



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE GEOGRAFÍA

**HERMENÉUTICA DE UN EXCONVENTO AGUSTINO:
CIELO, TIERRA Y REGENERACIÓN DEL MUNDO EN
SAN ANDRÉS EPAZOYUCAN, HIDALGO**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN GEOGRAFÍA

P R E S E N T A:

MISAEAL RAMÍREZ MORENO



**ASESORA DE TESIS:
MTRA. LORENA VILLANUEVA CARMONA**

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

Introducción	1
1. La Geografía Cultural en el estudio de lo sagrado simbólico	9
1.1 Lo religioso, lo sagrado y el símbolo	9
1.2 Geografía de las religiones y la Geografía cultural contemporánea	15
1.3 Hermenéutica simbólica y espacio sagrado desde el enfoque de la Geografía humanística	29
2. Contexto histórico y fundación del espacio sagrado	
2.1 La Orden de Ermitaños de San Agustín en el siglo XVI	39
2.2 Fundación del espacio sagrado en Epazoyucan Hidalgo	42
	54
3. Las relaciones entre el Cielo y la Tierra	
3.1 Umbral	54
a) Muralla	
b) Portería	
c) Anterrefectorio	
d) Antesacristía	
e) Portada interior	
f) Portada	
3.2 Tierra	64
a) Atrio	
b) Claustro	
c) Cocina	
d) Refectorio	
e) Sacristía	
f) Nave	
g) Capilla abierta	
h) Presbiterio	
i) La fiesta patronal y la mojiganga	

3.3 Aire	90
a) Torre	
b) Claustro alto	
c) Biblioteca	
d) Celdas	
e) La difusión del mensaje apostólico	
4. La regeneración del mundo	109
4.1 Agua	109
a) Fuente del atrio	
b) Fuente del claustro	
c) Baptisterio	
d) El altar a la Virgen de los Dolores	
4.2 Árbol	117
a) Huerto	
b) Cruz atrial	
c) Jardín	
d) Procesión del viacrucis en Semana Santa	
4.3 La muerte	128
a) Capillas posas	
b) Sala de profundis	
c) Confesionarios	
d) El santo entierro y la devoción al ánima sola	
4.4 Fuego	141
a) Coro	
b) Quema del castillo de fuegos pirotécnicos	
Conclusiones	149
Bibliografía	154

INTRODUCCIÓN

El espacio conventual forma parte del paisaje religioso mexicano, en este caso, del estado de Hidalgo. Los conventos tuvieron su auge en el siglo XVI, hasta su decadencia en el siglo XVIII cuando pasaron a formar parte del clero secular; durante ese periodo, representaron la materialización del ideal humanístico de las órdenes mendicantes que arribaron a América. El exconvento agustino de San Andrés Apóstol, ubicado en el municipio de Epazoyucan, es un caso de particular interés de este tipo de edificaciones, distintas en funciones a las europeas: a pesar de concentrar un número reducido de religiosos, recurrió a una gran diversidad de simbolismos y recursos artísticos enfocados a orientar el sentimiento religioso de los naturales hacia un cristianismo renovado, basado en la vida comunitaria tanto material como espiritual.

Mircea Eliade mostró cómo algunas partes del espacio son cualitativamente distintas a otras: son más 'sagradas', 'significativas' 'fuertes', o 'saturadas de poder' (Della Dora, 2011:166). El espacio mítico en específico es indispensable para estructurar el espacio pragmático (Delgado, 2003:113). Las iglesias cristianas están diseñadas para influir espacialmente en las prácticas de adoración, facilitando unas actividades e impidiendo otras, con el objetivo de enfocar la atención de los creyentes en lo divino y mediar dicha relación (Halgren, 2008:3). Los geógrafos han analizado una amplia gama de fenómenos asociados a la religiosidad, desde la difusión de los grupos religiosos hasta el significado y los usos del espacio sagrado (Halgren, 2008:3).

El fenómeno del monacato ha sido analizado en Geografía para explicar la expansión que han tenido las religiones universalistas a través de los siglos (Park, 2002), para revelar cómo es posible para un monasterio integrar las actividades seculares y sagradas dentro de un territorio (Stump, 2008), para explicar una característica de los espacios sagrados, que es el *poder divino*, y de qué manera un convento puede irradiar beneficios materiales y espirituales a su alrededor (Tuan, 2009).

Para el caso del exconvento de San Andrés Apóstol no se ha ahondado lo suficiente en la gran influencia que tuvo para el clero regular el pensamiento de San Agustín sobre la organización y delimitación de los espacios en los conventos agustinos como este, su espacio sagrado o su estructura simbólica que buscaba mediante las formas, exaltar el sentimiento religioso y representar espacios míticos tales como el Paraíso en el jardín claustral y el Infierno en el espacio atrial, con lo cual vemos que no sólo la organización de los espacios obedece a ciertos simbolismos, sino que también su funcionalidad y con ello sus actividades y su vida ritual. Dicho esto, se plantea en este trabajo comprender la estructura y función de los espacios del exconvento, mediante una hermenéutica que nos ofrezca claves interpretativas para una lectura simbólica de los mismos. Para ello, se parte de las siguientes preguntas de investigación: ¿Cómo fue el proceso de fundación y configuración del exconvento agustino de San Andrés Epazoyucan? ¿Cómo se delimita y comunica lo sagrado y lo profano en ese espacio? ¿Cómo está organizada la estructura simbólica del espacio en relación con la vida colectiva religiosa y sus mitos y rituales? ¿De qué manera el pensamiento de San Agustín influyó en la estructura y funciones del convento y sus espacios? ¿Qué propuesta hermenéutica podemos elaborar para comprender los espacios a partir de sus claves simbólicas?

La cultura, la religión y sus espacios y paisajes, pueden leerse como “textos” y como redes de signos y símbolos que pueden analizarse por medio de métodos hermenéuticos, que tratan el significado y la interpretación de una manera teóricamente reflexiva (Saelid, 2011:276), ya que, según Gadamer, el lenguaje es más que un sistema de convenciones o un medio de comunicación; alude al diálogo trascendental del hombre en su mundo tanto exterior como íntimo (Solares, 2000:10), además, siguiendo la línea de Heidegger, el filósofo considera que: “el conocimiento que tiene el hombre del mundo está mediado por el lenguaje [...] la lingüística de nuestro ser-en-el-mundo articula en el fondo todo el ámbito de la experiencia” (Gadamer, 2001:79).

Lo sagrado articula en su propia lógica y lenguaje la realidad del ser humano con “lo otro” o lo divino en sus aspectos subjetivos y objetivos, asigna valor a través de prácticas y lugares, formas arquitectónicas u obras de arte. En este trabajo se busca proponer una hermenéutica de los espacios y su relación con lo sagrado en la zona de estudio, es decir, generar una propuesta interpretativa de los espacios religiosos desde una simbólica religiosa. Para ello, comprendemos la hermenéutica como un método de interpretación de textos para volver inteligibles los diferentes niveles de significación y lograr obtener una distinción entre significados literales y alegóricos (Wunenburger, 2006:111). Como una herramienta interpretativa en geografía se aplica a la lectura de espacios y paisajes. Dado que la religión es capaz de crear o modificar el espacio y el paisaje (Kong, 1990:360), acceder a un nivel simbólico en los espacios religiosos permite obtener una imagen más completa de los procesos sociales del hecho religioso que aquella lectura obtenida a través de los sentidos inmediatos que el paisaje cultural proporciona (Racine y Walther, 2003 en Lindón y Hiernaux, 2006: 484).

Según Park, la distribución del espacio sagrado revela pistas importantes sobre los significados religiosos y el simbolismo, lo que ayuda a determinar por qué ciertos lugares se consideran especiales (Park, 2003: 258), por ello, la hermenéutica simbólica que se desarrolla aquí implica la generación de una metodología original y propia para el estudio de este espacio, que es el exconvento de San Andrés Epazoyucan, y se trata de una propuesta interpretativa que puede ser aplicable a otros espacios semejantes; puede aportar algo a la comprensión de los espacios de los conventos agustinos, y puede ser también útil para inspirar la lectura e interpretación de construcciones correspondientes a otras órdenes religiosas, incluso de otros espacios sagrados.

El objetivo general de esta tesis es exponer mediante una hermenéutica original, las características simbólicas, arquitectónicas y rituales de los espacios del exconvento agustino de San Andrés Epazoyucan para leerlo como un espacio estructurado y organizado a partir del pensamiento agustiniano y la simbología cristiana, principalmente, en orden de comprender con mayor profundidad el fenómeno religioso del lugar, y contribuir desde la Geografía a la comprensión de la espacialidad en el enlace de lo material y simbólico y en general, del fenómeno religioso. Se busca comprender las funciones simbólicas de los espacios del exconvento a partir de fuentes históricas, como las crónicas de la orden de los agustinos, para identificar la importancia que tuvo la corriente humanística de la época, así como algunos textos de San Agustín -como La Ciudad de Dios y Contra los Académicos-, ya que su pensamiento tuvo gran influencia durante la construcción del paisaje religioso conventual durante el siglo XVI. Adicionalmente se mostrará la importancia que ha tenido el exconvento en la vida de los habitantes de Epazoyucan desde la llegada

de los agustinos hasta la actualidad, así como la peculiaridad que tiene la religión en la creación de espacios con tiempos distintos a los seculares.

Se emplea un marco teórico y metodológico desde la Geografía cultural para el estudio del espacio sagrado y simbólico del exconvento, pues se expone cómo se delimitaron las fronteras entre lo sagrado y lo profano, y su actualización mediante la ritualidad vigente. Además de la investigación documental se realizó trabajo de campo. Se hicieron varios recorridos para tomar registro de los espacios y elementos que componen el exconvento. Adicionalmente se hicieron observaciones participantes y entrevistas, pues aportan información complementaria de primera mano y permiten una mayor comprensión contextual para construir una interpretación profunda de un espacio-tiempo particular a través de la experiencia directa (Hay, 2005:163). Aparte de las visitas al exconvento se acudió a la cabecera del municipio de Epazoyucan en las fechas de la Semana Santa y la fiesta patronal dedicada a San Andrés el 30 de noviembre. El cronista vitalicio fue mi informante clave, lleva un registro minucioso de lo que ha acontecido en el exconvento en cuanto al fenómeno religioso y sus cambios en las últimas décadas. Con una aproximación cualitativa se busca hallar patrones repetitivos y elaborar descripciones interpretativas con el fin de responder preguntas a partir de múltiples significados sin tratar de imponer o establecer a una como dominante (Han, 2005:4-6).

Luego de recoger y analizar la información obtenida en campo y en gabinete, se diseñó la hermenéutica que organiza los espacios y actividades rituales observadas, en función de su sentido simbólico, esto a partir del estudio paralelo de las claves interpretativas

arquetípicas como las que expone Mircea Eliade, así como la que se despliega en la teología cristiana y agustiniana y en la hagiografía correspondiente al sitio de estudio.

El símbolo religioso revela aspectos del mundo no evidentes en la experiencia inmediata, pretende cohesionar la realidad terrenal y celestial. Esto se puede leer a través de motivos arquetípicos propios del fenómeno religioso presentes en las religiones, los mitos y los rituales en el mundo, tales como el aire, el fuego, y el agua, y las relaciones entre lo mundano y lo supramundano, que nos permiten comprender cómo los frailes agustinos organizaron la vida religiosa a través de las relaciones entre el Cielo y la Tierra con el propósito de la regeneración y salvación de los fieles, lo cual está inscrito en la simbólica de sus espacios.

En el primer capítulo se presenta un marco teórico y metodológico que ahonda en las características de la Geografía cultural y su relación con el estudio de los fenómenos religiosos, con énfasis en los enfoques contemporáneos surgidos durante la segunda mitad del siglo XX, en que la Geografía humanística considera la importancia del sujeto para crear o mantener una dimensión simbólica en un espacio sagrado. La Geografía humanística busca comprender el significado de los lazos entre las personas y su medio, considerando aspectos emocionales, afectivos, estéticos y simbólicos (Ballesteros y Bailly, 1998:15). En el fenómeno de la religión tienen lugar la intersección de las fuerzas sagradas y seculares que intervienen en la asignación del uso y significado del espacio (Kong, 2001:212).

En el segundo capítulo, se explica el contexto histórico del lugar de estudio; se describe la fundación del espacio sagrado en Epazoyucan en la época prehispánica, después se mencionan las características de la Orden de los Ermitaños de San Agustín durante el siglo XVI y se explica qué elementos eran necesarios para considerar al exconvento un espacio

sagrado desde el cristianismo durante el siglo XVI. Entre las mayores afectaciones que pueden tener estos espacios actualmente, es la pérdida de sentido y conocimiento de los sujetos hacia los elementos simbólicos que lo componen, ya que, en México, estos inmuebles son administrados por el Estado, quien suele primar su valor histórico y patrimonial por encima del simbolismo religioso que los constituye.

En el tercer capítulo, se describen los espacios que abarcan la mayor área del exconvento, los cuales responden según la hermenéutica planteada, al simbolismo de las relaciones entre la Tierra y el Cielo. Aquí se muestran los espacios de umbral, que organizan y guían la experiencia religiosa en el lugar, como la muralla y la portería, que delimitan el espacio sagrado, regulan la entrada y sugieren el tránsito a la luz. También están los espacios que concentran el simbolismo de la tierra, con su alusión lo corporal y a la ciudad ideal, como la cocina o el claustro. Por último, los lugares que atañen al simbolismo del aire, como la torre y la biblioteca, que aluden a lo ascensional y lo celeste. En este capítulo se describen dos prácticas rituales ligadas a lo terrenal: la Mojiganga, como evento carnavalesco capaz de profanizar el espacio, y la fiesta patronal de San Andrés Apóstol como una festividad religiosa que refuerza la memoria colectiva y fomenta la cohesión social.

En el cuarto capítulo se expone la interpretación de los espacios del exconvento que se asocian con cuatro simbolismos ligados a la idea de la regeneración del mundo: el agua, el árbol, la muerte y el fuego, que son arquetipos de la renovación. El agua es disolvente universal y fuente de las formas, matriz de renovación, vemos su simbolismo en la fuente del claustro o en el baptisterio. El árbol remite a la regeneración perpetua de la vida, al fruto y al hijo, como muestra el jardín o la cruz atrial. La muerte y el fuego, referentes del final de una forma que deja espacio al surgimiento de otra (la finitud como paso a la salvación), y del encuentro místico y salvación de las almas, son aspectos presentes en el simbolismo

de las capillas posas, o la sala de profundis, por ejemplo, asociadas al sepulcro y la inmortalidad, y el coro, que eleva el corazón, donde habita la luz del espíritu. También se describen la procesión del Santo Entierro y la quema del castillo de fuegos pirotécnicos, como prácticas rituales vigentes asociadas a la potencia regeneradora del fuego y del silencio.

En suma, se trata de conocer la estructura simbólica del espacio a partir de los elementos arquitectónicos en función de la vida religiosa colectiva y el mito, con las prácticas religiosas de los agustinos y el uso actual del sitio. Veremos cómo el exconvento de San Andrés Apóstol fue creado para ser un entorno dinámico que permitiera la impartición de los sacramentos, enfatizando en la idea de la regeneración del mundo y la salvación de las almas; un lugar perfectamente delimitado en cuanto a sus fronteras hacia lo profano, orientado a guiar la experiencia religiosa del hombre en función de su cuerpo, mente y corazón.

Capítulo 1. La Geografía Cultural en el estudio de lo sagrado simbólico

1.1 Lo religioso, lo sagrado y el símbolo

Definir el concepto de religión supone una tarea compleja, ya sea por su arbitrariedad, amplitud o uso en las distintas disciplinas. Velasco la define como el: «conjunto de sistemas de creencias, de prácticas, de símbolos, de estructuras sociales a través de las cuales el hombre, en las diferentes épocas y culturas, vive su relación con un mundo específico: el mundo de lo sagrado» (Velasco 2016:75). Para Lluís Duch (2001:85-86) lo que caracteriza al fenómeno de la religión son sus aspectos comunicables, ya sea a través de símbolos, narrativa oral, lenguaje, culto, etc., las cuales son manifestaciones configuradas y expresadas a través de la cultura. La dimensión religiosa es inherente al origen y desarrollo histórico del ser humano, siempre sujeta a debate y controversia.

Max Muller (1832-1900) como fundador de la ciencia moderna de las religiones y de la mitología natural, expone que el ser humano desarrolla su existencia con un sentido de lo infinito, producto de su contacto sensible con la realidad, con las fuerzas de la naturaleza, y que estas relaciones son descritas a través del lenguaje. El animismo del antropólogo Edward B. Tylor (1832-1917) describe la creencia en seres espirituales por parte de las comunidades con base en experiencias como sueños, trances, y éxtasis: propuso un origen evolutivo de la religión politeísta a monoteísta. En cambio, James Frazer (1852-1941) encuentra en la magia el origen de la religión, y otras figuras como el etnólogo Robert

Ranulph Marett (1866-1943), representante del manaísmo¹ describe cómo en los grupos humanos se forma la creencia de un «poder impersonal e indeterminado» que da pauta a lo aparición de lo sagrado, y que genera normas o tabúes sociales, acciones prohibitivas que lo separan de lo profano (Velasco, 2016:27-33).

De Waal (1975:177) opina que todos los sistemas religiosos comparten en común la incorporación de creencias sagradas, que, si bien pueden expresarse intuitivamente, encuentran su expresión verbal en el mito y en manifestaciones cognitivas directas acerca del universo, lo natural lo sobrenatural y la posición de la sociedad respecto a éstos (dogma). Para Dumézil (1898-1976) la religión no es sólo una acumulación de mitos y ritos, es un pensamiento estructurado, capaz de explicar lo divino y sus relaciones con la sociedad, que condiciona o transforma su lugar en el cosmos, y desemboca en un comportamiento existencial (Ries, 2008:17).

Por otra parte, lo sagrado es el campo donde se inscriben los elementos que componen el orden que articula la realidad del ser humano con lo otro o lo divino; así un objeto, lugar, persona, o acto será religioso en la medida en que esté introducido en el orden de lo sagrado; a su vez este puede manifestarse en aspectos subjetivos (disposiciones, intenciones o actitudes prácticas) y en aspectos objetivos (tales como arquitectura, obras de arte) mediante una lógica y lenguaje propios, distintos a los del mundo profano (Velasco, 2016:88).

El estudio científico de lo sagrado tuvo su origen en la investigación de las consideradas sociedades primitivas. Émile Durkheim (1858-1917) en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) considera que la religión es la estructura social que administra lo

¹ Especialmente en las primeras décadas del siglo XX, algunos autores creyeron que del concepto melanesio de maná, podían derivarse todos los fenómenos religiosos (Eliade, 1974:43), el maná es la presencia de una potencia superior proveniente del mundo de lo sobrehumano que se manifiesta en ciertos objetos (por ejemplo rocas) o de manera activa en sujetos (como chamanes) (Velázquez, 2019:105), este maná, cualitativamente distinto a las fuerzas físicas, se presenta al ser humano como fuente de creación y participación efectiva con un *algo distinto* o extraordinario.

sagrado, y que deben descartarse de ser estudiadas tres nociones no observables en las investigaciones: la divinidad, el misterio y lo sobrenatural. Sus discípulos Marcel Mauss (1879-1950) y Henri Hubert (1872-1927) sustentan que, así como el maná asigna valor a las cosas, la gente y los lugares, también lo sagrado es capaz de asignar cualidades al tiempo, y a las prácticas colectivas (Schwarz, 2008:46), esto lo demostró Marcel Mauss en el estudio de los esquimales y sus prácticas rituales que aumentan o disminuyen según las estaciones del año.

En el aspecto del sujeto, Rudolf Otto en *Lo Santo* (1917) expresa que lo sagrado es un elemento exclusivo de la religión, vinculado a una estructura emocional que se relaciona a partir de las impresiones que la conciencia tiene de estar condicionada por una fuerza independiente de su voluntad que pertenece a “lo otro” (Wunenburger, 2006: 20).

Décadas más tarde Gerardus van der Leeuw en *Phänomenologie der Religion* (1933) llega a parecidas conclusiones: lo sagrado es un *algo* que se muestra a un *alguien* a través de la vivencia, comprensión y testimonio. Un tercer elemento clave que utiliza el historiador holandés para comprender lo sagrado es la relación entre objeto y sujeto religioso, que puede manifestarse en actos externos (mito, textos sagrados, purificación, sacramento, perpetración) e internos (vivencia religiosa, servidumbre, alianza, amistad, o seguimiento de dios, mística, fe, adoración, conversión).

Eliade comprende a lo sagrado como una totalidad: retoma la idea de Durkheim, acerca de la oposición entre lo profano y lo sagrado, que le permite crear el término de *hierofanía*, que es la manifestación de lo sagrado a lo largo de la historia, y algunas de estas hierofanías tienen un destino local y otras una validez universal (Eliade, 1970:34). De acuerdo con este autor, lo que hace sagrado a un objeto es su distinción de condición normal ya sea mediante su fuerza o participación en un simbolismo, en un rito de consagración, o ya sea de forma

involuntaria, como su reconocimiento en una zona sagrada o el establecimiento de un tiempo sagrado; supone seleccionar y separar de lo profano².

Para Ricoeur son cinco las características para interpretar el fenómeno de lo sagrado: 1) potencia, entendida como eficacia que `asombra´ 2) la hierofanía en los objetos dentro de un contexto espacio-temporal, ligadas a un orden simbólico que fascina 3) el estrecho vínculo entre simbolismo de lo sagrado y el rito (este último como actuación del mito e implica un comportamiento significativo) 4) simbolismo cósmico, el lazo entre lo sagrado y potencias configuradoras y 5) la lógica del sentido del universo, el significado de lo sagrado se encuentra inmerso en una ley de correspondencia, entre micro y macrocosmos (Ries, 2008:65-67).

Lo sagrado en la experiencia psíquica y existencial del ser humano, considerado en un plano fenomenológico, constituye sus emociones³, afectos, representaciones, y a través de ellas condiciona la aparición y la forma de lo sagrado, se materializa también en la naturaleza objetiva y mediante elementos culturales como mitos y ritos interiorizados mediante la comunicación de los sujetos, también se perpetúa a través de las costumbres (Wunenburger, 2006:19).

Los mitos, dice Tuan (2009: 106) son historias reales y ficticias que retratan arquetipos, significados sociales y espirituales a través de la historia y las culturas. La creencia hace sagrado al mito y lo relaciona directamente con el dogma —las creencias religiosas tomadas por ciertas— y sólo así permite establecer valores morales, los significados

² La perfección de esta manifestación hierofánica extraña puede causar veneración o temor, atracción o alejamiento, un carácter evasivo y esta ambivalencia es lo que da origen a la acción de restricción de los lugares u objetos consagrados de aquellos profanos. Para delimitar esta diferencia ontológica, el ser humano requiere de prohibiciones para no alterar el equilibrio entre las fuerzas profanas y sagradas. Por ejemplo, en la Antigua Grecia solo los sacerdotes y sacerdotisas que cumplían con los requisitos de pureza y conocimiento podían habitar el templo de Delfos dedicado al dios Apolo o el Arca de la Alianza de la tradición judía, considerado un objeto sagrado poderoso y peligroso por contener presencia divina de tal manera que se cuenta en los textos sagrados que si alguien lo tocaba indebidamente podía morir al instante.

³ Respecto a los sentimientos que genera lo sagrado en las personas generalmente se encuentra el respeto, confianza, temor, fuente de auxilio, seguridad o protección (Callois,1984:15).

culturales y dictar estatutos del comportamiento humano (de Waal, 1975:225). Los ritos para Callois, surgen a partir de la necesidad de organizar las relaciones entre lo sagrado y lo profano, y manejar fuerzas que pueden ser benéficas o maléficas, que pueden transmutarse, hacerse entrar o salir del sitio que habita el hombre y cuyo correcto equilibrio compromete la vida de la sociedad (Schwarz, 2008:47). Para este autor, la imaginación le permite al ser humano crear las formas simbólicas (lenguaje, mito, arte y conocimiento) que proyectan la realidad, mediante las cuales puede crear relaciones tales como lo concreto y abstracto, lo visible e invisible, y lo sagrado y profano. Mismo punto de vista comparte Wunenburger (2006:36) al declarar que la experiencia de lo sagrado no puede separarse de la mitología religiosa.

El rito, opina de Waal, «es instrumental, y la realización del ritual se afirma en la creencia de que es eficaz para alcanzar determinado fin» (de Waal, 1975: 228), su práctica puede ser individual o comunitaria, y por eventualidad periódica (por ejemplo, ciclos agrícolas o conmemoración de fundaciones) u ocasional (ritos de paso como matrimonio o fallecimiento). Báez-Jorge (2011:52) explica que los rituales pueden operar en un nivel prelingüístico, meramente corporal pero las representaciones religiosas del mundo sólo se conectan mediante acciones comunicativas, que permite reconocer patrones de una consciencia colectiva. Mediante el culto, explica van der Leeuw (1964: 431), los sentimientos religiosos dispersos en el ser humano se transforman en conciencia religiosa; y es la forma de la posición que toma el sujeto con respecto a las fuerzas sobrenaturales, con la potencia creadora o lo divino.

El símbolo es cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo a una concepción, que es lo significado, en palabras de Geertz: «son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, actitudes, juicios, anhelos o creencias» (Geertz en Giménez, 2005: 343). Para Jung (1964): «una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su

significado inmediato y obvio» (Jung, 1995: 20), tiene un aspecto oculto, inconsciente más allá de la razón y las religiones usan los símbolos porque éstos se usan para representar conceptos que no se pueden definir o comprender del todo.

Schwarz asegura que el símbolo, a diferencia del signo, es arquetípico y transmite una realidad abstracta al mundo objetivo: «un elemento mediador entre dos niveles de consciencia, entre lo profano y lo sagrado» (Schwarz, 2008: 93), además son capaces de revelar aspectos del mundo, no evidentes en la experiencia inmediata.

La opinión de Eliade respecto al símbolo es su capacidad de revelar aspectos profundos, modalidades más secretas del ser, un mundo espiritual más allá de un momento histórico específico (Eliade, 2001:9). El símbolo religioso como prolongación de la hierofanía, pretende cohesionar la realidad terrenal y celestial, mediante la ambivalencia simbólica, revela sentidos contrarios, que permiten asignar valores y naturaleza doble a los objetos (Wunenburger, 2006: 103). Para Hani, el símbolo es caracterizado por el vínculo íntimo e indisoluble entre el objeto material y su significado espiritual (Hani, 2000:16).

