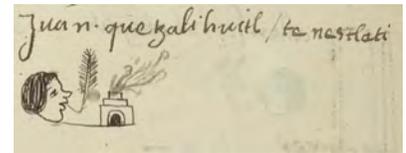


Figura 3; Folio: 536v
Pueblo: Tlayacac



Figura 3; Folio: 543v
Pueblo: Tianquitzenco

Cuadro 1b
Tetlapanqui / Tetzozonqui



Tetlapanqui

Figura 1; Folio: 488r
Pueblo: Huexotzinco

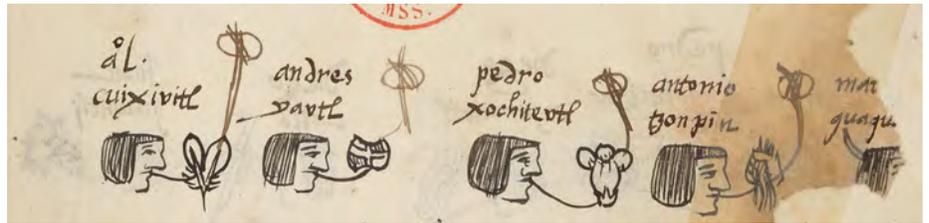


Figura 3; Folio: 497r
Pueblo: Xaltepetlapan



Tetlapanqui

Figura 2; Folio: 519r
Pueblo: Almojahuacan



Figura 4; Folio: 499v
Pueblo: Xaltepetlapan



Figura 5; Folio: 499v
Pueblo: Xaltepetlapan



Figura 6; Folio: 500r
Pueblo: Xaltepetlapan



Figura 7; Folio: 504v
Pueblo: Xaltepetlapan

Cuadro 1b (continuación)
Tetlopanqui / Tetzozonqui



Figura 8; Folio: 525v
Pueblo: Ocotepec



Figura 9; Folio: 529r
Pueblo: Ocotepec

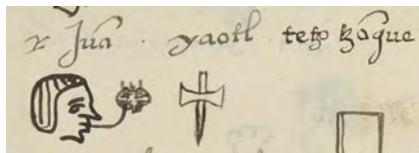


Figura 11; Folio: 559r
Pueblo: Tlatenco



Figura 10; Folio: 543v
Pueblo: Tianquiztenco

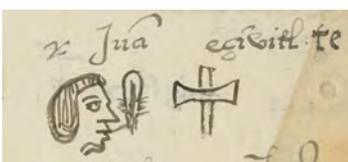


Figura 12; Folio: 559r
Pueblo: Tlatenco



Figura 13; Folio: 569r
Pueblo: Coyotzinco



Figura 14; Folio: 591r
Pueblo: Cecalacohuayan

Cuadro 1b (continuación)
Tetlanpanqui / Tetzozonqui

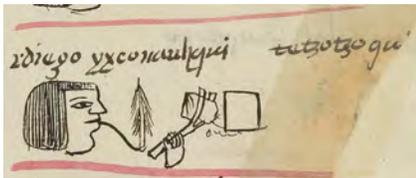


Figura 15; Folio: 592r
Pueblo: Cecalacohuayan

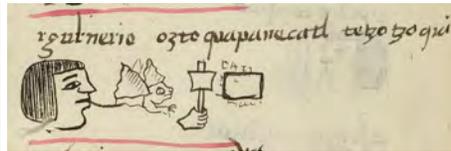


Figura 16; Folio: 592v