De Waal opina que cada cultura posee su propio sistema simbólico, los individuos nacidos en ella los aprenden y transmiten, en sus palabras: «los símbolos son tan vitales para la religión como lo son para la cultura en su totalidad, pues ayudan a mantener ésta y sus instituciones, y hacen posible pasarla a nuevas generaciones en sus valores básicos» (De Waal, 1975: 20). Parecido punto de vista comparte van der Leeuw (1964:432) al decir que el símbolo no es mero accesorio, sino el punto de encuentro y validación de lo santo en nuestra realidad, los símbolos se encuentran llenos de contenido de lo santo en la situación concreta del ser humano y remiten a una historia sagrada. Se ha expuesto, como el pensamiento religioso para expresarse, utiliza el lenguaje simbólico, como lo sagrado requiere mantenerse a través de los ritos para que el mundo que habita el ser humano -no entendido como solo naturaleza objetiva- no sucumba ante el caos, lo sagrado nos remite al orden que articula la realidad del ser humano con lo otro o lo divino que no es el mismo:

las potencias misteriosas que pueden manifestarse en sujeto o personas en momentos específicos y que son distintas al tiempo profano porque pertenecen al mito, causando emociones de gran intensidad ya sean de asombro o temor. A continuación, se expondrá como desde sus orígenes, como estas ideas han sido representadas en el espacio geográfico, y de qué manera a través los siglos la Geografía ha aportado explicaciones acerca de relación del ser humano con lo sagrado: cuales han sido sus intereses, sus principales controversias y la trayectoria actual acerca del fenómeno religioso.

1.2 Geografía de las religiones y la Geografía cultural contemporánea

Las raíces históricas del estudio de la Geografía en el estudio de las religiones son milenarias (Kong, 1990). Para los griegos, el cosmos es una fundación mítica; del Caos inicial surge la Tierra, el día y la noche, menciona la *Teogonía* de Hesíodo (siglo VI a.C.), los dioses rigen y ordenan desde los cielos hasta el inframundo, así como las fuerzas de la naturaleza, comparten el mismo mundo que los humanos e intervienen en su destino, como se muestra en la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero (Siglo VIII a. C). Este orden cosmológico basado en el mito constituiría de acuerdo con Velasco: «una manifestación de la aplicación de la razón, ya de alguna manera sistematizadora, al hecho religioso» (Velasco, 2016:18). Se pueden hallar numerosas referencias espaciales del fenómeno religioso en la antigüedad: por ejemplo en los templos en que se ofrendan sacrificios o cuando se establecen oráculos como el de Delfos dedicado a Febo para establecer una comunicación con los dioses, ambos descritos en las Tragedias o por la descripción de los ritos de los pueblos y santuarios en la *Historia* de Heródoto, tratados que de acuerdo con Ballesteros y Byllie (1998: 17) son un ejemplo de una metodología de observación y la importancia del trabajo de campo. Para Platón (427-347 a. C) y Aristóteles (384-322 a. C), el filósofo era considerado aquel que fija su atención en las cosas humanas y divinas, siglos después

Estrabón (63 a. C-23 d. C) mencionaría que la Geografía ayuda a llevar a cabo esta tarea. Para Kong, (1990: 356) la civilización griega estructuró en la mente y existencia de sus habitantes principios religiosos como los geométricos, para comprender, ordenar y delimitar su espacio mediante mapas como el de Anaximandro (610-545 a. C) que fue el inicio de una Geografía descriptiva de las religiones, incluida en un estudio cultural de los pueblos.

De acuerdo con Stump (2008: 306-307) las religiones se caracterizan por contribuir a la construcción de cosmovisiones detalladas, productos cartográficos en los cuales no se muestran de manera exacta las características espaciales de los territorios, sino que cumplen una función ideal, en la imaginación de los sujetos, como se muestra desde la concepción cristiana escolástica durante la Edad Media: en los mapas *Orbis Terrarum* ponen en el centro a Jerusalén con mayores proporciones que las que tiene en realidad, o el famoso *Mapamundi del Salterio* (siglo XIII) de la abadía de Westminster que usa la figura de Cristo y muestra la esfera celeste por encima del planeta Tierra, son ejemplos de la carga teológica que tendría la Geografía de las religiones en los siglos posteriores.

Durante el Renacimiento, el modelo cosmológico tuvo mayor consolidación gracias a los avances científicos, en cambio los estudios geográficos de las religiones fueron de una orientación teológica, una *Geografía eclesiástica* (Issac, 1965 citado en Park, 2004: 9) interesada por los estudios bíblicos, en torno a debates de la creación y la naturaleza, en el interés por ubicar los lugares mencionados en las escrituras —como el *Paraíso*—, y el número y difusión de los cristianos en el mundo. El término *geografía de la religión* fue usado por primera vez por el alemán Gottlieb Kasche en su obra *Ideas about Religious Geography* (1795) (Buttner, 1991 en Rosendahl y Lobato, 2002: 104), el autor considera que la Geografía contribuye a describir las doctrinas de fe de manera imparcial, y a exponer de forma neutra sus hechos positivos o negativos.

En el siglo XIX tuvo desarrollo la teología natural, en que la naturaleza es comprendida como un orden divino, evidencia de la sabiduría de Dios (Kong, 1990: 357). En este punto

de la disciplina geográfica, las características determinantes del medio ambiente pasaron a ocupar una especial relevancia para explicar las religiones en términos de su entorno, una consecuencia del nacimiento de las ciencias naturales y el método científico, que predominó hasta finales del siglo XIX, y ahí, el término de Friedrich Ratzel (1844-1904) *Kulturgeographie* constituye un antecedente en el ámbito geográfico en el estudio de los rasgos culturales de los pueblos de la tierra, incluida la religión. El geógrafo alemán von Ritschhofen (1833-1905) sentaría las bases para el escenario de estudio de las diferencias y causas entre los fenómenos relacionados en un área, y en un esfuerzo por desligarse de las explicaciones deterministas criticadas ya por geógrafos como Alfred Hettner (1859-1941) (Unwin, 1992: 143), se observa el interés por unir los fenómenos de la naturaleza con las actividades culturales, y esto tendría implicaciones en el estudio geográfico de la religión.

La geógrafa E. Semple (1911) considera que las imágenes y el simbolismo de una religión se verán afectados por su lugar de nacimiento, por otra parte, el antropólogo E. Huntington (1945) considera la relación de los objetos de adoración con los factores geográficos, aunque en ambos casos, no tomaron en cuenta la importancia de la cultura sobre la forma y el sentido de los rituales sociales de las manifestaciones religiosas, y primaron los atributos ambientales (Racine y Walther, 2006: 482). Desde la sociología, las ideas de Max Weber (1920) contribuyeron a superar este determinismo ambiental de la explicación del hecho religioso de acuerdo con Gregory, “para centrarse en la influencia de la religión en las estructuras sociales y económicas, y el cambio ambiental y paisajístico» (Gregory et. al, 2009:643).

Para Carl O. Sauer (1941) el racionalismo del siglo XVIII y el ambientalismo del siglo XIX habían fracasado en explicar con suficiencia las dinámicas de los grupos sociales, incluso cuestiona el valor objetivo del concepto de ambiente: “es un término de valoración cultural, que por sí mismo constituye un *valor* en la historia de la cultura” (Sauer, 2004: 7). La escuela

de Berkeley que funda Sauer fue nutrida por la interdisciplina, principalmente las contribuciones de la antropología y su experiencia en el trabajo de campo. Sauer introduce el concepto de *Cultural Landscape* (paisaje cultural) que pasaría a ser la forma que tiene la tierra, tanto elementos físicos como culturales —así como la comprensión estética y subjetiva del lugar— de esta manera la Geografía se advocó a estudiar las escalas macro y principalmente las comunidades rurales. En esta etapa, la cultura era una realidad superior a los individuos y colectividades, una especie de «superorganismo» (Fernández 2006: 226).

No es extraño que la escuela estadounidense influida por las ciencias naturales consideraba a la religión como un elemento más de una lista de características del territorio, junto con las razas, lenguas y los grupos étnicos, en cambio la escuela francesa fue crucial para la creación de una Geografía de la religión como una rama dentro de la disciplina. El principal antecedente es Vidal de la Blache (1848-1918) quien rescató a través del concepto de región, las dimensiones históricas y culturales de los territorios como expresiones únicas del espacio geográfico y acuñó conceptos tales como *milieu*, *genre de vie*, y *circulation* (Unwin, 1992: 141). La obra de Vidal fue conformada desde una visión holística y contextual expresada en voluminosas monografías. Kong reconoce la relación existente entre el desarrollo de la Geografía cultural con la consolidación de la Geografía de las religiones y su estudio formal (Kong en Duncan, 2004: 366). Mismo punto de vista comparte Matsui al mencionar que las manifestaciones espaciales del hecho religioso son parte de la cultura humana, y por eso la Geografía de las religiones puede verse como una rama de la Geografía cultural⁴ (Masui, 2013: 1).

⁴ Mismo punto de vista comparte Tuan (2009: 34) cuando menciona que el estudio geográfico de las religiones no puede elevarse por encima de la cultura, de lo contrario tendría que investigar la creación de lugares que no son de este mundo, ajenos a la experiencia humana.

Las publicaciones de la década de 1940 muestran cómo los geógrafos se preocupan cada vez más por las realidades culturales y los hechos religiosos. *Geographie et religions (1948)* escrita por Pierre Deffontaines, es un estudio acerca de cómo los símbolos que la religión imprime en las construcciones (orientación, forma, dimensión) adquieren una interpretación de inspiración divina e influyen sobre la población, y en el exterior pueden modelar las ciudades y crear espacios (Claval, 1999:44). Es Deffontaines quien funda los estudios geográficos de la religión; sin informar sobre la especificidad de lo religioso en el espacio, revela una importante idea: si bien la construcción religiosa del espacio no coincide con esquemas universales, la religión, legitimada por la creencia y el mito, es capaz de imponer un orden en los territorios (Racine y Walther 2006: 482). El mapeo de las distribuciones y difusión de las religiones —en especial a nivel nacional o global— tiene desarrollo en este momento histórico.

En la década de los sesenta, el paisaje se convierte en la categoría usada por geógrafos de la religión en la escuela anglosajona, Isaac (1961) estudió cómo los motivos religiosos lo transforman, su aporte se encuentra en diferenciar la religión de las dimensiones económicas, políticas, y étnicas, además de comparar el peso que tiene la religión en la modificación del paisaje (Kong, 1990: 360). Dicho autor también se interesó por diferenciar la *geografía religiosa* de la *geografía de las religiones*: la primera se focaliza en el rol de la religión en la formación de las percepciones humanas del mundo y del lugar, con marcado carácter teológico y cosmológico, en cambio la segunda considera la religión como una institución humana, que expresa relaciones entre el medio físico y el ser humano (Racine y Walther 2006: 487). Esta distinción es importante, ya que es un esfuerzo por delimitar el objeto de disciplina geográfica en el estudio del fenómeno religioso, y de su papel como auxiliar en otras disciplinas como la teología.

Las críticas de las explicaciones de la impronta de la religión en el paisaje son las explicaciones unidireccionales, y la falta de consideración a las relaciones de reciprocidad

entre los grupos humanos y la naturaleza. Fickeler (1962) abrió vías en nuevos temas para la Geografía de las religiones tales como: «la santificación, la expresión ceremonial, la tolerancia religiosa, el simbolismo de culto, la relevancia de los colores sagrados, los sonidos ceremoniales, las direcciones y posiciones sagradas, el movimiento sagrado, el tiempo y los números, plantas y animales sagrados y paisajes protegidos» (Park, 2004:17). Sopher (1967) señaló que la Geografía debía enfocarse al estudio de los sistemas religiosos —en especial de las religiones de universalización— su distribución, contexto social, organización y crecimiento, factores que facilitan su transmisión y restricciones entre grupos, también describe las estructuras sagradas, como los monumentos, de acuerdo a su patrón de origen ecológico y uso de suelo, las toponimias, los tabús en la alimentación y el trabajo como expresiones de la religión en el paisaje, con la novedad de incluir los conceptos de *espacio sagrado* y *territorio sagrado* en sus análisis, sin dejar de lado el enfoque tradicional de la distribución de las religiones. (Sopher, 1967: 3-43). El contexto que Sopher exploró fue el de la unidad y diversidad cultural de la India, lo que significó un avance en el estudio de otras religiones aparte del cristianismo. En el caso de México, destaca el estudio de Vázquez (1965) acerca de la distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España durante el siglo XVI. A finales de esa década, Tuan (1968) nombra *geoteología* a la manera en que las personas, influenciadas por su fe ven el lugar que ocupan en el mundo (Racine y Walter 2006: 488).

Desde mediados del siglo XX las Geografías neopositivistas y cuantitativas primaron el conocimiento para uso predictivo y útil, mediante la creación de leyes y modelos, usando técnicas estadísticas. Se habían interesado en el espacio como un absoluto, ente abstracto objetivo soporte de las funciones. Como respuesta, en la década de los setenta nacen dos orientaciones dentro de la Geografía volcadas al ser humano: 1) la *Geografía del comportamiento*, que conserva un carácter analítico interesado por la toma de decisiones de elección, la utilización del espacio por las personas, así como la creación de mapas

mentales, la imagen que el sujeto hace del mundo real y 2) la Geografía humanística (Boira i Maiques et. al. 1994: 1-12). La Geografía humanística estudia al ser humano, el mundo que piensa y crea, de acuerdo con Johnston (1983) puede encontrarse en la literatura de dos maneras: 1) humanistas generales o subjetivistas sin referencias filosóficas, y 2) aquellas que argumentan desde una base filosófica; idealismo, existencialismo, fenomenología, pragmatismo y realismo crítico (Johnston, 1983: 68) aspectos que no pueden conocerse mediante el positivismo lógico y formal. Ley y Samuels (1978: 1-9) analizaron con eficacia la evolución del humanismo en la historia de las culturas —como el Renacimiento— con relación a la ciencia, y en el contexto específico de lo que llaman «Geografía humana tradicional» ubicada en la actualidad ahora en un «humanismo moderno» que busca reconciliar la ciencia social con el hombre, lo objetivo con lo subjetivo, el materialismo con el idealismo y es posible mediante una apropiada epistemología, clarificando las bases filosóficas y los principios ontológicos, y también la cuestión del desarrollo metodológico. A su vez, la Geografía humanística busca comprender el significado social del mundo vivido, y también considera en sus investigaciones los lazos entre las personas y su medio natural o cultural, considerando aspectos emocionales, afectivos, estéticos y simbólicos (Ballesteros y Bailly, 1998: 15).

Ya en décadas anteriores, Dardel (1952) -influenciado por Heidegger, Jaspers y Kierkegaard- opinó que la Geografía se encontrará siempre solicitada a la vez por el conocimiento y la existencia: la «experiencia geográfica», estas experiencias espaciales pueden ser examinadas mediante la descripción densa de personas concretas, mediante el lenguaje y narrativa de las mismas (Lindón 2006: 359). Años más tarde, Van Paassen (1957) analizó la «conciencia geográfica» que indica que la Geografía forma parte de la consciencia que genera la experiencia humana; (Lowenthal, 1961) se enfocó en las «geografías personales»: para que un fenómeno sea comprendido, debe ser vivido tal como

es, y la experiencia del sujeto ya implica información sobre un lugar (Dolfus, 1976: 197-199).

Otros puntos de vista importantes fueron: el de David Harvey (1974), quien critica el peligro de la falta de bases epistemológicas y ontológicas sólidas para comprender el fenómeno humanístico en la Geografía; el de Yi-Fu Tuan (1974), que concibe la Geografía humanística como el estudio de la complejidad y ambigüedad de las relaciones entre personas y lugares; el de Buttimer (1974), que consideró necesario estudiar la totalidad de las experiencias humanas, sin separar los hechos de los valores: «el mundo de la vida». También se puede mencionar a los siguientes autores: Relph (1976) quien años atrás se había preocupado por consolidar una ciencia humanizada, advierte la preferencia del estudio de los escenarios desde el exterior a partir de planteamientos racionales, y el abandono del estudio del lugar, de acuerdo con las intenciones de las personas que viven en ellos y les confieren sentido, además de resaltar la importancia de la experiencia inmediata de la vida y los fundamentos fenomenológicos de la ciencia; para Gouldner (1976), la Geografía corría el riesgo de perder sus «fuentes significantes», las actitudes, valores y experiencias que conforman las identidades particulares; Gregory (1978) se interesó por la valoración del mundo vivido y el «carácter del lugar» (Ballesteros, 1992: 10, Pickles, 1985: 42-43). Estas ideas van a tener repercusión más adelante en los estudios de Geografía de las religiones, tal como señalan Racine y Walther: “ya desde la antigüedad, la Geografía en su esfuerzo por comprender lo sagrado y los fenómenos religiosos, testifica la importancia del sujeto” (Racine y Walther, 2006: 482). Para Cresswell (2004:1) la Geografía humana es el estudio de los lugares. La principal crítica reconocida por Pickles (1985) en el planteamiento del método fenomenológico en Geografía es la preponderancia reflexiva antes de su aplicación real y efectiva. En específico, se debe a que en un principio los geógrafos humanistas no tomaron los principios de la formulación de Husserl acerca de

la fenomenología, sino en un sentido de búsqueda de significado como en el caso de Tuan (1974), Relph (1976) y Buttner (1976).

La creciente secularización de los países occidentales, desde la época de los sesenta se torna una preocupación de geógrafos como el alemán Buttner (1974-1981), ya que la religión en las culturas se encuentra en transformación, también las relaciones del hecho religioso con el ambiente, por ello propone estudiar las «actitudes espirituales» de las personas, así nace el término *Religionskorper* o «cuerpo religioso» es el que permite un enfoque más social de la Geografía de la religión, en que las comunidades constituyen una estructura intermediaria entre el ambiente y las actividades religiosas del ser humano, quienes a través de sus actitudes y valores mentales pueden transformar el paisaje (Kong, 1990: 361). No obstante, muchos geógrafos como Crowley (1978), Stump (1981) y Heatwole (1986) continuaron con el estudio tradicional de los patrones espaciales que surgen de las influencias religiosas, incluida la identificación de ciertos grupos religiosos, su movilización y su desaparición en los territorios.

Con estas condiciones, el campo específico de la Geografía de la religión estaba lejos de ser definido con claridad, como observa Tuan, a mediados de la década de los setenta se encuentra en «desorden», lo mismo que Sopher años después (1981). En *Topophilia. A study of environmental perception, attitudes and values* (1974) Tuan incluye en sus reflexiones la atribución de lo sacro a los lugares y el paisaje a través de los símbolos, contenidos llenos de significados, anteriores a los métodos científicos de categorización. Continúa el desarrollo de estas ideas en su obra *Space and Place, the perspective of experience* (1977), donde Tuan reflexiona acerca del espacio mítico como campo de la experiencia directa, que está rodeado de otros amplios campos conocidos de forma indirecta por medios simbólicos, componentes de una visión o cosmología que dotan al sujeto de un sentido de orden y actitud en el entorno (Tuan, 1977: 85).

Las discusiones en torno al objeto de la subdisciplina giraron en torno a si se debía estudiar sólo lo geográfico del hecho religioso o la religión misma. Levine (1986) señala poner atención en el nivel de análisis de la religión bajo estudio y la profundidad expresada en la experiencia religiosa que abarca la dimensión psicológica, pero la cuestión no termina en este sentido, sino que se abre un debate acerca de en qué medida el geógrafo de la religión debe enfocarse en individuos o a la institución social (Kong,1990:363).

La década de los ochenta, constituyó de acuerdo con Ballesteros y Bailly (1998) un diálogo con otras ciencias como la sociología, antropología o psicología; el geógrafo Peter Jackson (1987) propuso poner atención al funcionamiento interno de la cultura, Hägerstrand (1976) consideró que el espacio vivido podía conocerse a través de geografías individuales, las dimensiones temporales de la existencia humana a través de los recorridos realizados por los individuos (Fernández, 2006:226). En el ámbito anglosajón, se realizaron esfuerzos por superar las explicaciones descriptivas de la cultura, un interés por las representaciones, las interpretaciones simbólicas de los grupos al entorno, el paisaje se convierte en un portador de sentido, y dicha relación de reciprocidad tiene impacto en la vida colectiva (Claval,1999:53). El abandono por la búsqueda de leyes o explicaciones generales caracteriza esta época de la Geografía cultural, pone miras en los grupos humanos que hasta ahora habían sido ignorados o marginados, también muestra una transición hacia los estudios urbanos y no sólo rurales, como había prevalecido en décadas anteriores.

Entrikin (1991) estudió el paisaje en función de la especificidad de los lugares y de las experiencias que asocian con él los individuos y los grupos que los habitan. El paisaje en la Geografía de las religiones comprende diversas prácticas de significación a lo largo de la historia y de acuerdo con su contexto: “una imagen cultural, una forma pictórica de representación, estructuración y simbolización del entorno” (Daniels y Cosgrove, 1988 en Ramírez y Levi, 2015: 89).

La *New Cultural Geography* consolidada en el mundo anglosajón por autores como Daniels y Cosgrove (1988), Jackson (1989) o Duncan (1990) significó un gran aporte para la comprensión de los elementos no materiales de la cultura, constituyó una transformación en el estudio de la Geografía de las religiones, volcada ahora en los lugares y sujetos (Fernández, 2006: 228). Para Shurmer-Smith (2001:1) el giro cultural, o *Cultural turn* permitió revalorizar a la cultura, ya no vista sólo como un producto de las formaciones económicas, y esta renovación se extendió también a la escuela francesa, y consistió en considerar los medios de comunicación, construcciones de valor, sentidos de identidad; deberían tomarse como importantes por derecho propio. Desde esta perspectiva, a la Geografía cultural le interesan las formas en que el espacio y el lugar despliegan significados a partir de fenómenos geográficos que expresan relaciones de ideas y prácticas cotidianas de las personas y las colectividades, incluso de las minorías. El giro cultural propició el desarrollo de la interdisciplinariedad en las ciencias sociales y las humanidades, con nuevas corrientes teóricas como el posestructuralismo, posmodernismo, poscolonialismo y feminismo (Scott 2004:24).

Para la década de los noventa, Kong (2004:367) menciona que la inclusión de la religión en los estudios culturales de la Geografía fue menor, emparejado a otras áreas como las razas, género, o grupos étnicos, en ocasiones nulo, en cambio, se continuó la profundización de los temas tradicionales: distribución, difusión y dinámica de la religiones (Park,1994), y luego se abrieron nuevos temas dada la naturaleza cambiante del fenómeno religioso tales como: el estudio de la pluralidad religiosa en la sociedad, iconografía y simbolismo de los paisajes religiosos.

A inicios de siglo, la preocupación de geógrafos como Kong (2004) que hace hincapié en continuar con los esfuerzos por teorizar con base en trabajo de campo, y otros geógrafos como Holloway (2003) se acercaron al estudio de las experiencias del cuerpo en las prácticas de lo sagrado, concluyó que el cuerpo es un productor y representante en sí

mismo de lo sagrado, central para la creación afectiva con el lugar, capaz de reproducir o desafiar valores e identidades religiosas (Kong, 2010: 757).

En la Geografía cultural contemporánea el espacio no es independiente de los sujetos que viven en él, sino que la vida cultural en que se configuran las prácticas sociales, las relaciones de poder, los valores, las costumbres, los sentimientos y las acciones de los individuos, la suma de estos elementos, son las que crean la realidad (López Levi 2010: 217). Pese a los avances notorios en la Geografía de la religión, de nueva cuenta fueron generadas críticas entre los geógrafos: Knott (2005) identificó un vacío metodológico en el estudio del espacio sagrado, también la preferencia de los geógrafos por construir explicaciones del espacio sagrado con base a las aportaciones de Eliade. Menciona la importancia de la inclusión del *giro espacial* en las ciencias sociales de Crang y Thrift (2000) y Hubbard (2004), además propuso una metodología basada en la especificidad de las relaciones entre espacio y religión, cuyo primer principio es el papel fundamental del cuerpo —genera metáforas espaciales que son centrales en los procesos cognitivos y las representaciones— y los siguientes elementos: dimensiones, propiedades, aspectos y dinámicas del espacio en el fenómeno religioso (Knott, 2005: 156).

Geógrafos como Sopher (1967) y Levine (1986) habían afirmado categóricamente que la Geografía no puede ni debe tratar con la experiencia religiosa personal, pero la experiencia religiosa personal con relación al lugar es al menos una vía que puede y debe ser explorada (Kong, 1990: 369). Con todo, se buscaba obtener estudios que permitieran el diálogo de la Geografía de las religiones con otras disciplinas como la antropología, la psicología y la sociología, y algunos académicos afirmaban que es vital reconocer las prácticas religiosas, tanto en términos de organización institucional como de experiencia personal (Brace et. al, 2006: 29).

En la *Geografía espiritual*, lo sagrado permanece más en las personas que en el material religioso (Racine y Walther, 2006: 488), y autores como Hollowey y Valins (2002) vuelcan

sus reflexiones a comprender el lugar de la religión y la espiritualidad en la Geografía, la relación entre la producción del espacio religioso y la fe Hollowey (2013), el paisaje espiritual, la existencia y la inmanencia Cloke y Dewsbury (2009).

Kong (2010: 755-756) indica un incremento en publicaciones de Geografía de la religión, a continuación se mencionan algunas de ellas: 1) la construcción de lo sagrado en sitios no oficiales, es decir secularizados (como hospitales, museos, escuelas, santuarios conmemorativos) como parte fundamental de la significación de lo religioso en la vida cotidiana de las personas 2) la consideración de los cambios culturales y religiosos en el contexto global político y socioeconómico, capaz de crear nuevos conflictos y territorialidades complejas por movilizaciones de grupos humanos 3) la Geografía de la religión puede vincular las escalas de análisis micro (local) con macro (global) para ayudar a comprender los cambios contemporáneos de la religión en el mundo, y las modificaciones o cambio de los cultos 4) el reconocimiento del pluralismo religioso dentro de los territorios, en cómo lo sagrado y la espiritualidad han «resurgido» o más bien han continuado, posición que pone en duda la total secularización en la sociedad occidental 5) el análisis de la relación entre la religión y los cambios en el curso de la vida, que implica para el investigador indagar tanto en la complejidad del fenómeno religioso como en el desglose en los grupos de población por edad y género, tomar en cuenta la experiencia religiosa en niños y jóvenes dentro de comunidades.