Pueblo: Cecalacohuayan

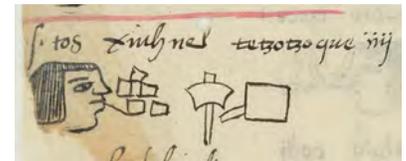


Figura 17; Folio: 594v
Pueblo: Cecalacohuayan



Figura 18; Folio: 594v
Pueblo: Cecalacohuayan



Figura 19; Folio: 615r
Pueblo: Tocuillan

Cuadro 1c Texinqui

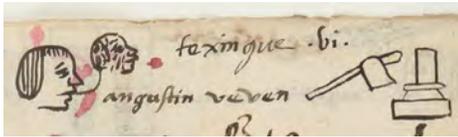


Figura 1; Folio: 484r
Pueblo: Huexotzinco



Figura 2; Folio: 484v
Pueblo: Huexotzinco

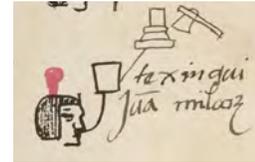


Figura 3; Folio: 489r
Pueblo: Huexotzinco



Figura 4; Folio: 519v
Pueblo: Almayahuacan

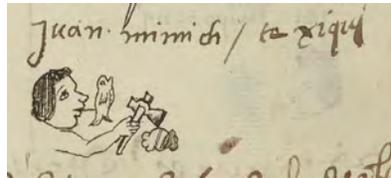


Figura 5; Folio: 535v
Pueblo: Tlayacac



Figura 6; Folio: 568v
Pueblo: Coyotzinco



Figura 7; Folio: 574r
Pueblo: Coyotzinco



Figura 8; Folio: 574v
Pueblo: Coyotzinco



Figura 9; Folio: 576r
Pueblo: Coyotzinco

Cuadro 1c (continuación)
Texinqui

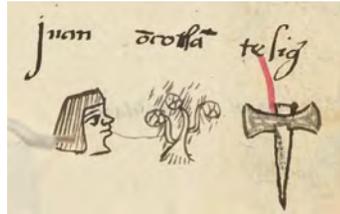


Figura 10; Folio: 602r
Pueblo: Chiyauhtzinco

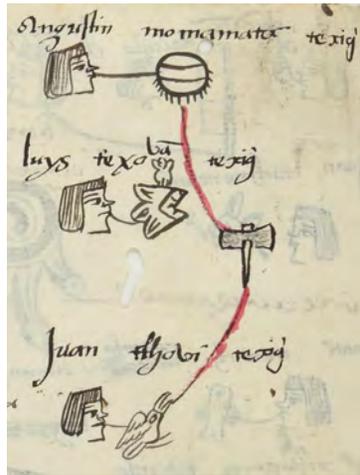


Figura 11; Folio: 602v
Pueblo: Chiyauhtzinco

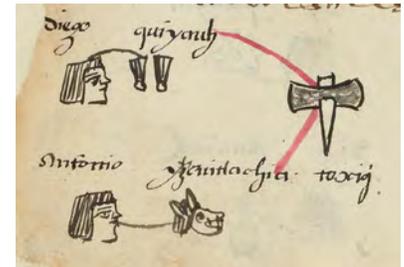


Figura 12; Folio: 602v
Pueblo: Chiyauhtzinco



Figura 13; Folio: 604v
Pueblo: Chiyauhtzinco



Figura 14; Folio: 628v
Pueblo: Acxotlan

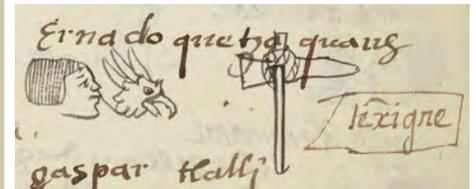
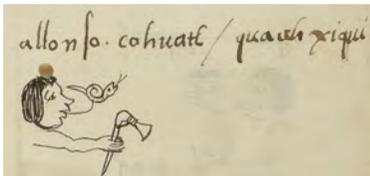