Para inicios del siglo XXI, destaca la opinión de Armando García (2004) acerca de que estudios religiosos en México no han tenido la suficiente atención por parte de los geógrafos (López Levi, 2010: 214). Un trabajo reciente es el de Roldán (2018) con una investigación del espacio-tiempo sagrado de la peregrinación otomí, cuyas conclusiones son la reactualización del mito, la permanencia de la sacralidad de la Montaña El Zamorano fuera de las fechas de celebración por los participantes y la acentuación de dicha sacralidad en

los días del recorrido por los peregrinos, así como la importancia de la pertenencia a la comunidad durante la peregrinación para el refuerzo de identidad y cohesión social.

En opinión de Dwyer (2016:760) los geógrafos culturales contemporáneos se han enfocado por estudiar la complejidad de los entornos religiosos, este tipo de trabajos recientes se caracterizan por un cambio hacia el estudio de la religión material (Vásquez, 2011) y la persistencia en la comprensión de la religión cotidiana o vivida: Orsi (1997), Ammerman (2007), McGuire (2008), en las prácticas cotidianas, prácticas de la fe o la conjunción de la práctica religiosa y material, Dwyer (2015), Hill (2011), Maddrell y Della Dora (2013) McGregor (2012) o Matsui (2013:195) quien para el caso de Japón, concluye que la religión puede organizar las comunidades locales, y este poder genera la estructura del espacio empírico y simbólico.

Racine y Walther señalan algunos puntos a considerar en la investigación contemporánea en Geografía de las religiones: 1) conocer las propiedades del espacio sagrado, la manera en que es definido y se le asigna su carácter de sagrado, incluida su clasificación en función de sus atributos místico-religiosos 2) interpretar la producción, invención, elección y composición de las formas religiosas, con relación a la cultura, experiencia y objetivos de los sujetos y grupos que son significantes movedizos, y a su vez ligar las acciones comunitarias con las individuales 4) utilizar un abordaje dinámico, es decir no caer en ortodoxia o exceso de formalidad, que permita captar las desviaciones del núcleo del fenómeno religioso 5) focalizar el interés en la dirección del sentido y del simbolismo, analizar las contradicciones que nacen entre su forma espacial resultante y sentido atribuido por los sujetos que los fabrican, 6) considerarlo en un mundo globalizado, asociado a nuevas creencias o reformulación de las antiguas 7) el apego que representa en término de raíces o un pueblo, y su carácter histórico (Racine y Walther, 2006: 486).

Con base en lo anterior, se puede decir que la Geografía de las religiones, no debe prescindir de estudiar el espacio sagrado solamente desde el sujeto, o ignorando el entorno

concreto como bien lo expuso Tuan. De igual manera, es imposible no hacer observaciones acerca de cómo la globalización modifica la manera en que los sujetos otorgan los significados a los espacios sagrados, especialmente en su vida cotidiana.

1.3. Hermenéutica simbólica y espacio sagrado desde el enfoque de la Geografía humanística

La hermenéutica era desde la Antigüedad y durante la Edad Media, un método de interpretación de textos para volver inteligibles los diferentes niveles de significación y lograr obtener una distinción entre significados literales y alegóricos (Wunenburger, 2006:111), el intérprete gramatical creía que la clave del significado se encontraba dentro de la estructura del texto mismo, y los intérpretes alegóricos alegaban por un significado oculto que sólo podía ser descifrado al profundizar en su simbolismo (Green, 2005:393). Los materiales fueron textos filológicos de los autores clásicos grecolatinos y de índole religiosa como la Biblia. El sentido etimológico de hermenéutica proviene del griego *hermeneuein*, que significa 'expresar', 'traducir', 'interpretar' (Saelid, 2011:275), aunque en su sentido original, se refería a la acción de dar noticia o llevar un mensaje⁵ y se relacionó con la práctica de la transmisión y la mediación (Navarro, 2019:147).

Esta forma de acceder a la comprensión de la dimensión simbólica de la cultura, encontró en el Círculo de Eranos⁶ una respuesta al estructuralismo formalista de corte racionalista y agnóstico representada por la figura de Lévi-Strauss; su importancia a lo largo del siglo XX para el estudio de lo sagrado fue haber planteado con rigor la compleja cuestión de la

⁵ De connotación mítica, al ser reminiscencia de *Hermes*; el elegido por Zeus para servirle de mensajero, encargado de *trasladar-traducir* la voluntad de los dioses en un lenguaje accesible a los hombres, mediador por excelencia entre ambos; los mensajes transmitidos por Hermes eran inteligibles y no extraños o cifrados a modo de oráculos (Solares, 2000:11). Esta conexión subraya el hecho de que la hermenéutica, aunque no es un término religioso per se, siempre ha tenido una relación intrínseca con la religión (Green, 2005:393).

⁶ Entre sus figuras más destacadas se encuentran: R. Otto, C.G. Jung, M. Eliade, G. van der Leeuw, G. Durand, J. Campbell y J. Hillman.

coincidencia de los contrarios (espíritu-materia, vida-muerte, *mythos-logos*), todo a través del proyecto imaginario simbólico y de una implicación de lo diverso (Solares, 2000:9). Como vía de acercamiento a lo sagrado, la hermenéutica simbólica se desprende de la explicación reduccionista de lo sagrado a la mera consciencia o subjetividad (Marx, Freud, Nietzsche), constituye actualmente una verdadera filosofía de las formas simbólicas que apunta a descubrir las relaciones del hombre con el mundo y las condiciones hacia lo otro que pretende comprender (Wunenburger, 2006:110). Es especialmente importante en el estudio de la experiencia religiosa ya que aporta nuevas dimensiones de ultimidad a los fenómenos objetivos, pues expresa sus significados de una manera más profunda (Pikaza,1999:76).

La cultura y la religión pueden verse como “textuales” y como redes de signos que pueden analizarse por medio de métodos hermenéuticos: estos tratan los textos⁷, el significado y la interpretación de una manera teóricamente reflexiva (Saelid, 2011:276), ya que según Gadamer, el lenguaje posee una dimensión ontológica y no sólo epistémica, es más que un sistema de convenciones o un medio de comunicación, alude al diálogo trascendental del hombre en su mundo tanto exterior como íntimo⁸ (Solares, 2000:10). En realidad, los objetos, seres o textos no acceden por si solos al estatuto de sagrados ni se convierten en mediadores de un sobrenatural (solamente a partir de sus propiedades intrínsecas); es necesario que previamente un sujeto los haya apuntado, reconocido, interpretado, de modo intencional como simbólicos; como manifestaciones de un invisible trascendente (Wunenburger, 2006: 111).

⁷ Gadamer afirma que interpretar significa aportar, en este caso se entiende por textos el sentido más amplio, que incluye además de los escritos, los visuales, fílmicos y musicales (Navarro,2019:102).

⁸ Wilhelm Dilthey (1833–1911) vio la hermenéutica como la tarea central de las humanidades pues permite la comprensión de los fenómenos desde el interior, en oposición al método de las ciencias naturales que buscan la explicación de los fenómenos desde el exterior (Saelid, 2011:280)

Los textos representan lugares y utilizan el espacio como elemento de comunicación; permiten imaginar lugares en los que nunca hemos estado, pero también los usamos para reinterpretar aquellos que conocemos de primera mano (Shurmer-Smith, 2001:130), cuando el geógrafo usa un método de hermenéutica, debe considerar que la representación que haga de su lugar de estudio mediante el lenguaje influye en las formas en que las personas entienden los espacios y lugares. La hermenéutica habla según el fenómeno, pero rechaza la pretensión de abordarla sin supuestos, sin prejuicios, sin una carga de tradición que se hace consciente y que se transforma en el enfrentamiento con dicho fenómeno: es una experiencia histórica más que un ejercicio contemplativo de saber, es un comprenderse como ser histórico en el acontecer histórico (Ángel, 2011:18). También es una forma de realización lingüística, amplía nuestra experiencia lingüística del mundo: la interpretación es un “acontecimiento lingüístico” (Caballero Sánchez, 2012:258).

Es por ello que la Geografía cualitativa orientada a la comprensión del mundo implica un ejercicio hermenéutico para interpretar y clarificar el significado: se requiere un análisis textual o un análisis del discurso (Ballesteros y Bailly, 1998:35). Para Varcárcel, ignorar del espacio el mundo mental simbólico y el mundo de la comunicación y el lenguaje representa una reducción y, por tanto, una amputación y simplificación de la realidad (Ortega, 2000:525); por ello los geógrafos llevan a cabo sus análisis de interpretación y estudian el lenguaje desde la perspectiva de su estructura, de sus elementos constitutivos, de las referencias que usa. Por ejemplo, recurrir a la consulta documental de archivos permite identificar de forma inductiva significados de lugares simbólicos (Chopen, 2021:239).

Utilizar un método hermenéutico en la historia de las religiones es trabajar en el marco de la comparación. La hermenéutica creadora de Eliade se propuso descifrar todos los encuentros del hombre con lo sagrado y develar los significados mediante nuevas interpretaciones, su aporte fue otorgar cuatro niveles de estructura y morfología al hecho religioso: 1) arquetipo (el modelo, un fenómeno universal que va más allá de la persona y

del momento histórico) 2) la estructura de la divinidad (revelada a través del mito que relata los orígenes y se hace presente mediante el rito que convierte lo profano en sagrado) 3) el símbolo que es la imaginación creadora y efectiva, intermediaria entre lo sagrado y mítico y 4) el mundo profano y objetivo (Schwarz, 2008:54-57).

Para el filósofo y sociólogo Ernest Cassirer, la continuidad y homogeneidad del espacio no se nos da inmediatamente en los sentidos, sino que esta forma de intuición es provisional y la percepción espacial está llena de elementos simbólicos⁹, el ser humano no se queda con esa visión abstracta “objetiva” del espacio, sino que lleva a cabo un cambio de significación del mundo (Cassirer,2017:123). En la disciplina geográfica Wheatley (1971) por ejemplo, se ocupó de estudiar los significados simbólicos de lugares y los fundamentos religiosos de las ciudades; términos como «macrocosmos» y «microcosmos» son utilizados para explicar la relación de correspondencia de la Tierra con el Cielo, y justifican a su vez las funciones del hecho religioso en el paisaje (Kong, 1990:366). Y esto se debe a que los geógrafos humanistas, consideran el paisaje como más que un retrato pasivo de creencias es un medio de comunicación activo y expresión viva de los valores e historia de los pueblos (Boira i Maiques, 1994: 14). Para Dolfus (1976: 53-56) lo sagrado particularmente, suma nuevos significados y es vital conocer los motivos generados por los miembros de una comunidad para frecuentar y organizar dicho espacio. Estas aportaciones fueron de gran importancia para fortalecer la idea de que el ser humano, aun con los avances tecnológicos, siempre hereda estructuras simbólicas desde las cuales interpreta y da significado al mundo.

⁹ Por ejemplo, Cassirer menciona que el pensamiento mítico ocupa determinaciones y distinciones espaciales confiriendo expresiones como “arriba” y “abajo”, a la salida y puesta del sol, lo cual permite dividir el espacio en zonas con significados que no podrían ser definidos solamente por los sentidos o la geometría. De manera general, la Luna y el Sol, los ciclos vegetativos o los cuatro elementos (agua, aire, tierra, fuego) constituyen los ejes de las hierofanías (Wunenburger,2006:25).

Yi-Fu Tuan (1974) fue de los primeros geógrafos en opinar que la dimensión simbólica que tiene el espacio es una abstracción mental que permite al ser humano superar y extrapolar su percepción espacial más allá de los datos que otorgan los sentidos, el espacio mítico en específico, es un esquema conceptual cuyo conocimiento a pesar de ser inexacto, es indispensable para estructurar el espacio pragmático pues alberga respuestas de la imaginación humana que permiten la contradicción y la exclusión¹⁰ (Delgado, 2003:113). De esta manera, se puede acceder a un nivel simbólico que el paisaje cultural no proporciona de inmediato a través de los sentidos: una imagen más completa de los procesos sociales del hecho religioso (Racine y Walther, 2006: 484). Duncan (1990) por ejemplo, concluyó que los elementos arquitectónicos de los templos adquieren una connotación textual, una literatura sagrada que narra episodios.

El espacio sagrado, desde esta perspectiva incluye nociones abstractas, que se reflejan en la creencia de la existencia de discontinuidades en el mundo material, lugares extraordinarios donde lo sagrado se encuentra ligado a la realidad física¹¹ (Stump, 2008: 301). Siguiendo esta línea de pensamiento hermenéutico simbólico, Rosendahl (2002) define al espacio sagrado como un campo de fuerzas y valores que permiten al hombre religioso elevarse encima de sí mismo; éste es construido mediante el rito y mantenido a través de formas simbólicas expresadas en elementos materiales distintos a los del espacio profano, las cuales dotan de significados a las prácticas religiosas de los grupos que lo usan y a través de ellos es posible identificar cómo la lógica de lo sagrado organiza el espacio y cómo se transforma a lo largo del tiempo (Rosendahl y Lobato, 2002:114).

¹⁰ Tuan considera que es así como los símbolos funcionan de tal manera que una parte tiene el poder de representar el todo: también sirven para dotar de estructura al mundo (Tuan, 2007:40).

¹¹ Paul Claval menciona que, en ocasiones, aquellos lugares visitados o habitados por genios, espíritus invisibles, donde actúan fuerzas cósmicas o tiene presencia lo divino, pueden ser considerados más verdaderos para los seres humanos que aquellos con rasgos del mundo visible (Claval, 1999:249).

En el contexto espacial de lo sagrado, Paul Ricoeur sostiene que los simbolismos¹² más antiguos para estructurarlo son los que determinan lo puro y lo impuro -después le siguen otros como lo contaminado, el pecado- se caracterizan por un esquema que implica exterioridad y peligro de desviación de camino de los devotos hacia la presencia de lo sagrado (Ricoeur,1965:10). Por ejemplo, el espacio profano, es considerado aquel de uso común; sin restricciones e impuro, en cambio el espacio sagrado puede ser puro, peligroso o prohibido; en este último existen fuerzas superiores al individuo de las que puede servirse, pero también temer, una manifestación de elementos antagónicos de atracción-repulsión, bien-mal, respeto-aversión; en el espacio profano viven los demonios, en el espacio sagrado los dioses (Caillois,1984:33).

Para Eliade, la delimitación del espacio sagrado requiere de una diferenciación del espacio profano que es «homogéneo», «neutro» y «relativo»; esta «rotura» cargada de significado, en la cual lo profano envuelve a lo sagrado a su vez que éste se vuelve heterogéneo y adquiere una realidad nueva y efectiva que puede ser fundada. Sólo así el lugar de la hierofanía revela un punto fijo, el «centro» que orienta y ordena, dotado de diferencias cualitativas (Eliade, 1967:16-18). Señala también que, a pesar de contar con fronteras físicas e imaginarias, el espacio sagrado no constituye un espacio cerrado, se caracteriza por su apertura, un tránsito «libre» que permite la manifestación de la hierofanía, que, aunque está presente con mayor fuerza en el espacio sagrado, no es exclusiva de acontecer sólo en el mismo. Se puede resumir que la religión otorga sentido al espacio, expresa la voluntad de los individuos que participan en cierto número de direcciones establecidas que implican la creación de fronteras y de prohibiciones, entre lo puro y lo impuro, ya sea en las relaciones sociales o en las interacciones con lo divino (Racine y

¹² Ricoeur sostiene que un símbolo siempre apunta hacia algo; y vale precisamente por eso que apunta; esconde también una doble intencionalidad a diferencia de los signos técnicos que no dicen más que lo que quieren decir, sino que se sirven del sentido literal para participar de un sentido latente.

Walther 2006:492). Lo anterior es especialmente útil para comprender cómo una vez fundado un espacio sagrado, es posible establecer relaciones de horizontalidad y verticalidad que Tuan considera son antítesis entre trascendencia e immanencia; el espíritu se asocia con el cielo y se identifica al cuerpo con el plano terrenal (Tuan, 2007:48). Geógrafos como Stoddard (1987) buscaron organizar el espacio sagrado en su forma simbólica más básica: por ejemplo, los puntos son capaces de expresar santuarios o una situación centro-periferia entre lo sagrado y lo profano; las líneas, los caminos o el significado de los recorridos al interior de los templos y, por último, las áreas, que permiten identificar el uso exclusivamente religioso del espacio pues no responden a intereses seculares) (Stoddard,1987:96-99). Se descubrió que la distribución del espacio sagrado revela pistas importantes sobre los significados religiosos y el simbolismo, lo que ayuda a determinar por qué ciertos lugares se consideran especiales (Park, 2003: 258).

Esta línea de pensamiento en los geógrafos continuó con Tanaka (1981) quien analizó cómo en los sitios sagrados, el patrón de movimiento y el orden secuencial de un sitio a otro son inherentemente simbólicos, Lane (1988) abordó el problema de la simbólica del espacio sagrado en axiomas tales como si este es “elegido o no elegido” (Kong, 2001:218). Como señalan Racine y Walther los grupos humanos otorgan a su espacio sagrado «un conjunto de significados y de atribuciones ligadas a un conjunto de prácticas, representaciones sociales y simbólicas, particularizando el espacio, que los particulariza a su vez» (Racine y Walther, 2006:490). Esta perspectiva comenzó a notarse en Ley (1980) y otros geógrafos humanistas más enfocados en el mundo de la vida sociocultural: los valores y la conciencia incrustados en contextos sociales son los que dan forma a los significados y moldean la creatividad humana hasta crear una expresión tangible en formas simbólicas y estructurales (Park, 2004:22). Esto llevó a Cooper (1992) a estudiar la hermenéutica del espacio sagrado con énfasis en la reciprocidad de significados entre el lugar, el paisaje y la experiencia: sugiere explorar el hecho religioso por medio de una matriz

multidimensional de acciones e interacciones mediante las cuales la realidad del espacio sagrado es creada, remodelada y expresada (Park, 2004:25).

De esta manera, el sujeto ya no es visto desde la Geografía humanística como una parte pasiva de un mecanismo, sino como un ser activo capaz de crear significaciones, intenciones, y valores, un enfoque antropocéntrico, en que el espacio se vuelve relativo, es vivido mediante la experiencia inmediata y genera un sentido del lugar, los lazos afectivos con los paisajes, la cotidianidad del espacio-tiempo, son medidas que son posibles de conocer a través de acciones, memorias, fantasías, percepciones, sentimientos, percepción de los sentidos o imágenes, que construyen un mundo interior en los individuos, comunicados a través del lenguaje y el arte (Unwin, 1995:211). Para Castree (2003) el lugar es un punto específico de la superficie terrestre, en general restringido y acotado en cuanto a relaciones, y ámbito de la vida cotidiana, permeado por la identidad de un individuo o una comunidad, quienes participan en la creación y transformación de dichos lugares (Ramírez Velázquez y López Levi, 2015: 161). Peet (1998) argumenta que es prioritario caracterizar y comprender la experiencia ordinaria de los seres humanos como seres viviendo en el mundo, objetivo que se puede lograr mediante la hermenéutica (Delgado, 2003:105).

Se puede observar que para los geógrafos hasta entrado el siglo XXI, el estudio del espacio sagrado va acompañado de una mayor tendencia al trabajo de campo, también buscan explicar de manera puntual y especificar los elementos de lo sagrado a una escala menor. Por ejemplo, los altares domésticos en América, dedicados a Dios, Cristo, la Virgen María y los santos patronos son estudiados por Ross (1992), los santuarios de patio y carreteras por Jordan y Rowntree (1990) (Park, 2004:201). Claval (1999) hizo notar que es difícil para el geógrafo cultural ignorar en el paisaje de las zonas cristianas: las iglesias, calvarios, cruces, campanarios y conventos. En opinión de Park no debe olvidarse que estos elementos visibles en un área cumplen funciones en el culto; porque los símbolos son capaces de formar tejidos culturales con identidades en común (Park, 2004:199).

Stump (2008) se esforzó por organizar la hermenéutica simbólica de un espacio sagrado por categoría¹³ de acuerdo con su fuente de importancia religiosa y pueden ser: 1) de tipo cosmológico; una ubicación crucial, ya sea real o imaginada dentro del cosmos que ordena los mundos terrestre, celestial o subterráneo 2) tipo teocéntrico; lugar donde habita lo divino o sobrehumano 3) tipo hierofánico; donde existe una discontinuidad generada a causa de una revelación o milagro 4) histórico; asociación con los eventos iniciadores 5) tipo hierenérgico (conducción de las manifestaciones de influencias sobrehumanas, su concentración excesiva en un objeto o sitio específico) 6) tipo autoritario; un centro de autoridad expresado por los principales líderes religiosos y 7) tipo ritual; cuyo objetivo es establecer una atmósfera de santidad (Stump, 2008:302), lo cual permitió comprender de forma más específica la micro escala de un espacio sagrado. Tuan (2009) señaló que es de vital importancia considerar las características de la iconografía en el espacio sagrado ya que a través de la expresión simbólica es capaz de transmitir significados y generalmente se sirve de imágenes cargadas de deseos y sentimientos tales como la representación de escenas de los textos sagrados en pinturas o vitrales (Tuan, 2009:116). Lenguaje y símbolo articulan y constituyen el sentido de la existencia humana y se manifiestan como cultura en hechos, objetos, acontecimientos o relaciones (Solares, 2001:15).

En un lugar caracterizado por una cultura y prácticas religiosas en común, donde los sujetos se diferencian o familiarizan entre grupos, la asociación del significado religioso con el espacio geográfico se muestra de forma evidente mediante el fenómeno exclusivo del ritual, que de acuerdo con Chidester y Linenthal (1995) permite formalizar y repetir los actos simbólicos, y tiene su expresión de reproducción de la orientación cósmica en las direcciones del cuerpo viviente (Kong, 2004: 371). Misma opinión comparte Smith: «el lugar

¹³ También es posible encontrar lugares más sacros que otros dentro de un mismo espacio sagrado y algunos pueden tener elementos simbólicos, lo que permite celebrar distintos cultos de diferentes religiones dentro de un mismo espacio sagrado (Rosendahl y Lobato, 2002:115).

se crea a través del ritual, la sacralización produce lugares significativos, espacios sagrados» (Smith en Knott, 2005: 175). En los lugares de culto ordinarios que los creyentes utilizan en su vida cotidiana, los objetos suelen tener al menos un grado implícito de santidad y representan las formas más inmediatas de espacio sagrado con el que los creyentes interactúan (Stump, 2008: 323).

A modo de síntesis, una propuesta de hermenéutica desde la Geografía de las religiones pretende mejorar la comprensión de un espacio sagrado mediante un riguroso estudio de los textos que lo componen. Los símbolos son el medio por el cual se expresa el pensamiento religioso al igual que los ritos; a través de éstos el ser humano considera que es posible trascender la existencia concreta individual. Las investigaciones de las últimas décadas en Geografía de las religiones, caracterizadas por el trabajo de campo, el diálogo interdisciplinar y el estudio de microescalas han generado valiosos aportes para comprender el dinamismo de los espacios sagrados.

Capítulo 2. Contexto histórico y fundación del espacio sagrado

2.1 La Orden de Ermitaños de San Agustín en el siglo XVI

Se considera a San Agustín el último de los grandes pensadores de la Antigüedad y primero de la Edad Media; el modelo de organización espacial de la sociedad en Occidente se vio influenciada por *La ciudad de Dios* agustiniana (Ponsati Murlà, 2015: 8).

Nació el 13 de noviembre del año 354 en la ciudad de Tagaste (hoy Souk Ahras, Argelia); en aquel entonces, una región proconsular del Imperio Romano. Primogénito de Patricio y Mónica, culminó sus estudios de artes liberales en Cartago, donde es influenciado por las obras de filósofos como Cicerón y Quintiliano, momento también en que vive en concubinato y procrea un hijo. Tuvo un acercamiento con el maniqueísmo durante casi una década, aunque termina distanciándose. En el año 383 Agustín se trasladó a Roma para abrir una escuela de retórica, pero fracasa y un año después, viaja a Milán acompañado de su madre y entra en contacto con los neoplatónicos cristianos y con el obispo Ambrosio.

En 386 tiene lugar su conversión interior en la finca de Casiciaco donde escribe sus primeras obras *Contra los Académicos* y *De la vida feliz*. Dos años después, regresa a su ciudad natal con su hijo Adeodato y su amigo Alipio: «*Juntos estábamos, y juntos, pensando vivir en santa concordia, buscábamos el lugar más a propósito para servirte, y juntos regresábamos al África*». (*Confesiones*, lib. IX. Cap. VIII). Mas antes de embarcar, muere su madre Mónica en la ciudad portuaria de Ostia Tiberina (ver mapa 1). Cuando retorna a Tagaste, adquiere un huerto y funda un monasterio; en este periodo se cree que escribió la Regla que lleva su nombre, por tal motivo algunos académicos consideran el origen del monacato agustino en este punto de la historia. La Regla de San Agustín acentúa la

importancia tanto de la vida en comunidad, la distribución de bienes, a semejanza de la primitiva comunidad de Jerusalén: «*Todos los que habían creído estaban juntos, y tenían en común todas las cosas*» (Hch 2, 44).



Mapa 1. Principales lugares que recorrió y habitó San Agustín (siglo IV y V)

(Fuente: Antuñano, 2012:18)

En 391 es ordenado sacerdote en Hipona, donde funda otro monasterio y seis años después sucede a Valerio como obispo en dicha sede. Posteriormente, San Agustín se enfrenta a los paganos y a los herejes (maniqueos, donatistas, pelagianos y arrianos). Mientras lleva a cabo su actividad administrativa y pastoral, publica dos obras para ordenar el monacato masculino y femenino en Hipona: *El trabajo de los monjes* (400) donde exhorta a los devotos a compaginar la actividad espiritual con el trabajo físico y no olvidarse de la edificación del prójimo; y la *Epístola 211 a las monjas: Regla* (423) (Antuñano, 2012:19).