Figura 15; Folio: 641v
Pueblo: Atzompan

Cuadro 1d
Cuauhxinqui / Tlaxinqui



Cuauhxinqui

Figura 1; Folio: 535v
Pueblo: Tlayacac



Figura 2; Folio: 499v
Pueblo: Xaltepetlapan



Figura 3; Folio: 500r
Pueblo: Xaltepetlapan



Figura 4; Folio: 520r
Pueblo: Almojahuacan

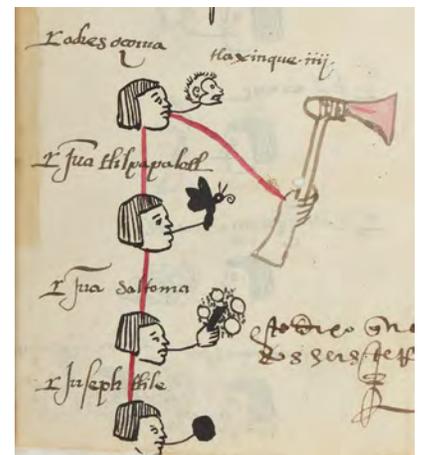


Figura 5; Folio: 544r
Pueblo: Tianquitzenco

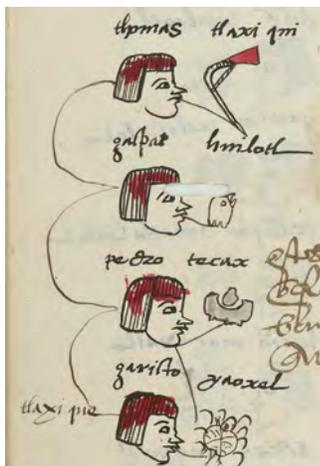


Figura 8; Folio: 552r
Pueblo: Tepetzinco

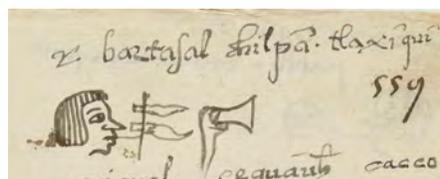


Figura 7; Folio: 559r
Pueblo: Tlatenco

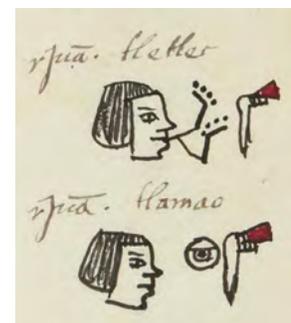


Figura 8; Folio: 573v
Pueblo: Coyotzinco

Cuadro 1d (continuación)
Cuauhxinqui / Tlaxinqui



Figura 9 Folio: 574r
Pueblo: Coyotzinco



Figura 10; Folio: 575v
Pueblo: Coyotzinco



Figura 15; Folio: 605v
Pueblo: Chiyauhtzinco

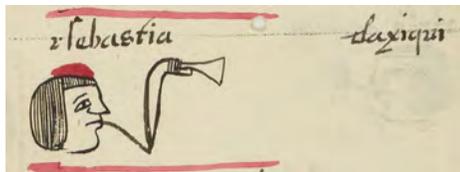


Figura 11; Folio: 592v
Pueblo: Cecalacohuayan



Figura 12; Folio: 596r
Pueblo: Cecalacohuayan



Figura 13; Folio: 602v
Pueblo: Chiyauhtzinco



Figura 14; Folio: 605v
Pueblo: Chiyauhtzinco

Cuadro 1d (continuación)
Cuauhxinqui / Tlaxinqui



Figura 16; Folio: 616v
Pueblo: Tocuillan



Figura 17; Folio: 617r
Pueblo: Tocuillan

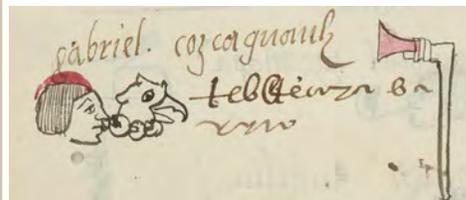


Figura 18; Folio: 642r
Pueblo: Atzompan

Tabla 1
Resumen de trabajadores para la construcción según la matrícula de Huexotzinco

Zona	No.	Pueblo	Cuahxinqué	Tenextlaticque	Tetlapanque	Tetzotzonque	Texinque	Tlaxinque	Total
Zona Central Huexotzinco	1	San Juan Huexotzinco		1	20		3		24
	2	Santiago Xaltepetlapan		1		9		5	15
	3	Santa María Almoyahuacan			5		18	11	34
	4	San Pablo Ocotepéc				5			5
	5	San Sebastián Tlayacac	1	1			1		3
	6	San Francisco Tlanquitzenco		5		6		4	15
	7	San Esteban Tepetzinco						4	4
	8	San Antonio Tlatenco				2		1	3
	9	San Luis Coyotzinco				1	8	4	13
	10	San Nicolás Cecalacohuayan				5		2	7
	11	San Lorenzo Chiyauhtzinco					7	12	19
	12	San Bartolomé Tocuillan				2		5	7
	13	Santa María Acxotlan					3		3
	14	San Agustín Atzompan					1	26	27
	15	San Simón Tlanicontlan							0
	16	Santa Cruz Atenco							0
Subtotal			1	8	25	30	41	74	179
Zona Norte Tetzmollocan	17	Santa María Tetzmollocan				2	10	81	93
	18	San Felipe Teotlatzinco		5			8	41	54
	19	San Gregorio Aztahuayan		7		7	7	55	76
Subtotal			0	12	0	9	25	177	223
Zona Sur Atlixco	20	Santa María de Jesús Cuauhquechollan	15	8			11		34
	21	San Pedro Atlixco		3			3	3	9
	22	San Martín Tlanquizmanalco					3	4	7
Subtotal			15	11	0	0	17	7	50
Total			16	31	25	39	83	258	452

- Por la ubicación del glifo en el folio 488r, consideré que todos los trabajadores de esa página son *tetlapanqui*.
- Por la ubicación del glifo en el folio 519r, consideré que cinco de los trabajadores registrados en esa página son *tetlapanqui*.
- Por la ubicación del glifo en el folio 519v, consideré que dieciocho de los trabajadores registrados en esa página son *texinqui*.
- Por la ubicación del glifo en el folio 520r, consideré que once de los trabajadores registrados en esa página son *tlaxinqui*.
- Por la ubicación del glifo en los folios 642r y 642 v, consideré que veintiseis de los trabajadores registrados en esas páginas son *tlaxinqui*.

**Paleografía de cédula sobre la
fundación de casas de religiosas**

Ficha documental

Archivo General de Indias

Título nombre atribuido: Real cédula a fray Juan de Zumárraga, obispo de México, para que en adelante y entretanto se provee otra cosa, cuide de las religiosas de las dos casas que se han fundado en Texcoco y Huejotzingo, amparándolas y defendiéndolas para que no reciban agravio alguno, así como también mire por las de una nueva casa que va a fundarse en México, para hijas de naturales y de cristianos.

Signatura: MEXICO,1088,L.1,F.55V-56V

Fecha creación: 1529-08-24, Toledo

Código de referencia: ES.41091.AGI/26//MEXICO,1088,L.1,F.55V-56V

Consultado en:

<http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/370889?nm>

Estudio introductorio



Retrato póstumo de la emperatriz Isabel de Portugal, Tiziano

El presente documento consiste en una Real Cédula fechada en 1529, dirigida a fray Juan de Zumárraga, obispo de México. En él se le encomienda el cuidado de las religiosas de las dos casas que se habían fundado para ellas en Texcoco y Huejotzingo, además de velar para que no reciban ningún agravio. A su vez, se le pide que también interceda para que una nueva casa sea fundada en la Ciudad de México. Aunque no se menciona su nombre directamente, dada la fecha en que fue emitido el documento, asumo que la reina a la que se hace referencia como la remitente del mismo es Isabel de Portugal, reina consorte de España como esposa de Carlos I y regente de los reinos españoles durante las ausencias de este último.