Los frailes agustinos que arribaron a Nueva España después de la Conquista tienen su origen en la bula papal *Incumbit nobis* emitida en Europa en el año 1243 por Inocencio IV. Este decreto fue un acuerdo a petición las numerosas comunidades eremíticas de la Toscana para se unieran en una sola orden religiosa con la Regla y forma de vida de San

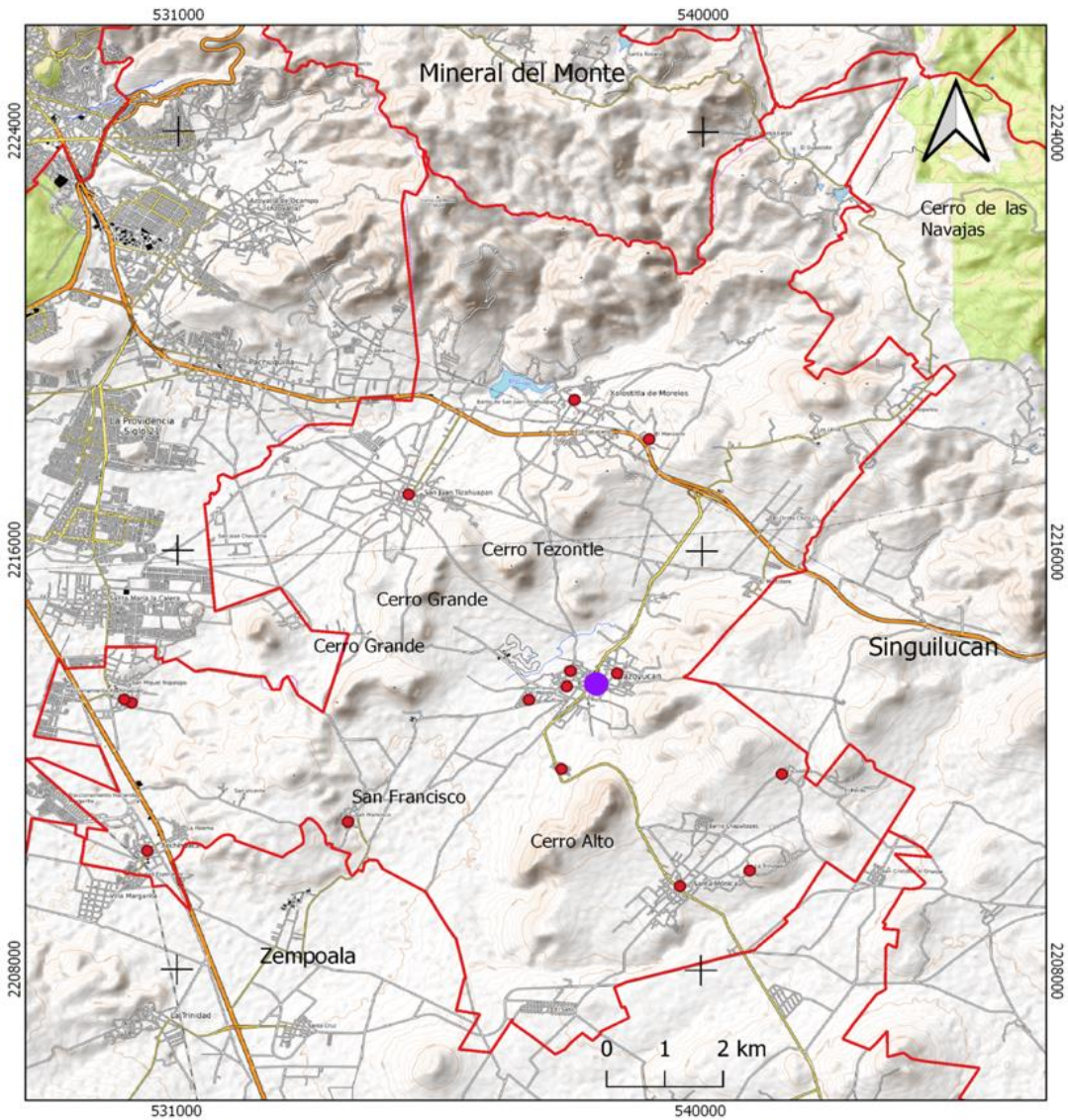
Agustín, cuya obra filosófica y teológica había persistido dentro del cristianismo a través de los siglos, así como la influencia de su monacato, que había logrado extenderse desde el momento de su muerte en el año 430 desde el norte de África hasta los actuales territorios de España, Francia e Italia; de estos primeros monasterios agustinos no se ha podido conocer cuál era su arquitectura (Braunfels, 1975: 32). La *Ordo Eremitarum Sancti Augustini* fue aprobada en 1244 como orden mendicante y tuvo lugar la celebración del primer Capítulo General. Desde su fundación, los agustinos ejercieron una actividad misionera dentro de las ciudades. Subsecuentemente, tras varias crisis de corrupción y ligereza dentro de la Orden, a partir de mediados del siglo XIV se llevaron a cabo reformas por grupos que buscaron volver a los orígenes, siendo el movimiento observante que surgió en las ciudades de Andalucía, León y Valladolid el más destacado: caracterizado por una estricta vigilancia de la Regla y la organización de la vida comunitaria (Raeber, 1993:17).

Someter el cuerpo a una Regla es el símbolo de la medida del ser y de la construcción del yo espiritual; San Agustín llegó a decir que todo ha sido hecho según una regla, que da a cada ser peso, forma y medida (Chevalier y Gheerbrant, 1986:877). Los frailes agustinos vestían sólo un hábito negro hecho de sayal y jerga debajo del cual llevaban un cilicio áspero de cerdas para la autodisciplina: algunos andaban la mayor parte de su vida descalzos (Márquez, 2009:167). Sobre su apariencia en la Regla advierte que “el deseo excesivo del vestido limpio puede causar manchas interiores en el alma” (Agustín, 1995:582). En el siguiente apartado se explicará cómo fue fundado el espacio sagrado de la zona de estudio y se mostrará de qué manera influyeron las características específicas del entorno geográfico en su fundación por los habitantes precolombinos, finalmente se expondrá cómo la orden de San Agustín gestionó la sacralidad del lugar una vez que se estableció en la comunidad.

2.2. Fundación del espacio sagrado en Epazoyucan Hidalgo

El municipio de Epazoyucan, donde se encuentra el ex convento de San Andrés Apóstol, se localiza en el sur del estado de Hidalgo: colinda al norte con los municipios de Mineral de la Reforma, Mineral del Monte, Omitlán de Juárez y Singuilucan; al este los municipios de Singuilucan y Zempoala; al sur con el municipio de Zempoala; al oeste con los municipios de Zempoala y Mineral de la Reforma (ver mapa 2).


Los hallazgos arqueológicos muestran que la región hidalguense del actual Epazoyucan estuvo habitada por grupos teotihuacanos entre el año 200 a. C y 900 d. C, posteriormente fueron grupos toltecas, siendo en el siglo XII en que arriban grupos chichimecas liderados por Xólotl y Nopaltzin (Ballesteros, 1998:11). Los orígenes del pueblo de Epazoyucan se narran en el documento novohispano de la *Carta de Relación de Zempoala y partido* que data de 1580 (elaborado por decreto de la Corona y que era una especie de monografía de los pueblos del Virreinato); en ella, se cuenta la historia de los primeros fundadores; Tloti, que lo nombró *Tomazquitla* “lugar de muchos madroños”, mas sus hijos *Tzihuactcolol* “mujer tecolote”, y Colhua “hombre de hombros anchos” lo cambiaron por Epazoyuca, topónimo de origen náhuatl *epazoyo* (epazote) -también nombre tomado de un cerro cercano- y *ca* (lugar de) esto debido al arribo de grupos mexicas, al igual que grupos otomíes (Barlow, 1949: 35). Para Bonnnemaison (1986) la toponimia carga una dimensión sagrada que estructura el espacio a través de los mitos de fundación asociados con precisiones del paisaje que encadenan a los hombres con los lugares que habitan (Claval, 1999:178).



Simbología

- Exconvento San Andrés
- Capilla o templo
- Límite municipal

Mapa base OpenTopoMap



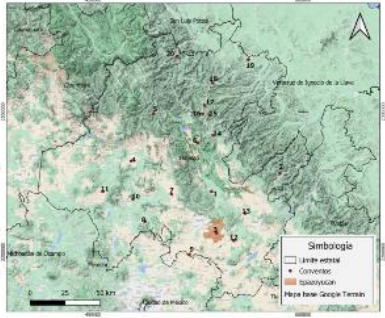
Sistema Coordenadas (UTM) Zona 14 N

Elaboró: Misael Ramírez Moreno

Fecha: 23/11/20

Fuente: Cartas Topográficas INEGI

Serie 1:50,000 (2017), DENU (2020) y trabajo de campo



Mapa 2. Localización del exconvento agustino de San Andrés en Epazoyucan, Hidalgo

En la carta de *Relación de Zempoala y partido*, también se menciona específicamente que el poblado de Pazoyuca —donde está establecido el actual templo y ex convento agustino de San Andrés Apóstol— se ubica en la falda de cerro que los habitantes antes de la conquista llamaban *Tláloc* (Barlow, 1949:37) nombre de la deidad de los cerros y la lluvia; se sabe por fray Bernardino de Sahagún acerca de los naturales que: «los montes eminentes, o aquellos donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses» (Sahagún, 1825:35), el religioso franciscano también señaló que Tláloc era considerado el dios que habita en el Paraíso terrenal¹⁴, daba a los hombres lo necesario para la vida corporal por lo cual también se le asociaba con la fertilidad. Y es que para van der Leeuw (1933) el establecimiento de un lugar sagrado supone ya una conquista material sobre el espacio, en que este es apropiado y poseído por los nuevos habitantes (Gregory *et. al*, 2009: 661).

Los naturales de Epazoyucan vieron en las propiedades topográficas la loma llamada *Tlaloc* una configuración cratofánica (signos de la hierofanía en montañas, peñascos, grutas) (Wunenburger, 2006:51). Por lo que puede decirse que el espacio sagrado de la zona de estudio tuvo su origen como un santuario natural; un sitio que el hombre destacó de la gran extensión del mundo por su situación misteriosa de albergar poder, una porción de la naturaleza a la cual, en un principio, no necesitó agregar nada (van der Leeuw, 1964:378); pero donde decidió asentarse. En opinión de Eliade, instalarse en un territorio —desde el

¹⁴ En la cosmogonía mesoamericana se le denominaba *Tlalocan* y se ubicaba debajo de la superficie; conectaba los recursos hídricos dentro de las cuevas y cerros con el mar (Broda *et. al*, 2001: 35). En el Museo Comunitario de Tomazquitla (INAH) ubicado actualmente en la entrada del exconvento, se exhiben objetos de barro encontrados en la localidad: entre ellos dos cajetes semiesféricos y un jarrito Tláloc, usados para el culto del dios, por lo que puede confirmarse su importancia religiosa en Epazoyucan durante la época prehispánica.

punto de vista religioso— es consagrarlo, una decisión que compromete la existencia de la comunidad por entero (Eliade, 1967:24).

Los asentamientos humanos de Mesoamérica precolombina presentaban rasgos urbanísticos eminentemente teocráticos: el espacio público era usado tanto para el intercambio comunitario como para la representación religiosa (García y Canto, 2017) (ver figura 1). Los templos mexicas estaban contruidos sobre pirámides cuadrangulares¹⁵ con escalones de acuerdo con los cuatro puntos cardinales (Ricard, 2014:71) (ver figura 2). Los agustinos narran las grandes dimensiones que podían tener los lugares de culto de los naturales, por ejemplo, el teocalli¹⁶ piramidal dedicado al dios Mola en la Sierra Alta de Hidalgo contaba con 25 gradas y alrededor suyo había un gran número de casas en las que habitaban los sacerdotes encargados de llevar a cabo las ceremonias¹⁷ (Márquez, 2009:17) (ver figura 3).



¹⁵ Tenían esta forma porque representaban La tierra o Tlaltícpac, el lugar de habitación del ser humano que fue concebida bajo la forma de un cuadrado o de una flor de cuatro pétalos (las cuatro esquinas del universo) unidos en el centro que comunicaba al cielo con la tierra y también con el inframundo (Limón, 2012:98).

¹⁶ Del náhuatl significa 'templo o casa de Dios' (Montemayor, 2008:232).

¹⁷ McAndrew opina que estos lugares exclusivos para que habitaran sacerdotes junto a los templos es el equivalente prehispánico de los monasterios de los frailes (McAndrew, 1965: 239).

Figura 1. Relación Geográfica de Epazoyuca que data de 1580 y muestra cómo se conservó la traza urbana cuadrangular del poblado precolombino (Fuente: University of Texas at Austin).

Figura 2. Teocalli de la Ciudad de México por Fray Diego de Valadés incluido en *Rethorica Cristiana* (1579) (Valadés, 2013).

En el caso de Epazoyucan, no existe información que especifique la deidad principal a la cual se le rendía culto en el teocalli (ver figura 4); en la carta de relación se menciona que originalmente los habitantes de origen chichimeco que habitaban Epazoyucan adoraban al sol y antes de comer algo que habían cazado, alzaban sus manos al cielo en señal de dar gracias; después fueron los acolhuas quienes importaron culto a deidades como Huitzilopochtli, Quetzalcóatl y Omaca Tezcatlipoca¹⁸ a quienes se les hacían sacrificios cada veinte días (Barlow, 1949:36); este último debió tener una importancia mayor, ya que según Fray Bartolomé de Las Casas, a esta deidad se le atribuía la fundación de Texcoco y se le tenía por principal en adoración, además Tepeapulco, una ciudad pequeña y cercana a la zona de estudio contaba con dos templos consagrados al "Señor del espejo humeante" (Olivier, 2004:305).



¹⁸Se refiere a uno de los aspectos de Tezcatlipoca que era Omacatl; a su papel de dios de los convites, pues en la sociedad mexicana el banquete era el medio por excelencia para ganar prestigio y ascender en la escala social, pero también para perderlo (Graulich, 2002:317). Por ejemplo, según lo mencionado por los informantes de Sahagún se creía que, si faltaban elementos como flores, tabaco o si alguna persona encontraba un cabello en su alimento, Tezcatlipoca se enojaba y la fiesta perdía todo su mérito y se perdía el favor del dios, ya que estos convites se hacían en su honor.

Figura 3. Pintura del Siglo XVIII que muestra al fraile agustino fray Antonio de Roa durante la evangelización de Molango en la Sierra Alta (Fuente: Mediateca, INAH).

Figura 4. Sección original de las gradas del teocalli ubicada en el acceso a la portería del convento (Fuente: trabajo de campo)

El único rito del que se tiene registro de este periodo es la reverencia que hacían al fuego que llamaban *Tlaxico Onoc*¹⁹; consistía en tocar la tierra, practicar ayunos, y sahumar setenta varas de mimbre (Barlow, 1949:36).

Para considerar que se ha fundado el espacio sagrado cristiano en un pueblo de indios durante el siglo XVI como Epazoyucan, se deben tener en cuenta algunos aspectos. El espacio litúrgico católico se mueve entre dos polos: la concreción física del edificio construido y la abstracción mística del culto a través del involucramiento comunitario en la celebración del rito²⁰ (López y Ramírez, 2017:178). logna-Prat explica que el Antiguo Testamento es claro al mencionar que Dios no puede habitar ninguna casa construida por el hombre; Cristo proclamó que su reino y el de su padre “no son de este mundo”; San Agustín señaló que “Dios existe sin lugar” o que es “carente de lugar” (logna-Prat, 2013:15). Más dice San Pablo, que sí fue mandato de Dios tener lugares determinados y seguros para su culto y adoración: por ejemplo, los altares para ofrecer sacrificios y oblaciones en la tradición judaica; el templo de Salomón fue construido de tal manera que pudiera expresar su Magnificencia (Lobera, 1846:9).

¹⁹ “El que esta echado en el ombligo” o “en el centro” (Ballesteros, 2005: 98); en el universo mexica el centro era habitado por el dios “Huehuetéolt” “Dios viejo” “Dios del fuego” (Zuckerhut, 2007:70), por lo que es posible que se refieran a esta deidad.

²⁰ El termino Iglesia en su doble significado surgió en el cristianismo como consecuencia de esta compleja relación: de acuerdo con logna-Prat, es alrededor del año 840 que se realiza un ritual unificado de consagración para el lugar de culto en el imperio carolingio que después se expande en toda la cristiandad latina; se trata del comentario *Quid significent duodecim candelae*, que asigna el termino técnico de *ecclesia* para denominar al edificio religioso mientras que *Ecclesia* es asignado a la comunidad; con los siglos se impuso el edificio en el paisaje social y ya en el siglo XI se identifica a la Iglesia como aquella estructura material que alberga al pueblo cristiano en dos grupos distintos que son clérigos y laicos (logna-Prat, 2013:18).

El espacio sagrado católico nació a partir la comunidad cristiana que fue formada inicialmente sin territorio “invitados a despreciar este mundo”, después estos grupos fueron adaptándose al uso de sitios como catacumbas para la celebración del rito²¹; siglos después al conformarse el cristianismo como la religión oficial de Roma, se pudo formar una burocracia institucional y espacialmente se llevó el culto a las grandes edificaciones, tomando como base la arquitectura secular u ocupando los templos de los paganos (López y Ramírez, 2017:178). Fundamental en la conformación de la Iglesia²² y su forma de pensar su relación con el mundo, fue el desarrollo del *Derecho Civil* en tiempos de Constantino el Grande donde se realiza el primer reconocimiento de la sacralidad de los lugares cristianos, poco más de un siglo después el *Código Teodosiano* (438) es quien llama a las iglesias “templos del Dios altísimo”, a los altares “sacrosantos”, y a la infracción de asilo como “sacrilegio” (logna-Prat, 2013:16).

En Epazoyucan, los primeros religiosos en ocupar la plaza fueron los frailes franciscanos²³ provenientes de Texcoco en el año de 1528, asignando al poblado la categoría de visita de Zempoala (Abundis, 1989:34). Para instalarse con éxito en un territorio de indios, esta orden creó desde sus inicios un modelo pragmático que imitarían las demás órdenes mendicantes el cual consistía en aprender el idioma de los naturales, adaptarse al terreno, tomar en cuenta los recursos disponibles del medio, valorar el uso local del espacio, conocer la historia y demografía del pueblo, para finalmente, levantar un nuevo templo en el mismo sitio sobre el teocalli de los naturales (Duverger, 2003:67).

²¹ Cabe aclarar que durante los primeros siglos del cristianismo no existe una consagración específica del lugar de los fieles agrupados para conmemorar el sacrificio de Cristo (logna-Prat, 2013: 17).

²² Eliade sostiene que la Iglesia Católica desde sus orígenes hasta el Medievo conjugó el cristianismo con el paganismo de las poblaciones rurales al mismo tiempo que las urbanas (Maldonado, 1975:322).

²³ Años antes fundaron una capilla al norte de Epazoyucan en la Sierra de las Navajas, sitio que destacaba por ser un yacimiento de explotación de obsidiana (Pastrana, 1998:197).

Esta última acción tenía dos efectos, uno político y otro religioso: desintegraba el modo de vida anterior de los indios y sustituía un culto por otro (Ricard, 2014:220). Duverger opina que aun con esta sustitución, para los habitantes la vocación sacra del lugar se conservaba (Duverger, 2003:51). Al principio, la construcción cristiana consistía en una choza de paja como residencia para los religiosos y una capilla pequeña o una capilla abierta para llevar a cabo la celebración de la liturgia; la construcción del enorme templo y el convento se iniciaba después (Rubial, 1989:110). En Epazoyucan todavía quedan vestigios de este proceso: tanto del teocalli de los naturales como de una primera capilla provisional en el lado el lado sureste del atrio (ver figura 5).

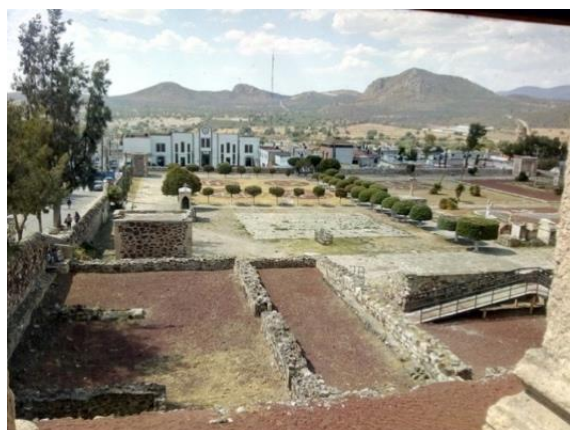


Figura 5. Cimientos de la primera capilla o casa de los religiosos antes de la construcción del templo y convento definitivos ubicada al sur del atrio (Fuente: trabajo de campo)

En cuanto a la entrada a la Iglesia en el sentido de comunidad espiritual, Ricard opina que desde el momento en que se administró el bautismo a los indios gobernados por sacerdotes se puede hablar de una fundación (Ricard, 2014:135), las parroquias de indios —como la establecida en Epazoyucan— se llamarán doctrinas y no curatos, ya que no estaban administradas por el clero secular, sino por los las órdenes mendicantes quienes a través de la bula *Exponi nobis* suscrita por el papa Adriano IV en 1522 recibieron autorización para la predicación y administración de los sacramentos (*Ibidem*:165).

El complejo agustino²⁴ comenzó a construirse en 1540 por Fray Pedro de Pareja en acuerdo con el cacique de Epazoyucan, pues este último deseaba que los habitantes tuvieran doctrina cristiana (Barlow, 1949:39). Según Perry, fue el provincial Fray Jorge de Ávila quien dedicó a san Andrés este nuevo templo y monasterio por ser tradicionalmente el apóstol de los remotos pueblos paganos (Perry, 1992:51). Como la primera etapa de evangelización en Epazoyucan ya había sido llevada a cabo por los franciscanos, a su llegada los religiosos agustinos concentraron sus esfuerzos en la cura de almas mediante la administración de los sacramentos, también al combate de los remanentes de idolatría; en conducir y vigilar el desarrollo cotidiano de la espiritualidad de los indios (Rubial, 1989:42).

Se describe en la crónica de Grijalva que se edificó: «casa e iglesia en siete meses y días [...] los que ahora lo ven se maravillan con mucha razón: porque parece imposible que en este tiempo se haya acabado solamente el patio y gradas, por ser hermosísimo y costoso» (De Grijalva, 1624:84), esta descripción corresponde a una primera fase constructiva que incluye solamente el atrio, la capilla abierta, y las capillas posas; la fecha que concluye con terminación del templo y el convento se remite a la celebración del capítulo provincial²⁵ de la orden en 1563.

²⁴ No se sabe con certeza el motivo de sucesión por parte de los franciscanos en la zona de estudio; Moreno opina que existieron intercambios entre las órdenes para quedar establecidos en áreas más definidas, haciendo sus provincias más funcionales, de acuerdo con este autor es posible que los agustinos terminarán por ceder Teotihuacán a cambio de Epazoyucan y Singuilucan (Moreno, 2004:14), aunque también debe considerarse la situación regional: los agustinos tuvieron que ceder Zempoala, una localidad cercana con mayor población a los franciscanos por falta de religiosos (Ballesteros, 2005:20).

²⁵ La provincia agustina en el centro novohispano tenía como nombre “Santísimo Nombre de Jesús” y los capítulos son las juntas que hacen periódicamente los religiosos para la resolución de asuntos concernientes a los territorios de la Orden y en ellas se elegía al provincial que regía a la comunidad por tres años (Ballesteros, 1998:23); en 1540 se celebró el Capítulo en la Ciudad de México siendo Fray Jorge de Ávila elegido, y en dicha reunión se decidió tomar como residencia para agustinos los pueblos de Pánuco, Zempoala y Epazoyucan.

Las razones para esta magnificencia en las construcciones agustinas²⁶ según Rubial, fueron las de afianzar a los nuevos conversos al cristianismo por medio de los sentidos; hacer que los indígenas sintieran un orgullo local al poseer un suntuoso convento y una gran iglesia (Rubial, 1989:155), debía ser el caso, ya que en poblados rurales como Epazoyucan la mano de obra²⁷ salía de los habitantes, así como el material de cantera de la localidad. Los frailes agustinos revivieron muchos elementos simbólicos del medioevo con la intención de fomentar un cristianismo primitivo, prístino y renovado (Ballesteros, 2000:38).



Figura 6. Vista del templo y convento desde el norte del atrio (Fuente: trabajo de campo)

La palabra “orientación” viene de que se construye de este a oeste, hacia el sol (van der Leeuw, 1964:384). El templo cristiano se funda en sus cimientos siguiendo esta misma dirección²⁸ (ver figura 6) ya que el culto que se celebra dentro es de esencia luminosa y

²⁶ Se le criticó a los agustinos a lo largo del siglo XVI edificar suntuosos y costosos monasterios; pero dentro de sus edificios los frailes llevaban una vida pobre enfocada en el desprendimiento del deseo (Ricard, 2014:186). La creación de un ámbito estético en el cenobio perseguía una finalidad trascendente cuyo profundo significado queda oculto si se aplica una visión materialista; ya que según San Agustín se puede acceder a la sabiduría a través de la belleza; expresión del orden y armonía del universo (Ballesteros, 2000:152).

²⁷ Guadalupe opina que lo más ambicioso de los programas arquitectónicos conventuales agustinos fue la riqueza de los testimonios pictóricos de la pintura mural, una gran variedad de modelos en bóvedas, frisos, lambrines, en conjunción con las habilidades de los artesanos tlacuils y del *cuatequiltl*, las cuadrillas de trabajadores indios (Guadalupe, 1985: 25).

²⁸ Anteriormente, en los cuatro rumbos del universo mexicana el Este era llamado (tlacopa), y señalaba que donde sale el sol corresponde a la energía masculina, en específico al guerrero, a la clase noble,

solar; la obra arquitectónica debe conducir al alma hacia Cristo (Hani, 2000: 119). Por medio del rito de orientación, el hombre es capaz de provocar la aparición objetiva de lo sagrado, creando un centro que es un nudo de energías y potencias vitales de la Creación (Schwarz, 2008: 122). En el momento en que el hombre religioso se sirve de establecer un punto fijo, un “centro del mundo”, ha repetido la Creación del mundo (Eliade, 1967: 17).

Históricamente los monasterios han sido edificaciones hábiles para administrar territorios, por su carácter defensivo como fortalezas, buscaban estar situados en lugares aventajados por la naturaleza²⁹; en la cima de montañas, cerca de cauces de ríos, bosques o islas (Braunfels, 1975:213). El convento de Epazoyucan se encuentra orientado al sur del templo, una práctica común en otros construidos durante el siglo XVI. Como convento novohispano, no tiene la misma clausura que los monasterios europeos, aunque sí emplea varios de los elementos arquitectónicos que tienen como objetivo organizar una comunidad de religiosos sometidos a un fuerte trabajo físico e intelectual (Ballesteros, 2000:115), esto se debe a que el edificio debía funcionar en concordancia con de los ideales y Regla de la Orden, como se observa en la misiva enviada a Felipe II por el agustino Fray Juan de Escobar en 1579: «Hemos fundado muchos monasterios a nuestra forma y modo, traza y orden³⁰ de vivir» (Ricard, 2014: 225).