Este documento podría resultar de gran interés para entender el papel que se pretendía dar a las religiosas indígenas en la primera década del periodo colonial, pues deja en claro que al menos en ese momento existían dos casas de religiosas, que se permitía el ingreso a mujeres indígenas y españolas, y que había interés por parte de la corona de favorecer su buen funcionamiento y expansión. Las dos casas que se mencionan como ya construidas, en Huejotzingo y en Texcoco, corresponden a dos de las ciudades en las que se habían fundado los cuatro primeros conventos franciscanos en 1524. Los otros dos primeros conventos franciscanos fueron Tlaxcala y la Ciudad de México.¹ Robert Ricard propone que con estas primeras cuatro fundaciones se habría buscado establecer sedes de los Frailes Menores en las dos regiones más pobladas de la incipiente Nueva España, a saber el valle de México y el de Puebla. Por tanto, la selección de las dos casas de religiosas en Huejotzingo y Texcoco también podría obedecer a una intención por tener al menos un establecimiento en cada una de esas dos regiones.

El tema de la institucionalización de las casas de religiosas ha sido abordado por diversas autoras. Por un lado, de acuerdo a Pilar Gonzalbo Aizpuru, "cuando los franciscanos propusieron reunir algunas niñas en colegios o recogimientos, su propuesta fue bien acogida y obedecida con presteza".² Esta autora identifica la

1 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: FCE, 1986), 114.

2 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena* (México: COLMEX, 1990), 80.

existencia en 1529 sólo de la casa de Texcoco, pero no da cuenta de la de Huejotzingo. Sin embargo, varios problemas impedían el acceso de las mujeres indígenas a las casas de religiosas. Asunción Lavrin señala tres causas fundamentales: por un lado, se consideraba a los indígenas neófitos y por tanto poco aptos para las exigencias de la vida religiosa. Además, las mujeres indígenas eran perjudicadas por un sesgo de género, pues no se les instruía tan profundamente como a los hombres, por lo que estaban menos preparadas para la observancia religiosa. Finalmente pocas de ellas contaban con los medios económicos para pagar las dotes requeridas para profesar.³

Tal parece que, a pesar del ímpetu inicial, a finales de la década de 1520 el proyecto de realizar casas de religiosas para las mujeres indígenas se abandonó por diversos motivos. Robert Ricard señala que la creación de las casas de religiosas era un proyecto que Zumárraga buscó impulsar con fuerza, apoyado por la reina Isabel de Portugal,⁴ algo que el presente documento confirma. Sin embargo, en 1540, cuando se fundó el primer convento para mujeres, las indígenas habían quedado excluidas del mismo. Esto se debió, de acuerdo con las autoras que han estudiado a profundidad la vida conventual de las mujeres de la Nueva España, en primera instancia al rechazo de la corona a una carta respaldada por todos los obispos del naciente virreinato solicitando monjas enclaustradas para llevar a cabo el adoctrinamiento,⁵ aunado a la negativa de Ramírez de Fuenleal como presidente de la audiencia.⁶ Todo esto llevaría al propio Zumárraga a desinteresarse y desistir del proyecto.⁷ Así las cosas, las mujeres indígenas tendrían que esperar hasta el año de 1724 para tener en el convento de *Corpus Christi* un espacio propio donde profesar la vida religiosa como monjas.

El documento que presento está inmerso en el contexto del breve periodo de impulso que tanto el obispo de México como la corona, en este caso de la mano de la reina Isabel, dieron a la creación de las casas de religiosas donde las mujeres indígenas serían admitidas en iguales términos que las españolas. En él se habla de que ya estaban compartiendo los espacios mujeres de diferentes orígenes étnicos, pero habría que tomar esta afirmación con reservas, pues es probable que la monarca no estuviera bien al tanto de la situación. Finalmente habría que pensar qué espacios se estaban destinando para este propósito. Supongo que las casas de religiosas estaban ligadas a los conventos franciscanos, dado que las dos mencionadas se encuentran en ciudades en que se instalaron estos frailes de forma temprana. Gracias al estudio arqueológico de Mario Córdova Tello conocemos con gran precisión cómo era el conjunto conventual de Huejotzingo a finales de la década de 1530.⁸ En este periodo, el convento consistía solo de una iglesia tipo ramada, con columnas de madera y cubierta probablemente de paja, además de otros espacios levantados con muros de adobe que podrían haber cumplido la función de aulas y habitaciones de los frailes. Todo el conjunto, construido con materiales perecederos, se reconstruiría en las décadas posteriores, dando espacio finalmente en la década de 1580 al conjunto que vemos hoy en día. A la luz de lo que indica el documento que se está estudiando, posiblemente existió algún espacio para albergar a las mujeres indígenas, que cambiaría de uso cuando estas quedaron excluidas de la vida religiosa. Algo similar pudo haber pasado en Texcoco, si bien valdría la pena ampliar las investigaciones al respecto a la luz de esta información.

3 Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España* (México: FCE, 2016), 264.

4 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 267.

5 Asunción Lavrin, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, 265.

6 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 269.

7 Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, 83.

8 Mario Córdova Tello, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica* (México: INAH, 1992).

Notas paleográficas

Para la transcripción del documento se decidió realizar una transcripción literal, respetando en todo caso la ortografía original. Para comodidad del lector al momento de cotejar el documento original, se presentan el facsímil y la transcripción en hojas pareadas. Con el fin de respetar en la medida de lo posible todos los significados que guarda el documento original, implícitos también en el uso de ciertas grafías y de la ortografía, no se modernizó el uso de las mayúsculas, la puntuación, ni se corrigió el uso de grafías arcaicas. Los lineamientos generales fueron los siguientes:

- 1- Se respetó la estructura original del texto.
- 2- Se presenta cada foja por separado y se respetaron los saltos de línea originales.
- 3- Dado que el documento no presentaba una numeración de páginas, se asignó una numeración a las fojas, indicadas entre corchetes en la parte superior derecha del documento.
- 4- Se respetó el uso de los signos de puntuación del original.
- 5- Se respetó el uso de algunos signos como el signo de diagonal [/] que el escribano utilizó a manera de punto y seguido o punto y coma en la parte final del documento.
- 6- Las palabras en latín se transcriben en letra cursiva.
- 7- Los nombres de las poblaciones se respetaron tal como están escritos en el original. Estos son Tezcuco que es el actual Texcoco y Guaxucingo, el actual Huejotzingo en los estados de México y Puebla, respectivamente. Para evitar hacer pausas innecesarias en la lectura de la transcripción los nombres actuales no se añadieron entre corchetes.
- 8- Se conservaron las pocas anotaciones hechas al margen, buscando reflejar en la transcripción la ubicación de ellas.
- 9- Se desarrollaron todas las palabras abreviadas. Cada una de ellas se resaltó en negritas para facilitar su identificación.
- 10- Aunque solo se usaron en muy pocos casos, los signos utilizados en el documento original no se cambiaron por la palabra que buscaban representar. Por ejemplo, el signo † se respetó como en el original, no se cambió ni agregó la palabra [cruz].
- 11- La letra f, conocida como s larga, se respetó como en el original y no se cambió por la letra s.
- 12- Se respetó el uso dado en diversas partes del documento del monograma XP como forma abreviada de Cristo, incluida en palabras como xpianos [cristianos].

Transcripción

Yo el dho. monje en proveyendo
 y mandando a cada uno de los
 encargados que luego pasasen a
 encomendar a su padre y a su
 cosa de tal calidad en que cada uno
 de los dho. sera fijo de los dho. y se
 pasen a la dha. tierra de Toledo por
 donde yo vos fize y en cargo
 mui q. lo nego q. esta fize abayo
 de la dha. de vtro padre p. b. ma. al
 q. a qual yo lo p. d. sobre ello p. d. d. o
 pongays e adereceys para pasar
 a la dha. tierra a residir con el dho. p. d.
 q. demas de q. es p. c. q. n. e. e. l. o. p. n.
 yo mui q. d. m. o. m. a. p. o. r. e. m. i. d. o.
 fize que haey en a que las dha. fize
 donde ay tanta ne a si dha. de feligio
 sos de vtra calidad me a ne de v. d. o. r.
 fize fize a ne a de v. d. o. r. e. q. n. a. p.
 fize de m. e. s. de a. g. o. s. t. o. de m. y. e. e. q. n. o.
 de y. n. e. e. m. e. b. o. a. n. o. s. f. y. o. l. a. f. y. n. a. 201/20
 fize fize a de n. a. n. b. a. z. q. u. e. s. p. e.
 n. a. l. d. a. d. e. e. n. d. e. e. d. e. d. o. d. o.
 b. e. l. e. r. a. n. e. e. e. l. l. e. e. n. d. e. e. e. o. r. t. e.
 la dha.