Adoptar el sistema del cuadrángulo central con una estancia a cada lado, traía varios beneficios espaciales según Gallegos: se aprovechaba al máximo el rendimiento del área, pues permitía agrupar los espacios de las dependencias que mantenían su privacidad y

al color rojo y correspondía en el calendario a acalt “caña” (Zuckerhut, 2007:73), la autora se basa en el Códice Fejérváry-Mayer que es parte del grupo de Códices Borgia.

²⁹ La sola presencia física del convento pretendía sacralizar los alrededores e influir en las actividades humanas, delimitando o transformando el espacio profano y en general la forma de relacionarse con el medio ambiente, menciona Tuan, “La naturaleza salvaje a menudo era percibida como una guarida de demonios, pero la vecindad de un monasterio le confería parte de la armonía de la naturaleza, y los animales que vivían en ella” (Tuan, 2007: 201).

³⁰ Según Hani, hasta Descartes el hombre occidental percibe al mundo como un organismo armonioso y jerarquizado; una arquitectura espiritual deducida de la metafísica que se remonta a Platón y que después adaptaron al cristianismo los Padres de la Iglesia como San Agustín (Hani, 2000: 17).

simultáneamente estaban en contacto con las demás; que estuvieran dispuestas en torno a un patio les daba el beneficio de iluminación y ventilación (Gallegos, 2004:25). No obstante, como menciona Meli: «la construcción conventual tenía una función predominantemente simbólica, más allá de servir de alojamiento para los frailes y sus visitantes [...] no estaba pensado para ser una unidad productiva» (Meli, 2011:40). Los conventos rurales³¹ en pueblos de indios como Epazoyucan tenían el objetivo de consolidar la evangelización; diseñados para ser funcionales en la administración de los sacramentos, a diferencia de los conventos urbanos dedicados a atender españoles y a preparar a los novicios.

De acuerdo con la clasificación territorial de tipos de construcciones conventuales agustinas de Ricard, el convento de Epazoyucan se encuentra dentro de la categoría *de ocupación*; asignación otorgada a un convento que formaba parte de una red bastante estrecha con otros edificios agrupados en torno a un centro — en este caso el convento de la Ciudad de México— patrón que fue característico en misiones agustinas en Hidalgo y Michoacán (Ricard, 2014:157) La influencia religiosa regional del convento de Epazoyucan cubría principalmente la cabecera y los actuales pueblos de Santa María Tecajete y Santa Mónica (Ballesteros, 2005:20).

Hasta aquí se ha expuesto a grandes rasgos cómo fue fundando el espacio sagrado del exconvento de Epazoyucan, en el próximo capítulo se ahondará en sus características particulares con énfasis en las hermenéuticas del Cielo y la Tierra además de los ritos asociados a las mismas.

³¹ Según Rubial, la vida comunitaria en las casas urbanas no variaba mucho de aquella que se seguía en los conventos rurales, aunque el mayor número de religiosos permitía llevar a la práctica, con mayor rigor, las obligaciones que la Regla les imponía con respecto a la oración en el coro y a los otros actos de la vida en común (Rubial, 1989: 160).

Capítulo 3. Las relaciones entre el Cielo y la Tierra

El exconvento agustino de San Andrés Epazoyucan expresa en su conjunto la dualidad característica en un espacio sagrado que es la de las relaciones que existen entre los seres humanos y lo Divino, cada uno con su rol y lugar en el universo. A través de estos lugares, el hombre religioso logra comunicarse y establecer relaciones sirviéndose de umbrales hacia “lo otro”, y si algo caracteriza a las edificaciones conventuales del siglo XVI es su detallada delimitación entre lo sagrado y lo profano en cada habitación. Además, los agustinos basaron mucho de su organización espacial a partir de jerarquías; desde guiarse por un prior y regirse por la obediencia a las autoridades eclesiásticas, hasta considerar que la cabeza es la más noble parte del cuerpo humano por ser la más cercana a Dios. El simbolismo celeste expresado en estrellas, arquivoltas, torres, campanas, escaleras, revela las relaciones entre los seres humanos y los fenómenos atmosféricos, o los demonios que habitan el aire, pero también el anhelo de trascendencia del ser. La Tierra, es donde se desarrolla la vida cotidiana, por lo tanto, es la que mayor área abarca en el exconvento; muy ligada a la corporeidad, desde seguir una Regla hasta hacer representaciones teatrales, estos lugares están imbuidos de historia de los santos y de la vida terrenal de Cristo. En este capítulo se muestran, pues, los espacios del exconvento que corresponden a la hermenéutica del umbral, con los elementos que implican la separación-comunicación de lo sagrado y lo profano, así como los espacios que corresponden a la hermenéutica de la Tierra y del Cielo.

3.1. Umbral

Los umbrales son lugares que simbolizan los límites del espacio sagrado; generalmente se caracterizan por ser estrechos (puertas), impenetrables (muros), y sugieren un sentido de

“adentro” y “afuera”. La muralla del exconvento es la primera en separar a los fieles de la naturaleza profana; la portería regula la entrada al interior del exconvento, el anterrefectorio simboliza el paso de la vida eremítica para vivir en una comunidad. La portada exterior del templo es “la puerta de salvación” el ingreso al Gran Tiempo Mítico, la portada interior que une el templo con el claustro es la entrada custodiada al Paraíso. Todos los lugares antes mencionados tienen en común una lógica de orientación de poniente a oriente: representan simbólicamente el paso de las tinieblas a la luz, del alejamiento al encuentro con Dios, con excepción de la antesacristía cuya entrada se dirige hacia el norte (la dirección asociada en el cristianismo con la predicación del Evangelio).

a) Muralla

Las murallas de mampostería con merlones que rodean al convento de Epazoyucan miden 95 metros por lado (ver figura 7 y 8). Ricard comenta que los muros podían servir de fortaleza militar y refugio para los españoles como una forma de previsión en caso de que la población indígena se sublevara (Ricard, 2014:265), aunque esto era más común en zonas fronterizas y no en regiones pacificadas como Epazoyucan. Para acceder hacia el atrio se usan dos puertas enrejadas: la primera se encuentra ubicada al sur al nivel de la calle y la principal se ubica al oeste, conecta con la calle por una escalera de doble rampa curva de anchos escalones única en su tipo; McAndrew opina que este tipo de construcción distintiva en Epazoyucan agregaba mucha monumentalidad a todo el conjunto conventual (McAndrew, 1965:227).



Figura 7. Vista de la muralla desde el norte del atrio (Fuente: trabajo de campo)

Figura 8. Canaleta de descarga de agua en el muro oeste (Fuente: trabajo de campo)

En un sentido simbólico, las murallas pueden considerarse como frontera entre lo sagrado y lo profano, como observa Tuan: «Los muros masivos y portales demarcan el espacio sagrado, las fortificaciones defienden a las personas no sólo de enemigos humanos, también contra los demonios y las almas de los muertos» (Tuan,2007:173). Eliade menciona que en la Europa medieval «los muros de las ciudades se consagraban ritualmente como una defensa contra el Demonio, la Enfermedad y la Muerte» (Eliade, 1967:32). Los muros parecen sugerir el olvido de lo exterior; pues a causa de ellos, las construcciones profanas no se pueden observar, en palabras de Anaya: «al construir una muralla en torno a un lugar determinado, éste se sacraliza, porque establece una diferencia con el campo, que resulta caótico y profano» (Anaya,1996:31).

b) Portería

Llamado también portal de peregrinos, pórtico de racionamiento, las porterías de los conventos agustinos del siglo XVI constan de un vestíbulo empotrado o un porche saliente techado; su decoración, si la había, era más sencilla que la del templo: unas cuantas molduras en las ventanas, una cornisa saliente o tal vez un parapeto plano y algunas

pinturas murales relacionadas con el desarrollo de la orden (McAndrew, 1965:164). De estas características es la portería de Epazoyucan, ubicada al poniente del convento a la cual se accede subiendo desde el atrio por la escalinata. De la misma se han reconstruido los dos primeros arcos de la entrada apoyados en pilastras y contrapilastras, seguidos por otros tres arcos con la misma moldura de arquivolta que las del claustro (ver figura 9 y 10) un área de 11.5 metros de ancho hasta la puerta de acceso al convento (Ballesteros, 1998:55)



Figura 9. Fachada exterior de la portería; a la izquierda puede apreciar un confesionario (Fuente: trabajo de campo)

Figura 10. Vista desde el interior de la entrada del convento hacia el exterior (Fuente: trabajo de campo)

Las porterías fueron espacios dinámicos que fueron utilizados para efectuar intercambios comerciales o negocios con los frailes, como almacenes de granos, como dispensarios para pobres y enfermos, como escuelas de enseñanza para gente influyente como gobernadores o nobles indios, como capillas abiertas, incluso a veces como mesones (Fernández, 2003: 70). En este sitio eran recibidas las limosnas, ya sea en dinero o en especie para el sustento de los frailes o para la construcción u ornamentación de las iglesias (Rubial, 1989:211).

Se narra en la crónica de Grijalva que este espacio estaba lleno de actividad la mayor parte del tiempo: «no se vaciaban las porterías en todo el día de gente que se confesaba» (de

Grijalva, 1624:78); los frailes agustinos no penetraban en el mundo profano más allá de la portería más que en parejas (McAndrew, 1965:165) y tampoco debían de ausentarse más de dos días del convento.

González explica que la portería de los monasterios son un espacio de tránsito entre lo sagrado y lo profano: «acentúan la sensación de encontrarse en un espacio de tránsito entre lo de fuera y lo de dentro» (González, 2018:300-301), idea semejante a lo que planteó Durkheim acerca de que el monacato tiende a organizar y establecer una división social en el espacio: por fuera, el medio natural donde el resto de los hombres desarrollan su vida secular y por dentro un medio artificial, cerrado al primero, que tiene como objetivo extirpar del hombre todo aquello que le pueda aún quedar de apego al mundo profano (Durkheim, 1982:35). Para López y Ramírez, entre el convento destinado al clero regular y el atrio para los seculares se encontraban los ámbitos espaciales más opuestos: en el primero la vivencia espacial se hacía privada en tanto que en el segundo se socializaba; la clausura se mantenía alejada de la esfera pública y el atrio la abrazaba (López y Ramírez, 2017:178).

c) Anterrefectorio

Es una antesala que se encuentra en el ala sureste, entre la *Sala de profundis* y el refectorio. En Epazoyucan esta sala contaba con una pila de agua con el escudo agustino esculpido (Ballesteros, 1998:74); en ella los frailes debían lavar sus manos y esperar hasta que el prior les indicase en qué orden debían pasar al refectorio (Lusardi, 1987:253). Es preciso mencionar que en la parte superior de este pasaje se encuentran pinturas (ver figura 11) de enorme importancia: en el centro —posición en la que es común encontrar las figuras de mayor jerarquía sagrada— se encuentra plasmada la Inmaculada Concepción a quien según Lobera, el apóstol San Andrés dedicó un discurso en Acaya nombrándola «la nueva tierra virgen, rosa mística, rosa pintada de Jericó, ciudad llena de palmas porque como esta planta, se levantó contra el peso del pecado de Eva» (Lobera, 1846:466).

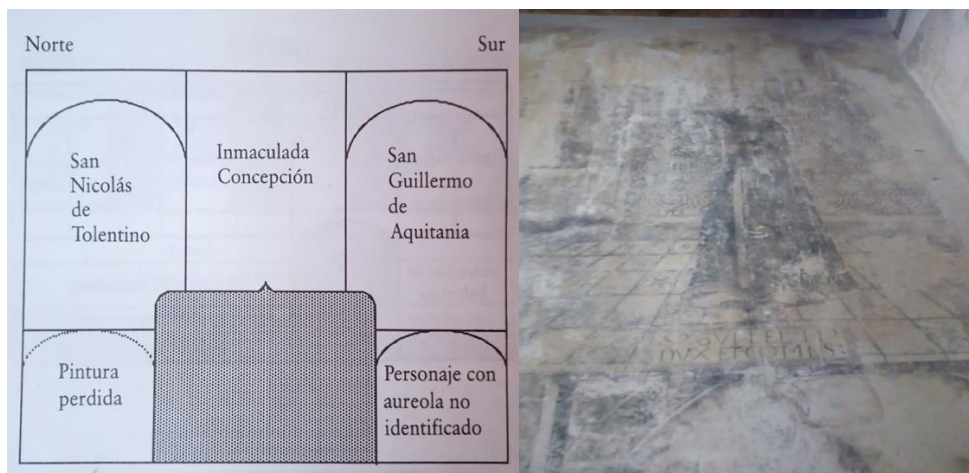


Figura 11. Muro oriente del anterrefectorio y entrada al refectorio (Ballesteros, 1998:75).

Figura 12. San Guillermo de Aquitania (Fuente: trabajo de campo)

En los extremos se encuentran dos santos: en la parte izquierda San Nicolás de Tolentino, el primer santo de la orden de San Agustín, asceta y protector de las almas del purgatorio,³² en la parte derecha se observa a San Guillermo de Aquitania³³ (ver figura 12), quien hizo vida eremítica con los religiosos que seguían la Regla de San Agustín, por lo cual representa el ayuno, la penitencia y la dedicación al prójimo. En esta composición puede leerse en latín la frase “C[IVITAS DEI”, que significa la Ciudad de Dios³⁴ (Lorenzo, 2012:188), por lo cual entrar al refectorio significaba ingresar a este ideal de comunidad que propugnaba San Agustín, una vida de servicio y renuncia al amor propio, tal como

³² Se cuenta en la hagiografía que, estando enfermo, una noche se le apareció María y le ordenó que pidiera un trozo de pan y lo mojara con agua ya que por medio de su intercesión se recuperaría, cuando esto ocurrió, el santo imitó esta práctica bendiciendo y repartiendo panes que sanaban a los enfermos.

³³ La pintura mural dentro de los conventos es distinta a la dirigida al público pues posee una gran cantidad de hagiología ordinaria y de imágenes para la contemplación y meditación de los frailes, incluyendo santos locales o figuras sólo conocidas por los religiosos (Kubler, 1984:470), este es un ejemplo.

³⁴ Cabe aclarar las diferencias entre esta con la Ciudad Terrena: la primera propugna el amor a Dios, la segunda el amor del individuo a sí mismo; una busca formar una comunidad mística formada por los fieles, la segunda se basa en la sed de conquista y búsqueda de poder, en ambas contraponen por un lado la prefiguración de la ciudad celestial de Jerusalén y del otro una que busca la persecución de la riqueza material, por último, una busca integrar entre sus ciudadanos a todas las razas y lenguas y la otra busca continuar con la adoración de falsos ídolos y dioses (Ponsati-Murlà, 2015: 117).

señala la Regla en su primer precepto “amemos a Dios y después al prójimo” (Agustín, 1995:584).

d) Portada interior

Es la puerta que comunica el claustro con el convento; es de estilo plateresco: arco rebajado y enmarcado por un alfiz; en las enjutas están esculpidos escudos de la orden agustina, en especial uno que muestra un vaso sobre el que está una cruz (Ballesteros, 1998:51). Esta entrada está junto al coro elevado, lo que más caracteriza a las iglesias conventuales de las órdenes mendicantes del siglo XVI (McAndrew, 1965:133). La pintura que decora la arquivolta consiste en una serie de aves estilizadas: cinco pares de palomas unidas por el cuello mediante una banda, de cuyas colas surgen hojas. En los capiteles y las basas están tallados rosetones; en las jambas se esculpió una cinta en especial que asciende alrededor de un tronco (ver figura 13). Los rasgos anteriores muestran lo común que fue la interpolación de los reinos animal y vegetal en el arte novohispano (Lorenzo, 2012:162). No encontramos ángeles decorando la fachada como sí es el caso del lado del acceso desde el claustro³⁵ o aquella que conduce a las escaleras hacia el claustro superior o los tallados en el coro. Los frailes tenían claro el carácter sagrado entre la nave y el convento, en especial por el mural “La calle de la amargura” que se encuentra en la esquina junto a este acceso (ver figura 14) y que muestra a Jesús cagando la cruz en dirección opuesta al templo adentrándose al deambulatorio del claustro representando su paso por la vida terrenal.

³⁵ Ballesteros explica que los querubines que decoran los pórticos en las entradas del templo representan a aquel que, de acuerdo con lo escrito en Génesis, Dios mandó a guardar el camino que lleva al árbol de la vida una vez que el hombre fue expulsado del Paraíso y a los que el profeta Ezequiel observó en una visión «sobre las puertas del templo había querubines y palmeras» (Ballesteros, 2000:67)



Figura 13. Portada interior vista desde el templo (Lorenzo, 2012: 161)

Figura 14. Esquina del claustro en el centro “La calle de la amargura” y en la derecha la portada vista desde el deambulatorio donde es posible observar las hojas de una palmera y querubines en la cenefa superior (Fuente: trabajo de campo)

e) Antesacristía

Una frontera o límite es una característica del espacio sagrado; antes de cruzar a él las personas están obligadas a realizar los ritos oportunos, que pueden ser rigurosos o laxos según un grado de pureza (Tuan, 2009:21). La antesacristía tenía como función remarcar esta diferencia entre lo profano y lo sagrado —ya que se encuentra entre la sacristía y el templo— una vez vestido el fraile, atravesaba por este espacio y al llegar a la puerta de la nave debía meditar una oración en latín ubicada en una cenefa bajo las vigas de madera cuyo texto corresponde al Salmo 5, 8 que dice: «llego hasta tu Casa, y me postro ante tu Santo Templo» (Lorenzo, 2012:165).

Si uno entra desde el templo encuentra la entrada a la sacristía; el arco polilobulado muestra una pintura mural con San Agustín y San Nicolás orando a una cruz (nuevamente el Calvario) encima de un mundo (ver figura 15 y 16) que alude a la misión evangelizadora en todos los rincones de la Tierra y a lo que dice el Evangelio: «Salí de mi Padre y he venido

al mundo; otra vez dejo el mundo y voy al Padre [...] En el mundo tendrán aflicción, tengan confianza, yo he vencido al mundo» (Jn 16:28,33). Como en la portada interior, esta sala nos señala una clara división entre lo terrenal y lo celestial. Cabe destacar que estos cuartos adicionales que usaron los agustinos, tal como señala Kubler, eran más para el servicio del templo que para el convento (Kubler, 1984:400).



Figura 15. Pintura encima de la puerta que conduce a la sacristía (Lorenzo, 2012:164)

Figura 16. Fachada exterior de la antesacristía vista desde el interior del templo (Fuente: trabajo de campo)

f) Portada

La portada del templo de Epazoyucan es sencilla³⁶: está hecha de cantera rosa con vano de medio punto moldurado, el grabado en piedra corresponde a la arquitectura plateresca; es renacentista, con dos columnas al lado de la puerta, anillos y decoraciones vegetales en los capiteles y también posee pilastras, casetones y ornamentos clásicos (Ballesteros, 2000:78) (ver figura 17). En la parte superior de la puerta se observa que el friso es completamente liso y ancho, en el segundo cuerpo está una ventana rectangular con un frontón triangular en la parte superior que representa a la Santísima Trinidad (Ballesteros, 1998:43). Era común que los frailes agustinos usaran temática cristocéntrica en las

³⁶ Kubler atribuye esta austeridad en la ornamentación exterior de la fachada de los edificios construidos durante la década de 1550 al predominio que comenzó a tener entonces el uso de la pintura sobre la escultura por parte de los religiosos agustinos (Kubler, 1984: 436), destinando mayores recursos económicos a esta última tal como sucedió con los retablos de Epazoyucan.

portadas de los templos, tales como esculturas del Niño Jesús, dado que la puerta simboliza a Cristo tal como señala el Evangelio: «Yo soy la puerta; el que por mí entrare, será salvo» (Jn 10,9). El mismo san Agustín en su libro *La unidad de la iglesia* (402) enfatiza que sólo la Iglesia católica es cuerpo de Cristo y ninguno llegará a la salvación si no está dentro; pues fuera de ella a nadie vivifica el Espíritu Santo (Lobera, 1846:12). Fue tal la influencia de la idea del obispo de Hipona, que según logna-Prat, pasó a formar parte de los escritos de valor jurídico durante el siglo XI, estableciendo que la “casa” (*aula*) llamada Iglesia fue instituida por Cristo, los apóstoles y los santos padres, y que la Iglesia (el edificio) como contiene a dicha fundación, eso la convierte en el único lugar digno del verdadero sacrificio, de esta manera quedó establecido el acto sacramental y el lugar de su realización (logna-Prat, 2013:21). Es este sentido el que quisieron dar los agustinos en la portada del templo de Epazoyucan: nadie que no estuviera converso podría salvarse.

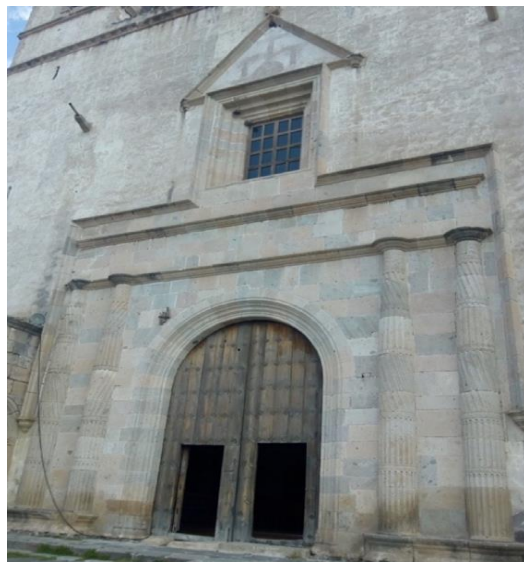


Figura 17. Portada del templo que sintetiza la idea del mundo terrenal (cuatro pilares) y la Trinidad (Fuente: trabajo de campo)

Los frailes agustinos ordenaban que se vigilara la puerta del templo durante la celebración de la misa: «que se pongan dos porteros que sean fieles a la puerta mientras se dice, porque no entre algún infiel» (de Grijalva, 1624:30), se observa que es la portada la que

representa espacialmente el significado etimológico de la palabra *templum* en latín y *temenos* en griego: “cortar”, “separar” (Hani, 2000:69). De modo que la puerta hacia el interior de la iglesia es el umbral que indica la distancia entre dos espacios y modos de ser: profano y religioso (Eliade, 1967:19).

3.2. Tierra

Los espacios correspondientes a la hermenéutica de la tierra son lugares conformados por áreas que expresan la estacionalidad humana. Los ritos y prácticas que se llevan a cabo consideran importante la expresión corporal (danzas, procesiones, teatralidad). El atrio es un área capaz de reunir y cohesionar a los fieles con el fin de acercarlos a lo Divino. El claustro bajo es una tierra a la cual se accede después de renunciar a lo mundano, es de aspecto más privado, el espacio donde se disciplina y se alimenta la carne (cocina). La nave así como los pasillos dentro del convento no están vacíos de contenido: en sus muros se cuenta la Pasión de Cristo, su vida terrenal. La sala del refectorio representa la Ciudad de Dios de San Agustín, la tierra ideal regida por el amor y no por la ambición. Finalmente, la capilla abierta y el presbiterio simbolizan la Montaña Sagrada donde se realiza el sacrificio de la Eucaristía, es también donde se concentra la mayor sacralidad.

a) Atrio

Es el espacio descubierto existente delante de los templos, suele ser cuadrangular y se encuentra por encima del nivel de la calle, se caracteriza por ser el sitio más accesible a lo sagrado para cualquier público y por su carácter procesional; un lugar de mediación entre el mundo civil y religioso³⁷ (Sartor, 1992:105).

³⁷ Desde la antigüedad, civilizaciones como los egipcios usaron patios con fines ceremoniales, por ejemplo, en el Templo de Amón en Karnak, para que la gente participara en los rituales en los cuales la estatua del dios se sacaba en procesión, el uso de terrazas de distintos niveles y rampas fue común. En la civilización griega se contaba con el ágora; un espacio público donde se instalaba el mercado y contaba con pequeñas capillas dedicadas a divinidades fundadoras o protectoras de la

Las primeras basílicas cristianas del siglo IV tomaron como referencia el *atrium*, un inmenso patio que se encontraba entre el templo del palacio romano y la basílica real para llevar a cabo juicios públicos (Velarde, 2004:62). La basílica romana tenía tres partes: atrio, *aula* (nave) y *Sancta Santorum* (tabernáculo) (Lobera, 1846:12); a lo largo de la Edad Media el atrio sirvió para recibir peregrinos que buscaban estar cerca de las reliquias de los santos³⁸, tal es el caso de la Basílica de San Pedro o la Catedral de Canterbury.

En América, el atrio tuvo su origen en el jacal: un área con un cobertizo con techo de paja para la protección del sol y de la lluvia durante el adoctrinamiento (Ricard, 2014:194). Desde una visión sincrética, el atrio es una versión cristianizada de un espacio ritual prehispánico (Duverger, 2003:108). El tamaño del atrio en una localidad dependía de la ambición de los frailes, los materiales disponibles y la cantidad de mano de obra disponible (McAndrew, 1965:222), se construía en lo que era la plaza pública o cerca de los sitios de culto de los naturales. En Epazoyucan el atrio abarca dos áreas; la primera y principal se encuentra delimitada por las gradas de acceso al templo y convento, abarca aproximadamente 65 metros de ancho y 85 de largo, y una segunda que se localiza al norte del templo, abarca cerca de 40 metros de ancho y 50 m de largo (ver figura 18). Construir el terraplén para los cimientos del atrio, del templo y convento era una tarea costosa de nivelación y relleno³⁹, pero los indios estaban familiarizados con la edificación de grandes plataformas sobre las que elevaban sus recintos piramidales (Kubler, 1984:181-182).