Los fijos X
 Yo el dho. padre fray Juan de Coma
 fize. 2. obpo de me. d. e. u. y. o. s. o. y.
 y n. f. o. r. m. a. d. a. q. u. e. e. n. l. a. a. b. b. a. d. d. e. t. e. z.
 n. i. c. o. d. e. e. s. a. m. u. b. a. l. o. p. a. n. a. y. e. n. g. n. a.

[al margen] X
los **franciscanos** [1] **Reverendo** ynepo [sic] padre fray Juan de suma
Raga .E. **obispo** de mexico yo soy
ynformada que en la cibdad de tez
[4] cuco de efa nueba españa y en gua

enango estan muba mente heysa y fm
 sasas pofcasas de feligosas ad de
 byas de xpianos i panoces como deas
 natiraces deesa terra para azen
 de y geren zena das ena do qna
 xpiana las qnaes hazen muy bre
 na vida y estan muy felogidas
 e fe traydas y liben con muya con
 tidad edan muy buen enenplo de
 vida las qnaes tienen ne dada
 una persona de ab dadas e fe
 hion que tenga cargo de las anparar
 y defen de an dionb es pincual como
 otro temporal para q no fea aban
 donom y grabio e tengana qmension
 fra ons neasidas de sas que dees
 e fua en e de que y de ay ayo q
 vos cone zelo q teneyo de fe m de
 deos y no m raxeyo por las dhas
 feligosas como a fm de mo de ncy
 con melo y curra deas and ien
 de orde de bus an o te ay dado por
 en de y vos fueso de m ca go m m go
 que agora e de a qm a de ante q en re
 tando q e tra o sa se pro ve e ten g a y
 m m go ay d a d o de m rax por las dhas
 feligosas y deas an parar y de
 fender por mana q de m n m m a g g o
 nas de es la g d a n b m a g r a b i o a g m m o n
 q sean on rra das y fa bo r e s a s para
 que con mas volun t a d f r a n d m o o m o z



- [1] xucingo estan nueba mente hechas y fundadas dof casas de Religiosas asi de hijas de xpianos españoles como delas naturales de esa **tierra** para aprender y ser enseñadas en la doctrina xpiana las quales hazen muy buena vida y estan muy Recogidas e Retraydas y biben con mucha onestidad e dan muy buen enxenplo **de onestas**
- [5] vidas las quales tienen necesidad de una persona de abtoridad e Religion que tenga **encargo** delas anparar y defender tan bien lo espiritual como con lo tenporal para **que** no Reciban
- [10] daño ni agravio e tengan a quien on Rra o no necesidades en las que dellas ofrecieren e por que yo estoy acuerdo **que** vos con el zelo **que** tengo Al **servicio** de dios y **nuestro** mirare yo por las **dichas**
- [15] Religiosas como a **servicio** de nuestro señor y consuelo y onrra dellas conviene Acorde de buscar este cuydado por ende yo hos Ruego y encargo mucho que agora e de aqui adelante † entre
- [20] tanto **que** otra cosa se provee tenga yo mucho cuydado de mirar por la **dichas** Religiosas y de las anparar y defender por **manera que** por ninguna personas dellas haya daño ni agravio alguno y
- [25] **que** sean onrradas y faboreçidas para que con mas voluntad **sirvan** A **nuestro señor**