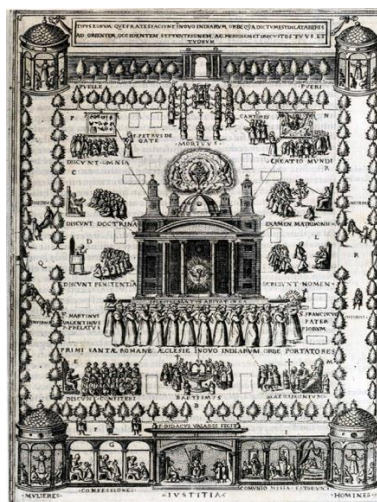
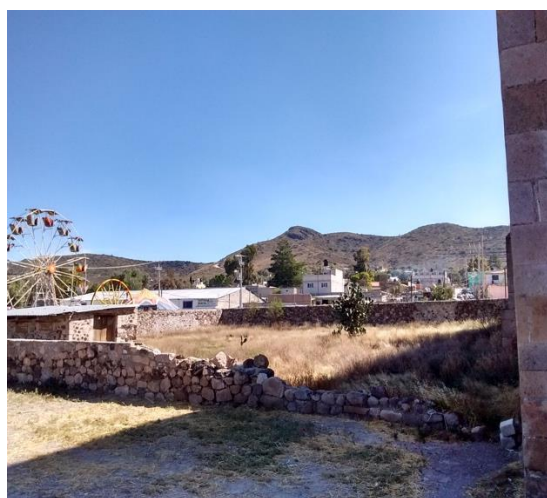
ciudad, dicho espacio se encontraba en un nivel más bajo que la acrópolis. El segundo templo de los hebreos bajo el gobierno de Herodes el Grande incluyó un atrio exclusivamente para los gentiles, pues dentro del templo había áreas destinadas únicamente a los fieles y a los sacerdotes (Fernández, 2003:78).

³⁸ Según Iogna-Prat, los restos del santo no solamente santifican el lugar de culto, lo sacralizan; el cuerpo del santo y el espacio que ocupa son "sagrados" porque las reliquias pueden ser usadas en el ritual de consagración de un edificio eclesiástico y de su entorno (Iogna-Prat, 2013: 17).

³⁹ En el complejo religioso de Epazoyucan debieron destinarse muchos recursos para igualar el terreno inclinado de la loma sobre el cual fue construido; esto fue posible como señala Kubler ya que, el actual estado de Hidalgo era uno de los territorios con la mayor cantidad y calidad de material disponible para construcción de conventos (por ejemplo, de cantera rosa).

Una vez cumplida la conversión, el atrio pasó a cumplir la función de regular la vida social y religiosa de los conversos: la práctica espiritual y el esfuerzo físico fueron separados de acuerdo con su tiempo sagrado o profano correspondiente. A los adultos se les enseñaban oficios⁴⁰ como carpintería, orfebrería y herrería, esto debió suponer un gran cambio para los indios, ya que al igual que la agricultura, todo trabajo de manufactura estaba regido por ritos e invocaciones religiosas (*Ibidem*:158), antes de la llegada de los españoles, según el gremio se tenía una deidad en específico, en Epazoyucan, por ejemplo, se encontraron figuras de barro de Xochiquetzal, la diosa de las artesanías textiles⁴¹.

En el espacio atrial se instalaba un tianguis los días sábado al cual acudía gente de toda la comarca y de hasta cincuenta kilómetros a la redonda (Barlow, 1949:39). En estos patios también había escuelas donde se les enseñaba a los niños cómo debían ayudar en las misas, a leer, a escribir, a cantar y a tocar instrumentos musicales, eran ordenados de acuerdo a su edad y sexo: «Los domingos y fiestas de guardar se junta todo el pueblo [...] donde hay árboles, que hagan sombra; y puestos allí por sus hileras los indios a un lado y las indias a otro» (de Grijalva, 1624:122) (ver figura 19).



⁴⁰ Cuenta la crónica de Grijalva: «Hoy son famosos los carpinteros de embutado y taracea, y los bordadores de todos los pueblos que están a nuestra administración [...] hemos tenido gran comodidad para bordar los ornamentos de nuestros conventos, los indios también tienen grande interés y honesta ocupación» (de Grijalva, 1624: 120).

⁴¹ Museo Comunitario de Tomazquitla, INAH.

Figura 18. Vista del atrio al norte del templo (Fuente: trabajo de campo)

Figura 19. “El atrio ideal” para acomodar la práctica de la predicación y la oración según la *Rethorica Chistiana* (1579) (Valadés, 2013: 701)

Para enseñar catecismo, los agustinos llamaban a reunión con el sonido de las campanas; las clases solían darse después de misa y duraban una hora, se ordenaba que todos debían recibir instrucción religiosa, hasta los ancianos que fungieron como custodios. Los textos que utilizaron los frailes agustinos en Epazoyucan, así como en otras regiones de Hidalgo fueron: *Doctrina fácil para enseñar a los indios* (1560) y *Doctrina Cristiana* de Fray Agustín de Coruña (Márquez, 2009:173). A muchos niños se les enseñó en los conventos el castellano y latín para después servir de intérpretes y maestros a los frailes (Raeber, 1993:26). Aunque en un principio se privilegió la enseñanza religiosa breve como los Mandamientos y los Pecados para reglamentar la conducta personal y establecer las nuevas reglas de convivencia social. Las uniones matrimoniales también se llevaron a cabo en el atrio (Valadés, 2013: 710).

En días festivos, las procesiones que atravesaban los alrededores del convento tenían su clímax en el atrio donde se desarrollaban danzas, cantos, himnos popularizados por los agustinos como: *romances* devocionales, *Pasiones* y *Calvarios*, se llevaban a cabo autos sacramentales: obras teatrales que representaban los Evangelios y pasajes bíblicos (McAndrew, 1965:217). En Epazoyucan, las procesiones al interior del atrio desde la entrada principal seguían la dirección este, norte, oeste, sur, coincidiendo con el anterior orden náhuatl de circulación de los puntos cardinales (Duverger, 2003:109). Las Cofradías de la Sangre de Cristo y las salidas celebradas durante la Cuaresma destacaban por su silencio y riqueza visual; el paso de las imágenes devocionales iba acompañado de mucha gente que llevaba estandartes y velas encendidas, también se embellecían los edificios con ornamentos de flores (de Grijalva, 1624:123).

El atrio de Epazoyucan con sus elementos arquitectónicos distribuidos sobre su demarcación (cruz atrial, capillas posas), constituye un ejemplo claro de espacio ordenado propuesto por Dory (1995) mediante el cual la religión crea dispositivos de control y gestión del territorio circundante e interior a través de signos que estructuran el espacio de lo sagrado simbólico, donde se unen lo religioso y lo político en nuevas espacialidades (Racine y Walther, 2006:495). Los frailes y los caciques indios aseguraron el control de los habitantes, quienes se vieron orillados a integrarse al nuevo concepto de comunidad con el riesgo de ser excluidos impidiendo la entrada a las actividades sociales y religiosas a los que no estuvieran bautizados, y dentro del atrio también implementaron prohibiciones como dormir, jugar a las cartas, beber alcohol o matar animales (McAndrew, 1965: 208). La disposición los indios a cumplir estas reglas según Raeber pudo deberse a ventajas políticas: para evitar ser apresados o reprimidos por las autoridades (Raeber, 1993: 27).

b) Claustro

La palabra claustro proviene del latín “*claustrum*” que significa 'cerradura', 'lugar cerrado'⁴²; es la galería que cerca el patio principal de un convento. El origen de los claustros para Kubler se encuentra en las construcciones domésticas seculares como el *atrium* romano del cual tomó la disposición geométrica para facilitar la comunicación de las habitaciones en todo el convento (Gallegos, 2009: 15). El claustro amurallado (ver figura 20) fue el primero en usarse por los agustinos en Nueva España y heredó de los monasterios europeos el carácter de espacio cerrado; de vigilancia entre la comunidad y un carácter defensivo⁴³.

⁴² Real Academia Española (2020).

⁴³ Como describe Revuelta: «aquel retiro no significaba la pasividad. Había que estar siempre vigilante [...] era rebaño amenazado por lobos [...] la vida religiosa de los conventos se concebía más como una fortaleza defensiva de un mundo hostil» (Revuelta, 1976: 52).

En cambio, el claustro de Epazoyucan (ver figura 21) es de arco cuasirredondo y moldura de columnas de caveto fileteado de tipo abierto y no de contramuros, con el fin de economizar en el uso de materiales (Kubler, 1984: 427), cada deambulatorio mide alrededor de veinte metros de largo en cada lado y tres metros de ancho; en las paredes interiores en las esquinas alberga los nichos que tienen pinturas en fresco; en las cenefas de los pasillos del claustro se pintaron frisos grutescos y —es decir, que se asemejan a una caverna— en las cenefa de los muros es recurrente el uso de personajes, decorados vegetales o florales y animales (Ballesteros, 1998: 89). Las paredes interiores de los deambulatorios —así como los muros norte y sur del refectorio— fueron decoradas con pinturas de columnas abalaustradas con base bulbosa cubierta de hojas (flor del granado o *balaustrum*) perteneciente al arte plateresco español (Plazaola, 1999:102).



Figura 20. El claustro cerrado de bóveda del exconvento agustino de Ocuituco (1534) (INAH).

Figura 21. Vista sur del claustro de Epazoyucan; al centro la puerta de salida del refectorio (Fuente: trabajo de campo)

Los frailes aprovechaban los recorridos a través de deambulatorios del claustro para llevar a cabo oraciones o cavilaciones enriquecidas por las pinturas en los ángulos del claustro; los pasillos también se convertían en un área procesional donde tenían lugar las ceremonias religiosas que conmemoraban el deceso de algún hermano de la orden (Gallegos, 2006:21). El claustro bajo era accesible ocasionalmente para proporcionar a los

indios recorridos didácticos y así ampliar su conocimiento sobre el cristianismo, en especial a los grupos adscritos a la iglesia que tenían más fidelidad hacia los frailes, tales como catequistas, músicos, mayordomos y sacristanes (Rubial, 1989: 155). En dirección noroeste se puede observar una puerta que permite una circulación del claustro hacia el templo a manera de los pasos de ronda medievales que eran pasadizos con comunicaciones ocultas cuya función era la de vigilancia dentro del edificio (Kubler, 1984:263).

Se puede afirmar que los cuatro espacios entre las arcadas del claustro bajo tienen un significado terrenal. Según San Agustín, toda acción en esta vida se relaciona con la cifra cuatro (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 769), tal como se aprecia en su obra *la Dimensión del Alma*: «de qué está compuesto el hombre, te diré que de alma y cuerpo; y si insistes: y el cuerpo, ¿de qué?, te contestaré: de los cuatro elementos; mas si me interrogas acerca del alma, como siempre me parece una sustancia especial y propia⁴⁴» (San Agustín, 1947: 418). Del mismo modo, Cirlot explica que la disposición geométrica cuadrada de los conventos equivale al transcurso de las estaciones del año y tiene una analogía directa con la vida humana (Cirlot, 1997:85), esta interpretación concuerda con la visión lineal del tiempo del ser humano sobre el mundo que de acuerdo con el obispo de Hipona comienza con la Creación, continúa con la Expulsión del Paraíso, prosigue con la llegada de Jesús y concluye con el Juicio Final (Ponsati-Murlà, 2015:113), encontramos esta idea nuevamente reflejada en la nave del templo que se encuentra separada en cuatro secciones, así mismo en los cuatro pilares de la portada de la iglesia y en la base de la torre del campanario.

c) Cocina

⁴⁴ Para el obispo de Hipona el alma es el principio vital del hombre; anima su cuerpo, le da unidad y mantiene en equilibrio las facultades humanas; es el alma quien por su sentido interior recibe y comprende las sensaciones exteriores, teniendo como facultades la memoria, el entendimiento y la voluntad, formando respectivamente en este orden: ser, entender y amar (Antuñano, 2012: LXI en Agustín, 2012), una explicación que busca establecer en el sujeto vestigios de Dios y su Trinidad, y que se encuentra expresado en la arquitectura del convento de Epazoyucan:

Es el cuarto donde se preparaban los alimentos⁴⁵ que después pasaban a través de un torno hacia el refectorio; también se usaba para almacenar la despensa. La cocina de Epazoyucan se encuentra en el ala sureste, próxima a la entrada trasera del convento la cual conecta con la calle, usada seguramente para proveer al convento de insumos o los productos que crecían en el huerto. Al igual que las otras órdenes mendicantes, los agustinos adoptaron la alimentación de los naturales, la cual era frugal como describe Márquez: “su comida era sencilla, se componía de una escudilla de cocina (maíz, pan, hierba, frutas, y agua pura) [...] traían consigo ceniza para echar en la cocina y en lo demás que comían para quitarle el sabor a los alimentos” (Márquez, 2009:167). A todos los frailes de la provincia a la que pertenecía Epazoyucan se les ordenó que todos los miércoles del año se comiese grosura (asado o extremidades animales) y el sábado comida cuaresmal (de Grijalva, 1624:28). El consumo de carne según la Regla estaba destinado sólo a aquellos que atravesaran por alguna enfermedad y necesitaran reponerse enseguida, y a excepcionales días de fiesta (Agustín, 1995:567). Cabe destacar que el hecho de que la cocina se conectara al comedor desde la pared oriente a través de un torno (ver figura 22) alude a que es Dios quien provee “el verdadero pan de vida”. Es probable que se adaptara este mensaje en América desde el contexto de los naturales, pues los frailes mendicantes consideraban a la tortilla “el pan de los indios” (Torquemada, 1977:126); esta idea se expresa en la pintura mural de *Ecce Homo* ubicada en la pared exterior del refectorio donde se observa a Jesús sosteniendo una planta de maíz —base de la alimentación de los habitantes de Epazoyucan en el siglo XVI— en vez de una caña cuando le pusieron la corona de espinas (Mt 27,27-30) (ver figura 23).

⁴⁵ El trabajo de cocinero era considerado uno de los oficios humildes al igual que cargo de portero del convento: generalmente eran los hermanos legos y unos cuantos indios los que lo realizaban (Rubial, 1989:202).

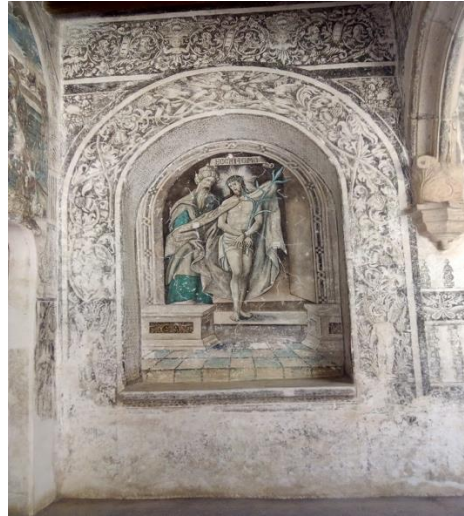


Figura 22. Vista del torno de la cocina (Fuente: trabajo de campo)

Figura 23. Pintura de *Ecce Homo* en el nicho de pared del refectorio al sur del claustro (Fuente: trabajo de campo)

d) Refectorio

En Epazoyucan el refectorio consta de una sala rectangular que mide alrededor de veinte metros de largo; esto se debe a que unas mesas largas se alineaban a lo largo de las paredes laterales. Antes de comer, los agustinos se remangaban sus hábitos sobre las rodillas, rezaban un Padrenuestro y un Ave María por las ánimas del purgatorio; durante la ingestión de alimentos no colocaban sus codos sobre la mesa y tenían las piernas juntas (Lusardi, 1987:255). Una vez acababan sus alimentos y daban gracias a Dios rezando salmos, salían por el norte de la sala a través de la puerta que conecta con el claustro.

Es probable que desde la pared sur —aprovechando la luz que entraba por las tres ventanas— se leyera desde un púlpito la lectura piadosa o edificante; práctica llevada a cabo desde los tiempos de San Agustín y la cual los frailes debían de escuchar atentamente sin generar ruido o discusiones. En este aspecto, es clara la Regla: «Y no sean sólo vuestras bocas las que reciban el alimento, sino que también vuestros oídos sientan hambre de la palabra de Dios» (San Agustín, 1995:568), pues dentro del refectorio no se buscaba

únicamente satisfacer las necesidades del cuerpo, los alimentos preparados de la cocina eran sacralizados mediante la lectura (González, 2018:290).

De las pinturas murales de los laterales del refectorio, fueron usadas para colocar figuras relacionadas a la vida de San Agustín tal como se encuentra repleto el lado norte que muestra a personajes como San Posidio, el primer biógrafo del obispo de Hipona y San Simpliciano obispo de Milán; considerado importante en su conversión al cristianismo (Ballesteros, 1998:76).

Las pinturas de los muros poniente y oriente tienen una importancia especial dada su relación profana-sagrada explicada a continuación. En la primera dirección mencionada, que corresponde al umbral que conecta con el anterefectorio en la parte superior se encuentra una composición que muestra algunos elementos: un fraile trabajando la tierra y encima de él una pata o garra de un demonio (*Ibidem*) dando aviso de los peligros que aguardan afuera mientras se trabaja en el mundo profano; se observa a una serpiente bajando por el tronco de un árbol que no es sino el del fruto prohibido, en contraposición al jardín claustral que tiene en su interior el árbol bueno del Paraíso, también se observa a una mujer entre llamas (ver figura 24 y 25) dando a entender probablemente que los frailes debían guardarse de la imagen propia y ajena, tal como lo estipula la Regla: “para evitar el deseo de mirar con malicia a una mujer, piense que Él todo lo ve” (Agustín, 1995:574).

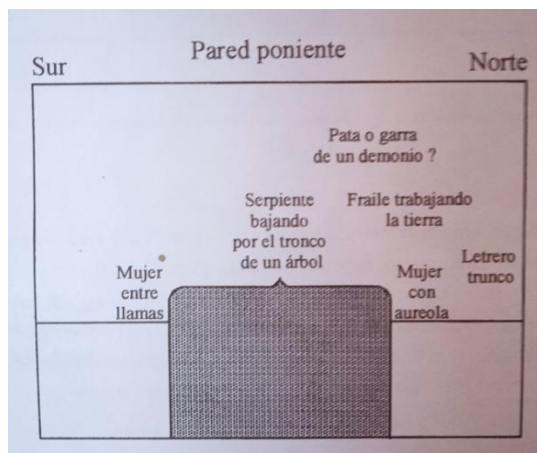


Figura 24. Vista de la pared poniente del refectorio (Fuente: trabajo de campo)

Figura 25. Distribución de pinturas murales (Ballesteros, 1998:76)

La pared oriente, por el contrario, muestra en el centro el Calvario y a los costados a San Agustín y una figura de pie, posiblemente San Nicolás de Tolentino, ya que esta pintura encuentra enorme similitud a las que decoran la capilla abierta y la antesacristía. Así que puede que se haya buscado sintetizar la historia de la Orden y su misión apostólica en América dado que se utilizó en este recinto una imagen de la Última Cena (ver figura 26 y 27).



Figura 26. Vista del muro oriente del refectorio (Fuente: trabajo de campo)

Figura 27. Distribución de las pinturas murales (Ballesteros, 1998:77)

La Regla de San Agustín indica que los frailes debían domar la carne con ayunos⁴⁶ cuando lo permitiera la salud y que tampoco se debía consumir alimento fuera de la hora de la refección a menos que se encontrasen enfermos. San Agustín consideraba respecto al ayuno, que lo perdido en carne se gana en espíritu; el alimento terreno es perecedero y el alimento celestial “el pan de Dios” es el que sostiene la vida de los ángeles (Agustín, 1995:490), concluye que, si bien los humanos no podemos prescindir de la carne como

⁴⁶ Los frailes agustinos podían ayunar hasta cuatro veces por semana y de forma extrema en periodos como Cuaresma (Márquez, 2009:167).

estos últimos, mediante la mortificación moderada de la misma es posible alcanzar la libertad y el gozo.

e) Sacristía

La sacristía es una habitación especial de resguardo de las sagradas vestiduras, ornamentos, vasos, vinos para la celebración del culto en el templo. A su vez, contiene muebles, pinturas al óleo, y archivos de funciones administrativas como el registro de decesos o nacimientos (Rubial, 1989:210). La sacristía del convento de Epazoyucan se encuentra al poniente del claustro bajo: la crónica de Grijalva describe la gran riqueza que tenían estas habitaciones de los conventos agustinos; la hostia que de aquí salía para ser consagrada, según los religiosos era para los indios «pan de vida, que contiene todas las vidas juntas. La vegetativa, llamémosla así, por el efecto de crecer, la sensitiva para amar lo que al parecer no entendían, y la racional para adorar al que tan de poco antes conocían» (de Grijalva, 1624:81).

Dentro de la sacristía el sacerdote al investirse con las sagradas vestiduras (el alba, el amito, la estola⁴⁷, el manipulo, la casulla) iniciaba su recorrido hacia el templo; este acto según los liturgistas representa la venida de Cristo a la Tierra, el Verbo encarnado, por eso la sacristía a nivel simbólico representa el útero de María quien trajo al mundo al Salvador (Lobera, 1846:17). Esto último coincide con la creencia de San Agustín acerca de que Cristo posee naturaleza humana y divina; una posición que sostuvo en vida contra los arrianos (Afirmaban que Cristo es hijo de Dios, pero no es Dios) y los pelagianos (sostenían que Cristo no es necesario para la salvación) (Ponsati-Murlà, 2015:59), por el mismo motivo, el arte sagrado en el cristianismo busca revelar la imagen de la Naturaleza divina imprimida a lo creado: convertir objetos sensibles en símbolos del Dios invisible y servir como extensión

⁴⁷ Las vestiduras sagradas usadas por los agustinos estaban bordadas en seda y oro (Rubial, 1989: 201).

de la Encarnación (Hani, 2000:12). Se puede concluir que la sacristía era un espacio de representación de carne de Cristo llevada a cabo por el sacerdote que durante la celebración de la misa “vuelve a resucitar” como se aprecia en el mensaje del muro norte (ver figura 28 y 29).



Figura 28. Vista del muro norte de la sacristía; al centro “La resurrección” y a la izquierda pila lavamanos con el escudo agustino esculpido usada limpiar los objetos ceremoniales (Fuente: trabajo de campo)

Figura. 29. Vista del muro sur de la sacristía: de izquierda a derecha “Lamentación por Cristo muerto, “El calvario” y “La ascensión” en la parte inferior “La última cena”⁴⁸ (Fuente: trabajo de campo)

Al poniente las pinturas murales narran el padecimiento y dolor necesarios para alcanzar la gloria (ver figura 30) en cambio el lado oriente expresa el lado luminoso: de izquierda a derecha la primera pintura “*Noli me tangere*” describe en donde Jesús se apareció a María Magdalena tras resucitar (Jn 20, 17), en el centro “El descenso de Cristo a los infiernos” donde se dice que desde su visita ninguno ha vuelto a

⁴⁸Esta composición es distinta a la del refectorio: los apóstoles poseen aureolas que representan la luz espiritual, la coronación de la parte del cuerpo más noble y cercana a lo divino (Chevalier y Gheerbrant, 1986:151).

entrar (ver figura 31) y una imagen de San Agustín que sostiene con su mano la maqueta de una iglesia; representado ya en su versión trascendental como Doctor para los fieles de cualquier época y lugar (Ballesteros, 1998:85)



Figura 30. Pintura mural al poniente de la sacristía, “Camino al calvario” “La Flagelación”, “La coronación de espinas y Cristo, rey de burlas” “El prendimiento” y “La oración del huerto” (Fuente: trabajo de campo)

Figura 31. Pintura “El descenso de Cristo a los infiernos” en el centro y San Agustín a la derecha (Fuente: trabajo de campo)

f) Nave

El templo de Epazoyucan es de una sola nave, estilo típicamente construido en Nueva España desde 1540, como dimensiones tiene 12.5 metros de ancho, longitud de 54 metros y la bóveda de cañón de alrededor con fachada de hasta 20 metros de alto (Ballesteros, 1998:50); la nave está dividida en cuatro tramos separados por arcos de capitel moldurado hasta el ábside. De acuerdo con Kubler, la bóveda de cañón (ver figura 32) fue usada en territorios con ambiente poco favorable (Kubler, 1984:277), tal es el caso de Epazoyucan descrito por los agustinos como un pueblo frío y airoso (de Grijalva, 1624:84).

La nave se puede clasificar dentro de la arquitectura del arte plateresco⁴⁹ que en los edificios españoles tuvo su expresión más intensa: contraste de sol y sombra, brillo y lujo a la par que severidad y sobriedad recia, capricho y solidez, gracia y solemnidad, más alma que razón (Velarde, 2004:151). El templo de nave tenía como intención unificar a la congregación, la cual podía tener una vista optima del ritual religioso desde cualquier punto del interior de la iglesia y centrar su atención hacia el altar y el púlpito (Kubler, 1984:252). Las cuatro ventanas al interior de la nave de Epazoyucan son pequeñas, arqueadas y están distribuidas al sur; inaccesibles en lo alto de las gruesas paredes, la luz que entra es tenue (ver figura 33) porqué durante el siglo XVI no era común para los fieles leer al interior del templo, pues bastaba escuchar y ver la misa (McAndrew, 1965:139). Las ventanas de las iglesias en dicho siglo también tenían una clara y definida función estética (Ricard, 1984: 303).



Figura 32. Vista de la bóveda de la nave (Fuente: trabajo de campo)

Figura 33. Muro sur de la nave (Lorenzo, 2012:155)

⁴⁹ Los frailes agustinos eligieron este tipo de arquitectura más que las otras ordenes debido a su pasado medieval en España; a la vez que coincidía con el aprendizaje humanístico que los frailes habían adquirido en las universidades de Alcalá o Salamanca (McAndrew, 1965:173).

Los muros están cubiertos de una decoración delgada de aplanado en relieve que simula sillares en los que se pueden encontrar distribuidos cuatro monogramas: el de la Virgen María, tres de Cristo; dos en latín y uno en griego conocido como crismón o cruz de Constantino⁵⁰ usado desde el cristianismo primitivo (Abundis, 1989:40), es un emblema de victoria de la fe y la vida sobre la muerte, símbolo solar que representa a Cristo como *sol invictus* (Chevalier y Gheerbrant, 1986:358) en el techo de nave se observa de nuevo la estrella de seis puntas⁵¹ de San Nicolás de Tolentino (ver figura 30) además de decoración pictórica de rosetones y líneas que marcan las aristas de los lunetos (Ballesteros, 1998: 50). Esta parte de la iglesia que abarca desde la entrada hasta donde empiezan las escalinatas que conducen al altar del presbiterio corresponde a la idea que expone Eliade de que el templo es la reproducción terrestre de un modelo trascendente (Eliade, 1967:38). Bendecir los muros⁵², campanas, manteles de los altares, fueron expresiones del ritual católico de carácter espacial que a partir del siglo IX se vuelve englobante e irradiante: el altar y luego la Iglesia misma se convierten en polos de los cuales dependen otros conjuntos de áreas concéntricas como cementerios con el fin de agrupar a los hombres dentro de su territorio (logna-Prat, 2013:23). Las paredes y columnas que mantienen el templo representan a los apóstoles, evangelistas y doctores; al ejército de mártires que con su sangre fecundaron y fortalecieron la Iglesia (Lobera, 1846: 45). San Agustín comentó que aportan mayor gloria a la casa de Dios las piedras vivas que las primeras edificadas

⁵⁰ Este símbolo se compone de una X y P —las dos primeras letras de Cristo— inscritas en un círculo, símbolo análogo a la rueda cósmica, es la imagen abstracta del Verbo divino bajo su doble aspecto de Verbo cósmico y Verbo encarnado (Hani, 2000: 80), lo encontramos también en la portada del templo y las capillas posas, así que puede interpretarse como la transfiguración de la vida terrenal de Jesús y María en un ámbito trascendental.