En tras semanas cada a hazerla
myda ma vida q demas de ser
osa tan necesaria de fñ de mo om
yo ffo abire de vos onades mm go plar
y fñ e por que somos yn formada
q de modo se qnecen hazer y deficien
tracasa selas abas fhechosas de
naturales e bñas de xpianos en la
abdas de moio vos fne goyer
dego q tengays cemes mo ayda de
que vos ay de ad qnay a ostan bozas
faendo de ad vñ e qnato dias de
mes de gofo de mye e qn e bñe
eme de anos / yola fñ / fñ
cada de fñaboz que / senalada de
onde e del do tor belcom e del heen
de la corte / la fñ



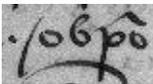
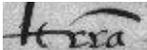
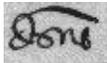
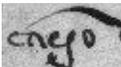
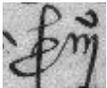
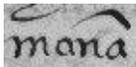
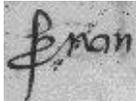
0

sobre las lenguas
de los indios

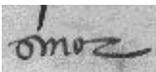
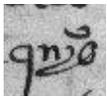
Por quando yo soy yn formada qn
la mo de la pñ de qn mo de la pñ de
qñ con lenguas en qñ de yñ de los yñ
panoles que andan por el abito y abda
de yñ de los de la de la yñ de
los que les mandan las justias e go
verna dores En tras vides qñ de los
por nabar rias se ban con los de los
yñ de los de los de los de los de los
hazendoles grandes e for sion nee
de los de los de los de los de los
pas e mñ de los de los de los de los

- [1] e otras sean conbocadas a hazer la
misma vida **que** demas de ser
cosa tan necesaria Al **servicio** de **nuestro señor**
yo Rescibire de vos con ello mucho plazer
- [5] y **servicio** e porque somos ynformadas
que de nuebo se quieren hazer y edeficar o
tra casa de las **dichas** Religiosas de
naturales e hijas de españoles en la
cibdad de mexico hos Ruego y en
- [10] cargo **que** tenga yo el mesmo cuydado
que les doy de las que ya estan hechas
haciendose dia veynte e quatro dias del
mes de agofto de mill e **quinientos** e veynte
e nueve años/ yo la Reyna/ Refren
- [15] dada de juan vazquez/ señalada del
conde e del doctor beltran e del bien
de la corte /. la Reyna

Lista de abreviaturas

Imagen	Transcripción	Significado	Ubicación en el texto
	Rdo	Reverendo	Fo.1v: línea 1
	obpô	obispo	Fo.1v: línea 2
	trra ^ˆ	tierra	Fo.2r: línea 4
	done ^ˆ	de onestas	Fo.2r: línea 9
	encgo ^ˆ	encargo	Fo.2r: línea 12
	q ^ˆ	que	Fo.2r: línea 14, 17, 18, 25, 28, 30 Fo.2v: línea 10
	Srvio ^o	Servicio	Fo.2r: línea 18, 20 Fo.2v: línea 3, 5
	dhas ^ˆ	dichas	Fo.2r: línea 26 Fo.2v: línea 7
	mana ^ˆ	manera	Fo.2r: línea 28
	Srvan	Sirvan	Fo.2r: línea 31

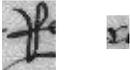
Lista de abreviaturas

Imagen	Transcripción	Significado	Ubicación en el texto
	nrô	nuestro	Fo.2r: línea 31 Fo.2v: línea 3
	snor	señor	Fo.2r: línea 31 Fo.2v: línea 3
	qno	quinientos	Fo.2v: línea 13

Abecedario

Imagen	Variantes	Transcripción
		A a
		b
		c
		d
		e
		f
		g
		h
		i
		j

Abecedario

Imagen	Variantes	Transcripción
		l
		m
		n
		o
		p
		q
		R r
		s f
		t
		u

Abecedario

Imagen	Variantes	Transcripción
		v
		x
		y
		z