⁵¹ La hagiografía narra que, en sus últimos años, mientras el santo oraba en el monte observó en el cielo una estrella que descendía sobre su pueblo natal cada noche, después la veía durante el día y dentro del templo donde le seguía mientras oficiaba misa; este símbolo representa la orientación de la mirada hacia Dios y la búsqueda de favores celestiales.

⁵² Durante el siglo XVI fue común que los muros de la nave fueran decorados con pinturas de escenas bíblicas, aquellas que enaltecieron las virtudes del cristiano o expresarán la lucha entre el bien y el mal, por ejemplo, en el templo agustino de San Miguel Arcángel en Ixmiquilpan se representó en forma de guerreros águila enfrentándose a seres fantásticos como quimeras (Ballesteros, 2000:90).

solamente de roca (Ballesteros, 2000:88), metáfora ya usada en los primeros siglos del cristianismo por Eusebio de Cesárea. El carácter terrenal dentro del templo cristiano tampoco representa a la Ciudad de Dios dentro del convento: es la tierra de promisión⁵³, la Jerusalén Celeste (*Ibidem*:58).

g) Capilla abierta

Las capillas abiertas, también llamadas “capillas de indios” son edificaciones de planta rectangular decoradas con motivos religiosos que fueron creadas para aglomerar a un mayor número de conversos (Meli, 2011:127). Se encuentran presentes en casi todos los conventos del siglo XVI, en ellas se realizaban oficios, misas, sermones, y enseñanza religiosa a los fieles (Cómez, 1989:85). La vida religiosa en este tipo de edificación cobró especial relevancia en los días domingo, en Pascua, en Navidad y fiestas patronales, tal como menciona el religioso franciscano Fray Toribio de Benavente en su *Historia de los indios de la Nueva España* (1540): «Y estos bailes y cantos comienzan a medianoche en muchas partes [...] y por eso tienen su capilla fuera en los patios, porque todos oigan misa los domingos y éstas, y las iglesias sirven para entre semana» (De Benavente y Esteva, 1985:74). En la capilla abierta también tenían lugar las actividades religiosas complementarias a las del templo, por ejemplo, las posadas, fiestas simbólico-teatrales que nacieron según la tradición en el convento agustino Acolman (Rubial, 1989: 155).

En el complejo conventual de Epazoyucan, la capilla abierta se localiza a la izquierda de la entrada del templo, fue diseñada para formar parte de un proyecto constructivo integral pero al mismo tiempo conservar su independencia; se accede a ella desde el sur atravesando una pequeña entrada de arquivolta (Ballesteros, 1998: 40); tiene una base de 2 metros de ancho, cinco metros de largo y 3.60 metros de altura, cuenta con un arco principal de medio

⁵³ Esto concuerda con los liturgistas acerca de que la nave del templo simboliza una barca invertida, y expresa la caridad de los cielos porque el techo cubre todo lo material del edificio y la intención de salvación; el presbiterio vendría siendo el timón o la cabeza de San Pedro como capitán (Lobera, 1846:43).

punto y se apoya en pilastras de fino grabado; su ornamentación arquitectónica es de carácter renacentista-indígena y destaca por sus arabescos lineales (Kubler, 1984: 526), también se encuentra decorada con temática vegetal y jambas con motivos de corona, en la base es posible observar grabado en piedra el detalle de lo que parecen ser unas olas (ver figura 34); los agustinos incluyeron este último símbolo en algunas heráldicas y otras capillas abiertas como la de Actopan para transmitir su empresa transoceánica: llevar al continente amor (*charitas*), fe (*fides*) y esperanza (*spes*) colocando como capitanes a los santos de su orden (Ballesteros, 2000:76).



Figura 34. Capilla abierta (Fuente: trabajo de campo)



Figura 35. San Nicolás Tolentino, fresco dentro de la Capilla abierta (Lorenzo, 2012:44)

La pintura mural al interior de la capilla abierta (ver figura 35) tenía originalmente la siguiente composición: en los extremos fueron colocados San Agustín y san Nicolás Tolentino⁵⁴ (con su hábito de estrellas y su cuenco de perdices) rezando a el Calvario⁵⁵ ubicado en el centro (misma composición se repite en la antesacristía, y el refectorio). Es probable que esta pintura mural de la capilla abierta permitiera a los visitantes identificar de forma inmediata de qué orden mendicante se trataba y los ideales que la diferenciaban de los demás religiosos, en especial de los franciscanos⁵⁶ que estuvieron con anterioridad en Epazoyucan y de igual manera incentivar la devoción popular hacia dichos santos para darlos a conocer en América y específicamente dentro de su provincia.

h) Presbiterio

Es el sitio donde se ubica el altar de piedra⁵⁷; se encuentra en un nivel elevado separado por unos cuantos escalones de la nave ya que es la reproducción de la montaña sagrada dentro de la misma. Fue durante el siglo VI cuando el papa Gregorio el Grande ordenó cambios en la morfología del interior del templo; entre sus mandatos estaba valorizar el altar resaltándolo de maneras distintas como forma de establecer una relación vertical y jerárquica entre Cristo y sus apóstoles (logna-Prat, 2013:23).

⁵⁴ Como ya se mencionó, el primer santo perteneciente de la Orden de San Agustín; el plato con tres perdices que sostiene es parte de su emblema (Lusardi, 1987:272) pues se narra en la hagiografía que estaba muy enfermo y recluido en su celda, cuando sus superiores le enviaron una perdiz asada, negándose a comer, la revivió.

⁵⁵ San Agustín señaló que se le llama de esta manera al sitio donde fue crucificado Cristo porque en aquel monte encontraron la cabeza de Adán (Lobera, 1846: 238), esta creencia la tenían los frailes agustinos, dado que en distintas pinturas en el convento de Epazoyucan colocaron una calavera a los pies de la cruz.

⁵⁶ Kubler demostró que la representación pictórica de ciertas figuras religiosas llegó a usarse como un símbolo de apropiación territorial de un establecimiento por parte de una orden mendicante; por ejemplo, en la plaza de Teotihuacán, durante una disputa con los franciscanos, los agustinos mandaron a pintar en la entrada del convento a san Agustín y a san Nicolás de Tolentino (Kubler, 1984: 463).

⁵⁷ Es el objeto más sagrado del templo, la razón de su existencia y su esencia misma, porque aquí se celebra la Divina liturgia (Hani, 2000: 93), este rito se puede celebrar afuera, en la capilla como se pudo señalar anteriormente pero nunca sin un altar.

El altar tiene un ara encajada en el centro; una piedra consagrada por un obispo y posee cinco cruces grabadas (Ballesteros, 2000:95); Hani opina que el simbolismo de esta piedra que representa a la tierra por geometría cuadrada se complementa por el domo de la bóveda que recubre por arriba el santuario, como símbolo del cielo (Hani, 2000:99). El arbotante⁵⁸ triunfal de la cúpula del presbiterio de Epazoyucan (ver figura 36) posee un carácter gótico: en sus basas lleva grabados y sus capiteles están ornamentados con un corazón agustino (Ballesteros,1998:48). Cerca de la escalinata del presbiterio, se ubica una pila bautismal de menores dimensiones, tallada con resaltes y cabezas de animales, cuyas bocas funcionan como vertedero (Lorenzo, 2012:162).

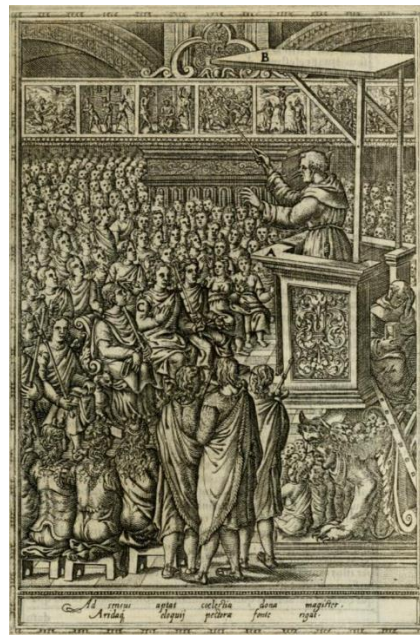


Figura 36. Vista del presbiterio del templo de Epazoyucan (Fuente: trabajo de campo)
 Figura 37. Explicación de un retablo a los indios según *Rethorica Christiana* (1579) (Valadés, 2013:8)

Entre los objetos que ocupaban este espacio de los agustinos estaban los cálices, patenas, custodias, candeleros, la mayoría hechos de plata (Rubial, 1989:2010). Los religiosos no

⁵⁸ El uso del arco sirvió para subrayar la interrupción de la nave dando una sensación de empequeñecimiento del presbiterio, pero también para remarcarlo como un espacio separado (Sartor, 1992:113).

escatimaron en gastos; en 1556 causó controversia al entonces arzobispo de México, Fray Alonso de Montúfar el costo de la construcción de un retablo⁵⁹ en Epazoyucan por ser este un pueblo de indios de tan poca gente y encima pobre (Ballesteros, 1998:24) (ver figura 37). Cabe destacar que el actual altar de estilo neoclásico no es el original, sino que data del siglo XIX. La devoción más general en la provincia según la crónica de Grijalva fue la del santísimo Sacramento y la de la Cruz: «porque fueron estos los dos instrumentos principales de la conversión de los indios y en quienes experimentaron grandes milagros y favores» (de Grijalva, 1624:125).

Se ordenaba en toda la provincia donde pertenecía Epazoyucan que la misa se celebrara en lugares decentes con gran limpieza; en la crónica de Grijalva se elogia constantemente a los participantes durante las ceremonias: «los que sirven en el Altar y los que asisten en la iglesia están con tan gran silencio y puntualidad, que es la mayor hermosura de lo visible» (de Grijalva, 1624:30). El día de la Santa Cruz, por ejemplo, la misa se celebraba al amanecer; los asistentes se vestían de fiesta y esperaban en silencio si antes había confesiones, pues aquel que comulgaba era bien visto por la comunidad (Márquez, 2009: 172). Al salir de misa, los indios podían observar al pasar por el sotocoro el mensaje en náhuatl en la viga superior del balcón: «Mi hijo, estos que purificaron el corazón vieron a Dios» —refiriéndose probablemente a los frailes agustinos en el coro— y en la viga inferior otra en latín del salmo 150⁶⁰.

⁵⁹ Es una obra de madera, piedra o pintura que compone la decoración de un altar; se desconoce qué fin tuvo, aunque el INAH ha restaurado otro datado del siglo XVI hecho de pinturas al temple llamadas “tablas de Epazoyucan”. Éstas formaron parte de un solo retablo cuyo tema es la vida de Jesucristo, desde su nacimiento y la adoración de los reyes, hasta dos escenas de la Pasión: la oración del huerto y el *ecce homo*; la lectura de estas obras se hacía de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba.

⁶⁰ «Alabad a Dios en su santuario. Alabadle en la magnificencia de su poderío. Alabadlo en sus virtudes» estos mensajes buscaban transmitirse a los asistentes que salían de misa (Ballesteros, 1998:48).

i) La fiesta patronal y la mojiganga

La fiesta patronal de San Andrés en Epazoyucan se celebra el 30 de noviembre; se planea con meses de antelación y precisa de la participación de toda la comunidad. Es un día de fiesta donde se concatenan la celebración de prácticas religiosas, culturales y deportivas, además de la apertura que tiene la cabecera a visitantes de otros lugares, adquiere una importancia económica local regional, pues se instala un mercado de artesanías y productos de municipios aledaños como Apan o localidades vecinas como Santa Mónica. El carácter especial de la fiesta es el desborde y exceso de actividad humana, opacan la normalidad de los días (Solares, 2019: 331). Callois explica que esto se debe a que la fiesta debe definirse como una exaltación colectiva que debe purificar y renovar a la sociedad, tanto en el aspecto religioso como en el económico, es el fenómeno total de transacciones y la colectividad, muestra el desborde y su situación frente al porvenir (Callois, 1984:143). Su función política es superar, aunque sea por un corto periodo de tiempo, las divisiones internas que puedan existir dentro de la sociedad⁶¹ (Duch, 2012b:374). En Epazoyucan, es el día de la fiesta patronal en que el obispo de Tulancingo asiste a efectuar importantes ritos de paso como las confirmaciones y se acostumbra después de la ceremonia, ofrecerle barbacoa.

Y es que a medida que el ser humano se aleja espacialmente del Dios celeste y trascendente del Templo, se interesa en las llamadas hierofanías de la Vida; la fecundidad de lo sagrado terrestre hace que su experiencia religiosa se torne más concreta y se mezcle más íntimamente con otras fuerzas más dinámicas, más accesibles y carnales que tienen que ver por ejemplo con la fertilidad agraria: la creación vegetal y animal en un modelo cósmico Tierra-Madre, o la renovación del Mundo a través de un crecimiento sin frenesí

⁶¹ En Epazoyucan, la fiesta patronal es también una oportunidad de dar a conocer los problemas de índole territorial y ambiental; en 2019 destacó una exposición de la lucha local contra proyectos como la construcción de un relleno sanitario metropolitano o depósitos de jales de minas.

(Eliade, 1967:72). La fiesta es el elemento fundamental de la regeneración de la sociedad y de la ciudad, permite la transgresión del orden temporal establecido y permite al ser humano estar más cercano a los orígenes; tiene lugar en los templos, en las iglesias, en los lugares santos y se caracteriza por la coincidencia de los tres ritmos: cósmico, terrestre y humano (Schwarz, 2008: 134-138). En la fiesta se puede detectar la búsqueda del equilibrio psíquico de los individuos y la sociedad, es una encarnación vivida de una ontología: es una de las referencias más significativas para calibrar el vigor, la vigencia y el impacto de un universo religioso en un momento histórico (Duch,2010:381), y así observar cómo se lleva a cabo en un espacio sagrado la praxis de dominación de la contingencia (incertidumbres, miedos, muerte) que asedian a la vida humana.

La fiesta patronal en el catolicismo, suele ser el rito religioso de mayor importancia a nivel local, a diferencia de la Semana Santa que es de un carácter más universal, es para la Iglesia Católica un sacramental marginal que otorga la Gracia Divina; esto es un auxilio otorgado por Dios para la salvación del hombre, y para el pueblo, es una manera de favorecer la comunicación con la divinidad, pues al celebrarse a los santos, se mantiene y refuerza la dimensión religiosa de la vida, así como la participación conjunta de los integrantes laicos y fieles de la comunidad (Marzal, 2002:390) (ver figura 38 y 39).



Figura 38. Portada de entrada a la fiesta patronal sobre la avenida principal de Epazoyucan (Fuente: trabajo de campo)

Figura 39. Convivencia con café y tamales después de la misa dedicada a San Andrés (Fuente: trabajo de campo)

El carácter anual de la fiesta patronal permite regenerar la sacralidad del espacio, porque cada comunidad religiosa recuerda a su manera «los conjuntos mitológicos de revelación de lo sagrado que direccionan el comportamiento religioso de los hombres y esto les permite mantener la santidad del mundo» (Rosendahl, 1996:35).

La celebración de la Mojiganga de Epazoyucan tiene lugar en la misma semana de celebración de la fiesta patronal y es una muestra de la importancia de la actividad ganadera en la historia del municipio. La mojiganga es un género teatral de procedencia popular que puede definirse como “fiesta burlesca”, “parodia”, “chiste bien pensado” que se remonta al siglo XVII⁶² en el cual danzantes o actores hacían una breve presentación en la Corte que consistía en un apartado literario (“comedia breve o entremés”) y otro festivo (danzas, torneos en caballito) (Buezo,2005:2).

Es introducida en Epazoyucan en la década de los años treinta, momento en el cual, por la Reforma Agraria, la población que laboraba en las haciendas aledañas a la cabecera pierde su empleo y retorna a asentarse nuevamente alrededor del exconvento para hacerse prestadores de servicios tales como sastres y abarroteros. El cronista vitalicio de Epazoyucan, Jorge Escorcía lo narra de la siguiente forma: «Don Luis Castelazo fue una de estas personas, abre una carpintería y posteriormente es quien suma la celebración de

⁶² Pueden encontrarse sus antecedentes en Europa durante la baja Edad Media (siglo XIV y XV) momento histórico en el cual, debido al ascenso de la burguesía y a figuras literarias como Boccaccio y Chaucer que exaltaron críticas y burlas a la Iglesia como espejo de pecado, se crearon sátiras que iban encaminadas a forjar un nuevo sentimiento de revaloración hacia la vida sensual, a los intereses terrenales y a una concepción natural del ser humano, en suma, un nuevo carácter profano que también cuestionaba la autoridad de la nobleza y se satisfacía a través del goce de vivir (a través de la bebida, el amor, la contemplación de la naturaleza y el arte) (Romero,1983:189). Un cambio social que revaloró el legado grecorromano y que comenzó a otorgar al ser humano un nuevo lugar en el universo, pues en la Edad Media había imperado el teocentrismo, el milenarismo y una visión pesimista de la humanidad en su papel sobre el mundo (López *et. al.*,2016:65).

la Mojiganga en paralelo a la celebración de la fiesta patronal de San Andrés, aunque no hay certeza de donde la sacó» (Escorcía, 2019).

El organizador de la Mojiganga del año 2019 fue el señor Rigoberto León, oriundo del pueblo y uno de los participantes más antiguos, quien optó por dotarle el sobrenombre de “Mojiganga del recuerdo” ya que se decidió darle un sentido más tradicional y familiar.

La celebración de la Mojiganga consta de lo siguiente: un desfile que parte de una vivienda particular (en el contexto de esta investigación, la casa del organizador, donde los participantes que han ensayado meses antes, se maquillan y se cambian) (ver figura 40) que atraviesa las calles aledañas a la feria de la fiesta patronal, retomando la vialidad principal y teniendo como punto de llegada el Lienzo Charro⁶³ (un palenque de espectáculos de jaripeo y escaramuza a unas cuadras del exconvento) (ver figura 41); allí tiene lugar una comedia breve que dura alrededor de una hora y posteriormente una exhibición de fuerza y destreza por los participantes al torear becerros.



Figura 40. Preparación de los participantes de la Mojiganga de Epazoyucan

Figura 41. Llegada al Lienzo Charro (Fuente: trabajo de campo)

La Mojiganga de Epazoyucan cuyo acto teatral tiene como sentido principal burlarse de las tres autoridades fundamentales: el sacerdote (Clero), el juez y el presidente municipal

⁶³ Sitio de eventos de la Asociación de Charros de Epazoyucan Hidalgo, usado en la Mojiganga a partir de 1954. Antes se llevaba a cabo la Mojiganga en un cerco donde hoy se localiza el centro de salud, o sea, enfrente del exconvento.

(Estado). También están el charro y la novia (gente adinerada de la localidad), el pueblo como cuerpo del desfile (hombres travestidos, disfrazados de la cultura popular), y las figuras religiosas; la Muerte, el Diablo y la Bruja que van al final del desfile y que, a diferencia de otros personajes, no tienen líneas de diálogo⁶⁴. Durante la comedia breve se simula una boda civil y una boda por la iglesia; después se lleva a cabo un banquete mientras los invitados están celebrando con bailes e interacción con el público. Como la novia ya va embarazada a la ceremonia, después interviene un doctor que al atenderla mete en el vestido una caja de cartón con un gato, que durante el parto sale disparado como bala, todo lo anterior tiene como objetivo burlarse de los ricos, representados por personajes como el charro (que es el novio) y el torero, personajes de la vida cotidiana de los habitantes de Epazoyucan.

La Mojiganga de Epazoyucan puede ser considerada un *ritual de inversión de la vida ordinaria*⁶⁵ los participantes varones invierten su sexo simbólicamente (aunque las mujeres participan maquillándolos o prestándoles ropa femenina, también pueden acompañarles en el desfile, mas no durante la actividad con los becerros⁶⁶). Además, previo al desfile es costumbre realizar un brindis que consiste en consumir tequila⁶⁷ lo cual puede considerarse

⁶⁴ Estas figuras amenazantes durante la mojiganga son transformadas en algo cómico; lo terrible, lo que da miedo, es superado por la risa que a diferencia de la solemnidad de lo sagrado no dispone de prohibiciones ni restricciones (Maldonado, 1975: 225).

⁶⁵ Estos tienen un antecedente particular, las Saturnalia y la Metronalia romanas, también en las llamadas *fiestas de locos medievales*; entre sus características generales de las primeras festividades se encuentran el gozo breve de libertad e igualdad, el cambio temporal de papeles entre esclavos y patronos (Arévalo, 2009:286). Las fiestas de locos tenían dos partes bien diferenciadas: la que se llevaba al interior del templo donde los subalternos eclesiásticos (monaguillos, diáconos) podían revestirse de las indumentarias litúrgicas a manera de ensalzar a los humildes como describe el Evangelio y segundo, un cortejo que recorría las ciudades y se entregaban a todo tipo de burlas y hostigas callejeras, cabalgata grotescas y desordenadas donde pedían dinero para celebrar un festín, además de hostigar y reclamar la abolición de las jerarquías del poder por las diferencias de fortuna.

⁶⁶ El sentido simbólico religioso del Jaripeo alude al principio de la masculinidad occidental que señala que los hombres, a diferencia de las mujeres son los que deben arriesgar su vida y sangrar voluntariamente (Rivera, 2008:10).

⁶⁷ El alcohol en el contexto mexicano tiene la función de activar amistades y reciprocidades entre varones y una connotación de virilidad (Rivera, 2008: 13).

una preparación para interpretar sus personajes: al ser una experiencia corporal, tiene como fin hacer escapar a la rítmica habitual del cuerpo, despojándolo de todo aquello que constituye su papel en la organización social, y romper con la distinción de clases y tabúes, es una manifestación religiosa porque el cuerpo deja de ser opuesto al alma, es un todo viviente que mezcla lo espiritual con lo material (Maldonado, 1975:216-217).

La organización de la Mojiganga también es una tradición, ya que el organizador Rigoberto León al final de la escena teatral entregó el papel de organizador a una generación más joven; ésta es una forma de garantizar su conservación a pesar de los cambios históricos o culturales, así el evento también rebasa el tiempo de vida personal de sus participantes, y a su vez, recuerda a aquellos que han fallecido.

El Lienzo Charro como espacio de lo carnavalesco, es abierto porque tiene la intención de abarcar a todo el mundo; en él se lleva a cabo una danza prehispánica que recuerda a los indios naturales del municipio. Esta danza⁶⁸ así como “La víbora de la mar” son expresiones capaces de crear una irrupción en el orden espacial que pasa de ser céntrico a excéntrico, pues los participantes pueden dispersarse en libertad por toda la explanada. La Mojiganga como rito es capaz de convertir de forma temporal el espacio sagrado que habitan los seres humanos en espacio profano: vida y muerte se confunden, figuras terribles y autoridades de lo santo se encuentran en un mismo lugar (Maldonado, 1975: 226-227).

3.3. Aire

Los espacios que se describen a continuación se caracterizan por ser lugares donde se acentúa la relación del Cielo con la Tierra. Escaleras, arquivoltas; la torre expresa verticalidad y ascenso espiritual, pero también un sitio de resguardo o defensa: en el aire

⁶⁸ Para Wunenburger la excitación rítmica del cuerpo y el uso de máscaras o disfraces son medios para vivir en una esfera peligrosa y fascinante, para acceder al "todo lo otro" (Wunenburger, 2006:47).

es donde habitan los demonios que además de tener influencia sobre los fenómenos atmosféricos, acechan a los seres humanos y los tientan, especialmente en el claustro alto, donde los frailes ponían a prueba la fortaleza de su fe en la soledad de sus celdas. Es en la segunda planta donde la parte superior del cuerpo (la cabeza) se ejercita en la biblioteca. A través del aire es también donde la palabra se transmite a a otros territorios mediante el repicar de las campanas o realizando procesiones tal como lo hacían los apóstoles.

a) La torre

La torre en el cristianismo simboliza a los predicadores y su militancia, por su constancia y fortaleza a través de la doctrina (Lobera, 1846:16); se encuentra orientada al norte al igual que el púlpito y el baptisterio pues comparte el simbolismo de comunicar y anunciar a los alrededores la presencia de Dios. Tiene un simbolismo especial: es *ascensional* y una imagen de la montaña cósmica por querer unir la Tierra con el Cielo (Hani, 2000:64). En Epazoyucan la torre es de planta cuadrangular (ver figura 42); tanto las cuatro puntas de forma cónica que adornan el techo y las aspilleras que dan luz a la escalera se tratan de arquitectura que tiene un carácter militar más ornamental que funcional (Ballesteros, 1998:27); aunque podía funcionar como un puesto de observación ya que se puede acceder a ella desde el techo del claustro (Duverger, 2003:122). Las torres de campanarios no fueron un elemento común en la arquitectura de los primeros templos agustinos⁶⁹; en su mayoría las campanas se colocaban en espadaña por ser más económico (Meli, 1999:121).

⁶⁹ Es probable que la construcción de la torre en Epazoyucan se hiciera con el fin de destacar el templo entre el paisaje de cerros circundantes dado que éste fue levantado encima de una loma de menor altura en comparación de otros complejos religiosos agustinos como el de Metztlán construidos encima de una topografía más elevada, ya que los frailes debían de resaltar el sentido de grandiosidad percibido desde lejos; en el templo y ex convento de Actopan también se hizo de esta manera.



Figura 42. Fachada de la torre (Fuente: trabajo de campo)

Es necesario mencionar que los agustinos, así como las demás órdenes mendicantes que arribaron a América durante el siglo XVI, se basaron en la jerarquía de seres⁷⁰ que señala San Agustín en la *Ciudad de Dios*: «Los dioses ocupan el lugar más elevado, los hombres el más humilde y los demonios el medio [...] el lugar propio de los dioses es el cielo, el de los hombres la tierra y el de los demonios el aire» (Agustín, 1992:231). Por lo que, en su sentido defensivo espiritual, la torre al estar más próxima al cielo estaba asociada con la lucha contra los demonios que acechaban continuamente al ser humano, incidiendo en los fenómenos atmosféricos como se cuenta durante la evangelización de los agustinos en la Sierra Alta. Los aguaceros traían rayos que causaban muchas muertes, las acciones que tomaban los frailes ante esto, así como durante la falta de lluvia era la de organizar alguna procesión: «salía la Cruz, luego llovía, porque era llave que abría y cerraba, no sólo las

⁷⁰ El clero regular también se basó en el obispo de Hipona para equiparar los atributos de las deidades del México Antiguo con las de la mitología romana y griega, por ejemplo, Tezcatlipoca con Júpiter, Tláloc con Neptuno, Huitzilopochtli con Marte y Quetzalcóatl con Hércules (Báez-Jorge, 1997:73).

nubes, sino los cielos [...] harían que lloviese en aquella tierra con tanta serenidad como en los llanos⁷¹ (de Grijalva, 1624:66).

Las campanas con las que cuenta la torre del templo son cuatro y tienen los siguientes nombres⁷², datación y posible significado: una, dedicada a San Antonio de Padua (1882), al cual se le atribuyó el milagro de calmar las tormentas que le mandaba el diablo cuando predicaba en público; dos dedicadas a San Andrés (1885), como difusor del mensaje apostólico y una a Guadalupe (1907) relacionada con oraciones como el Ave María que a través de las ondas sonoras llena, purifica y sacraliza el aire alrededor del edificio (Hani, 2000:67). Al encontrarse suspendida, la campana reproduce la bóveda celeste, y adquiere su sentido sagrado porque evoca el sonido del poder creador, anuncia la presencia de lo Divino en un lugar, a su vez atrae bendiciones (Cirlot, 1997: 117).

b) Claustro de la planta alta

Para acceder a la segunda planta del convento, el fraile debía dirigirse al norte desde la cocina o al oriente desde el deambulatorio del claustro bajo, si era desde este último, debía atravesar el muro por un umbral que en su parte superior tiene pintada la imagen de “El tránsito de la Virgen”⁷³ (ver figura 43) después ascender por un cubo de escaleras cuyas rampas tienen dos metros de ancho, en la base en un muro se halla una figura de un varón la cual según especulaciones puede ser San Andrés (Lorenzo, 2012: 191) o San Pablo; en cualquiera de los dos casos expresa la idea del hombre que busca a Dios.

⁷¹ Como el paisaje del ex convento de Epazoyucan, aunque también la torre de su templo sirvió de pararrayos al contar con una cruz de hierro, pero fue removida finalmente por causar daños.

⁷² Ballesteros, 1998: 46.

⁷³ Es una escena narrada en los *Evangelios Apócrifos*; María pide ser liberada de la vida después de la muerte de su hijo, un ángel le visita y anuncia que en tres días estará en el paraíso, y es Cristo mismo quien viene por la noche, estando todos los apóstoles presentes, menos Tomás. También se muestra la coronación de la Virgen por la Trinidad. En este umbral también se puede observar un plato con tres perdices sostenidas por un ángel; de acuerdo con Lusardi este es un emblema de San Nicolás de Tolentino (Lusardi, 1987:272), como ya se comentó.

Como un espacio de transición, este ascenso al interior del convento exhortaba al fraile a seguir un camino de rectitud; mediante la oración, la humildad, la obediencia, la paciencia y la esperanza de elevación de sí mismo (Ballesteros, 2000:88), ya que la relación con lo sagrado es función de una lenta maduración temporal, una paciente conquista espiritual que exige una interiorización de la revelación o un pasaje (Wunenburger, 2006:97). Lo anterior se afirma a través del mensaje que transmite el friso epigráfico de la parte alta de las escaleras que contiene el fragmento de la epístola de San Pablo a los Colosenses que exhorta a los que han sido resucitados con Cristo a: «buscar las cosas que son de arriba, no en las de la tierra» (Col 3, 1-3).

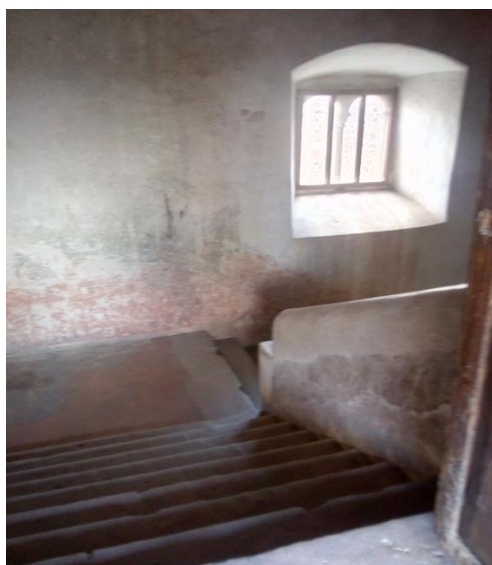


Figura 43. Entrada hacia las escaleras al oriente del claustro bajo; en la parte superior la pintura “El tránsito de la Virgen” (Fuente: trabajo de campo)

Figura 44. El cubo de escaleras visto desde la entrada al claustro alto (Fuente: trabajo de campo)

Los muros de este cubículo en Epazoyucan se encuentran teñidos de color rojizo desvanecido —técnica llamada *sfumato*— que dan la impresión de ser un fondo de montañas y la ventana empotrada al oriente (ver figura 44) a mitad del trayecto refuerza esta sensación de iluminación progresiva, considerando que se parte de un sitio oscuro y se es recibido después por la luz solar de la planta alta. Esta subida de nivel tenía como

finalidad la búsqueda interior⁷⁴ de Dios, el ejercicio de la mente o razón considerada por san Agustín en *Contra los académicos* (I,2): «la parte más noble y excelente que tiene el ser humano a la cual deberían someterse todas las demás» (Agustín, 2012:385).

En la planta alta, las columnas del claustro son parecidas a las del piso inferior, aunque el labrado es más refinado: los capiteles y las bases están estriados y el ábaco descansa sobre un cuarto bocel con hojas de acanto (Abundis, 1989:44) (ver figura 45). Los cañones empotrados que canalizaban en las paredes conducían el agua pluvial hacia el jardín del centro del claustro, y de esta manera se aseguraba la preservación del resto de las habitaciones ante la humedad.

Los ornamentos arquitectónicos y las pinturas distribuidas en los muros en los claustros altos iban dirigidas a recordar y transmitir el espíritu de la orden agustina a los religiosos, estudiantes y viajeros (Rubial, 1989:155). Como puede apreciarse en las ménsulas —apoyo ornamentado construido en el muro como soporte de los arcos— que lucen escudos (ver figura 46) con indumentaria religiosa como el capelo obispal de donde salen dos cordones de seda entrelazados que terminan en borlas que representan la jerarquía dentro de la Orden: tres para el abad, seis para el obispo, diez para el arzobispo y quince para el cardenal (Ballesteros, 2000:116-117). Por lo cual, a diferencia del piso inferior, este claustro representa la jerarquía de la Iglesia y la obediencia al papado.

⁷⁴ María Zambrano sostiene que mediante San Agustín el cristianismo logró incorporar la idea de interioridad del pensamiento a la creencia del hombre común (Zambrano, 2012:255).



Figura 45. Vista del ala norte del claustro alto (Fuente: trabajo de campo)

Figura 46. Ménsula con el escudo agustino esculpido (Fuente: trabajo de campo)

El escudo simboliza un manto, una protección: para los frailes la defensa de fe; debe servir contra las tentaciones de la herejía, el orgullo y la carne (Chevalier y Gheerbrant, 1986:468).

Este carácter defensivo se observa en la arquitectura: la iglesia está flanqueada en su lado protegido y soleado por el edificio principal del convento (McAndrew, 1965:161). Ya que en esta segunda planta⁷⁵ se manifestaba la misión evangélica de los agustinos como *Milites deus* (soldados de Dios) en América encargados de combatir idolatrías, prohibir sacrificios humanos y hechicerías, destruir templos, perseguir y castigar sacerdotes e indígenas renuentes a la aceptación del cristianismo (Márquez, 2009:167).

Entre las pinturas que adornan los tramos entre viguerías de los deambulatorios del claustro alto de Epazoyucan se encuentran símbolos celestes: la estrella de seis puntas que se pinta en el hábito de San Nicolás de Tolentino; algunos querubines, pues los frailes en su empresa de evangelización creían que estaban guiados y asistidos por la Providencia mediante el auxilio de los ángeles (Ballesteros, 2000:133); animales semejantes a dragones

⁷⁵ El claustro alto sirvió de fortaleza en los conventos del actual estado de Hidalgo que estaban cercanos a los chichimecas de la Sierra Gorda; por ejemplo en el convento de Xilitla tuvo lugar un ataque en 1587, siendo muerto el agustino Fray Juan de las Peñas que defendía la plaza junto con los indios conversos y Chichicaxtla fue defendido en 1588 por Fray Juan de Sarabia; las tribus generalmente saqueaban las sacristías, incendiaban los edificios y se llevaban los objetos que consideraran de valor (Ruíz, 1984: 302).

ocultos entre adornos vegetales, cuya descripción corresponde a lo planteado por San Agustín en su *comentario del Salmo 39*: «Nuestro enemigo [...] es un dragón, porque ocultamente nos acecha. Pisotearás al león y al dragón, se le dijo a Cristo; y como nosotros somos su cuerpo y sus miembros [...] aplastará al dragón, para que no nos tienda emboscadas» (Agustín, 1964:719). Cabe destacar que esto corresponde con el mensaje de los textos en las cenefas de los deambulatorios y las celdas acerca del acecho del demonio (ver figura 47).

Una última observación que debe hacerse es que posiblemente el lado sureste en la planta alta estaba asignado a las letrinas de los frailes⁷⁶, zona peligrosa para los deseos de la carne y la castidad; así en otros conventos cercanos como el de Villa de Tezontepec y Atotonilco el Grande (Ballesteros, 1998:92), la sala originalmente se extendía hasta conectar con la muralla del oriente del atrio y actualmente se encuentra derruida (ver figura 48).



Figura 47. Cenefa superior en el ala sur del claustro alto (Fuente: trabajo de campo)
Figura 48. Restos del cuarto de letrinas en el ala sureste (Fuente: trabajo de campo)

c) Biblioteca

⁷⁶ En la Regla se señala que de ser posible: «no vayan a los baños, o adondequiera que haya necesidad de ir, menos de dos o tres» (Agustín, 1995: 582).

María Zambrano opina que San Agustín es la figura en quien el cristianismo se clarifica y revela intelectual e históricamente (Zambrano, 2012:163). Basándose en las ideas de Platón y los neoplatónicos, el obispo de Hipona construyó su concepto de conocimiento: a Dios pertenecen las razones eternas e inmutables; el alma humana se divide en dos razones: una *ratio inferior (scientia)* tiene por objetivo conocimiento del mundo sensible y una razón superior, el conocimiento de lo divino (*sapientia*) (Ponsati-Murlà, 2015:134). Tal como señala en su obra *Contra los académicos* (I,7) la sabiduría sería la inquisición de las cosas divinas y humanas; de igual forma la investigación es una característica innata de los hombres (Agustín, 2012:399).

Cazenave (1986) identificó la sala del ala noreste como la biblioteca del convento de Epazoyucan por las frases en los muros de la epístola de San Pablo⁷⁷ (Ballesteros, 1998:89), lo cual parece tener sentido pues el norte, al igual que en la nave, está asociado a la lectura que se hace del Evangelio desde el púlpito. Los religiosos agustinos que tomaron residencia en Epazoyucan venían influenciados por corrientes espirituales y humanísticas, con gran conocimiento de las sagradas escrituras y los santos padres, además de una sólida formación intelectual⁷⁸ (Raeber, 1993:18).

En la biblioteca del convento los agustinos debían prepararse para predicar con los naturales; como describe Grijalva, se mandaba en la provincia que: «todos los que se crían en las escuelas del convento sepan la lengua mexicana» (de Grijalva, 1624:129), así como contar con el material necesario para la continuación de sus estudios; por ejemplo, en Epazoyucan se tiene constancia de la destacada formación académica de Fray Melchor de

⁷⁷ «Pues todo lo que antes se escribió fue escrito para nuestra enseñanza, a fin de que tengamos esperanza mediante la paciencia y consolación de las escrituras» (Rom, 15:4)

⁷⁸ Dentro de la orden agustina en el siglo XVI existían tipos de religiosos: aquellos con orden sacerdotal (que eran la mayoría y a lo que casi todos aspiraban), religiosos sin consagrar, conocidos como hermanos legos que realizaban los trabajos humildes de los conventos, o estudiantes (llamados coristas, aspirantes al sacerdocio) y los novicios, que no eran aún religiosos y estaban a prueba (Rubial, 1989:33).

los Reyes que habitó el convento en 1570 y era diestro en hablar otomí y náhuatl contando además con educación especial en Teología y Artes (Rubial, 1989:270). La Regla de San Agustín especifica que el encargado de la biblioteca debía de servir de buena manera a sus compañeros y los frailes tenían que pedir libros sólo a una hora determinada (Agustín, 1995:534). La descripción del material era de interés para los agustinos durante el siglo XVI, lo encontramos en la crónica de Grijalva, que narra el esfuerzo de Fray Alonso de la Veracruz por traer a Nueva España el conocimiento Europeo, en este caso en el Colegio de San Pablo en la Ciudad de México se cuenta que había «libros de todas facultades, de todas las artes y lenguas de que se tenía noticia [...] mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, orologios, ballestillas, planisferios y al fin todos aquellos instrumentos que sirven a las artes liberales» (de Grijalva, 1624:268)⁷⁹. En el convento de Epazoyucan los frailes debieron contar seguramente con ejemplares de las obras de San Agustín, filósofos de la escolástica medieval como Santo Tomas de Aquino, Humanistas como Erasmo, Moro, y Juan Luis Vives (ver figuras 49 y 50).



Figura 49. Vista de la entrada a la biblioteca en el noreste del claustro alto (Fuente: trabajo de campo)

⁷⁹ Muchas de las bibliotecas de las órdenes mendicantes en México fueron víctimas del saqueo durante el siglo XIX; la clausura de los edificios que habitaban los religiosos dio pauta a la destrucción de libros y documentos valiosos que dieron fin a siglos de vida intelectual organizada con anterioridad dentro de los conventos (Ibargüengoitia, 2006:48).

Figura 50. La jerarquía del conocimiento en las órdenes mendicantes durante el siglo XVI de acuerdo con la *Rethorica Christiana* (1579) la Teología en lo más alto y las artes liberales en la base (Valadés, 2013:171).

Se tiene constancia de que las primeras reflexiones de los agustinos en América estaban orientadas al estudio de la naturaleza humana de los indios y la administración de los sacramentos, no obstante, también estuvieron interesados en aportar soluciones prácticas que mejorasen la calidad de vida de los habitantes (Ibargüengoitia, 2015:13), por ejemplo, con la aplicación de conocimientos en ingeniería para la construcción de acueductos como lo hicieron en Epazoyucan. Esto ayudó en gran medida según Ricard, a que se percibiera a los agustinos como los más capaces en fundar pueblos y saber administrarlos, dada su gran capacidad de implementar tecnologías provenientes de Europa (Ricard, 2014:193).

d) Celdas

Del latín *cella*, celda, cuarto, reproduce la cueva del anacoreta o ermitaño de los inicios del monacato. Braunfels explica que un cambio que sufrió la arquitectura monacal con las nuevas órdenes mendicantes fue la disposición del dormitorio: la celda se convirtió en el área de actuación individual para trabajar la humildad, el sacrificio y el cultivo de la virtud (Braunfels, 1975:200). En Epazoyucan, la mayoría de las celdas (ver figura 51) se ubican en el ala poniente y unas cuantas en el ala sur del convento; la mayoría miden 3.5 m de ancho y 4 m de largo a excepción de la celda del prior⁸⁰ que tiene mayores dimensiones, ubicada junto al acceso al coro (ver figura 52). Que estuvieran orientadas de esta manera les garantizaba observar el atrio sin salir del complejo.

⁸⁰ Entre los que tuvieron este cargo en Epazoyucan, destaca Fray Nicolás de Perea quien después se convirtió en prior en el convento de México en 1572 para dar cátedra de Teología (Ballesteros, 1998: 26). Entre sus hazañas se encuentra ser uno de los cuatro frailes agustinos que irían en la expedición a Filipinas e Indonesia.



Figura 51. Interior de una celda en el ala poniente del claustro alto (Fuente: trabajo de campo)

Figura 52. Vista del deambulatorio de las celdas en dirección hacia el coro del templo (Fuente: trabajo de campo)

Las habitaciones eran muy sencillas, aprovechaban la luz que entraba desde las ventanas ajimezadas con peanas y doseletes en el exterior hacia los pasillos interiores y hacia las celdas que contaban con un apoyo o asiento que usaban para hacer lectura de los libros que pidieran de la biblioteca y entregarse al estudio. Es necesario destacar que era bastante común que el número de celdas fuera mayor al número de frailes que habitaban el convento⁸¹; Rubial expone que se debe a los siguientes motivos: fueron construidas para que en los siglos siguientes albergaran a más religiosos; algunos conventos fungieron temporalmente como centros de estudio o como hospederías para religiosos de la Orden que estaban de paso (Rubial, 1989:155). En la crónica de Grijalva, se describe la austeridad de los materiales usados por los agustinos para dormir: elegían una tabla angosta para el cuerpo y un trozo de madera como cabecera, además de un par de cobertores (de Grijalva,

⁸¹ Por ejemplo, en 1605 el convento de Epazoyucan lo habitaban cinco frailes; dentro del promedio de la cifra a fines del siglo XVI que era entre cuatro y seis en todos los conventos agustinos de Nueva España (*ibídem*:141)

1624:106). Las celdas eran un espacio de ejercicio espiritual⁸²: por las noches, los frailes practicaban las vigiliias, consideradas un sacrificio, la oportunidad de imitar a Jesús y su oración en el Huerto de los Olivos.

Este mensaje se repite en los frisos epigráficos, a diferencia de los ubicados en las salas de la planta alta están compuestos de textos en latín de partes de los salmos y se encuentran distribuidos a lo largo de los deambulatorios entre las celdas de los frailes, principalmente en el ala sur. Por ejemplo, en lo que hoy es la actual sala de retablos que tiene 16 metros de largo (ver figura 53) se encuentra según Cazenave (1986) una cenefa que describe una frase de la celebración del oficio divino de Completas que se decía el domingo por la noche: «Visitad esta morada, os lo pedimos señor y alejad de ella a las insidias del enemigo; que vuestros santos ángeles la habiten para conservarnos en la paz y que vuestra bendición esté siempre sobre nosotros, por Nuestro Señor Jesucristo» (Ballesteros, 1998:91).

Lo anterior muestra cómo al igual que los deambulatorios del claustro bajo, los frailes no dejaban de ser vulnerables a las tentaciones terrenales o influencia del demonio⁸³ y pedían la protección de Dios, como se aprecia en un grabado de la celda conjunta a lo que era la biblioteca, que contiene el fragmento del Salmo 90, 10-12⁸⁴. Los frailes dejaban de ser probados o cuestionados acerca de su virtud o rectitud, especialmente en la soledad de sus celdas, como lo muestra un texto en la última celda del ala sureste, correspondiente al Salmo 7,6: «persiga el enemigo mi alma y alcáncela; huelle en tierra mi vida, y mi honra

⁸² En la crónica de Grijalva se indica que los frailes tenían «cada día dos horas de oración mental; una después de la antífona y otra después de maitines» (de Grijalva, 1624:30).

⁸³ Por ejemplo, en el convento agustino de la Ciudad de México se cuenta que el diablo podía entrar y salir por las noches para tentar a los novicios a abandonar su vocación religiosa: «pues si Dios representa la verdad, el Demonio las mentiras» (de Grijalva, 1624: 51).

⁸⁴ «No te sobrevendrá mal, ni plaga tocará tu morada. Pues a sus ángeles mandará cerca de ti, que te guarden en todos tus caminos, en las manos te llevarán para que no tropieces en la piedra».

ponga en el polvo» y una imagen que muestra el Calvario (ver figura 54) recordando con el cráneo de Adán en los pies de la cruz que la muerte se encuentra abajo, en el nivel inferior.



Figura 53. Actual sala de retablos al sur de la planta alta del convento (Fuente: trabajo de campo)

Figura 54. Cenefa superior en la pared de celda ubicada al sureste (Fuente: trabajo de campo)

e) La difusión del mensaje apostólico

Una celebración relacionada con el medio rural, ligado a la vida de los campesinos y del contacto directo con la naturaleza es la procesión de San Isidro Labrador para la petición de lluvias: «El día 15 de mayo es la procesión con San Isidro [...] los ejidatarios, tienen una capillita acá arriba, camino a una ex hacienda que se llama Jalapilla hacen esa procesión, pero más que procesión es una peda, ya allí ya se perdió esa situación eminentemente religiosa» (Escorcía, 2019). Este rito es de carácter estacional, ya que esta capilla es un tipo de edificio religioso que al igual que una ermita, se caracteriza por estar localizado en un lugar más o menos despoblado que no suele tener un culto permanente.

Las procesiones con la imagen de San Andrés constituyen una de las prácticas religiosas que se llevan a cabo en el municipio de Epazoyucan días antes del 30 de noviembre y recrean la vocación original itinerante del apóstol en un nivel local:

“El sacerdote en turno ha realizado una serie de procesiones con la imagen de San Andrés, no ya en el pueblo ¿eh?, inclusive lo ha llevado a las comunidades, sí, este padre ha retomado ese tipo de cosas ¿no?, es interesante porque toda la gente se involucra, al menos del paso de la procesión apaga su radio, apaga su televisor y adorna en el exterior [...] se involucran en ese sentido de respeto, adornando la calle, apagando su radio y en el momento que pasa la procesión guardan respetuoso silencio, sí, yo creo que es parte de lo que el sacerdote induce pero también la gente de mi edad recuerda cómo antaño eran ese tipo de cosas y lo transmite” (Escorcía, 2019).

Una de estas procesiones es aquella que parte de San Francisco (localidad ubicada al sur del municipio) a la localidad vecina de San Juan Tizahuapan al poniente. Por lo regular se frecuentan rutas que atraviesan el campo (ver imagen 55), y durante la celebración de la misa llevada a cabo el 30 de noviembre de 2019, el presbítero Francisco se refirió a esta experiencia de acuerdo con su sentido religioso:

De las cosas que puedo platicar en estos años que llevo con ustedes es cómo desde hace seis años que nos hemos dedicado a hacer las peregrinaciones a San Andrés [...] no hemos tenido ni un solo incidente y hemos caminado por senderos afuera de la iglesia... ninguno, y eso que nos hemos encontrado con serpientes, yo los considero milagros, y es que la mayoría son vistos como comunes.

Este es un ejemplo de cómo las prácticas religiosas contemporáneas se construyen en escenarios sin fronteras territoriales, marcadas por una hibridación y reapropiación del espacio público más allá de los lugares considerados sagrados, lo que promueve la interacción con otros actores sociales en el exterior (Pérez, 2019: 359). En este caso, la procesión de San Andrés podría ser lo que llama Hernández (2019:158) “un acto de renovación simbólica de su patronazgo sobre el territorio” que representa el apostolado inicial del santo descrito en las hagiografías. Es además lo que Claval considera una práctica de restablecimiento de sacralidad controlada; porque las personas recorren puntos con fuerte carga simbólica y recorren el conjunto del territorio a purificar, de esta manera la

ciudad es consagrada en conmemoración de un acto religioso inicial que se afirma y se recuerda (Claval, 1999:179-180), en este caso, el mensaje de los frailes agustinos de carácter apostólico, trayendo el mensaje del Evangelio a Epazoyucan.



Figura 55. Procesión dedicada a San Andrés Apóstol en las afueras de la cabecera municipal de Epazoyucan

Fuente: <https://www.facebook.com/LaicosEpazoyucan2018Oficial/photos/pcb.341211339789498/341211283122837> consultado el 18/11/20

Esto se observa cuando el sacerdote hace hincapié en los efectos a nivel colectivo: «Me ha tocado ver a muchachos que dicen “es que a tal pueblo no había ido porque me caían gordos, pero ahora no, ahora ya me llevo bien”» lo que contribuye a una mayor cohesión con la periferia. Marzal (2003:214) menciona que en América Latina la religión tuvo una característica particular y es que debido a que la base humanista que instauró la Iglesia Católica⁸⁵, se puso énfasis no sólo en la relación con Dios, sino también entre los hombres, por eso existen tantas manifestaciones sociales del fenómeno religioso como la celebración

⁸⁵ La evangelización por el clero regular en siglo XVI propició que los santos «asumieran un papel fundamental como protectores y patronos de gremios y oficios, de cofradías y congregaciones, se convirtieron en símbolo corporativo y factor de cohesión» (Gámez y Austin, 2015: 170), el cabildo de la ciudad junto con los fieles, ofrecían al santo exvotos, cirios, limosnas, peregrinaciones, procesiones, arcos, pendones, tapetes de flores, inciensos, danzas, cantos, música, el repiqueteo de campanas, juegos y representaciones teatrales.

de ritos de paso, procesiones y peregrinaciones que contribuyen a la creación de una identidad colectiva.

El acto de llevarle las mañanitas a San Andrés por parte de los pobladores de Epazoyucan es a lo que se refiere Marzal (2003:374) cuando explica que los santos son considerados de alguna manera vivos, capaces de escuchar las oraciones de los devotos y que se alegran con la celebración de su fiesta, y su expresión espacial religiosa es la de cercanía y familiaridad, por ser parte de la historia misma del pueblo, sin olvidar el desglose de la experiencia religiosa única en cada persona con el santo a lo largo de su vida. Además, en la línea de pensamiento de Lluís Duch, este ofrecimiento festivo al patrono se podría tratar de un rito de interacción entre el sujeto y los signos rituales, en este caso las figuras de los santos son “entidades muertas” hasta que la experiencia de las personas las pone en movimiento, haciéndolas trabajar, de esta manera el actor les da vida y los integra a su cultura (Duch, 2012a:404). Además, es observable por medio de esta práctica religiosa el doble sentido del día; el martirio del patrono es celebrado como si cumpliera años, vida y muerte al mismo tiempo, tal como lo expuso durante la misa el padre Francisco:

Hay una frase en el evangelio que dice: “los primeros serán los últimos, y los últimos serán los primeros”, y tal vez este sea el caso de lo que sucede con San Andrés, si de hecho es el segundo de los apóstoles que Jesús llama, fue de los primeros, pero tal vez en devoción es de los últimos, entonces los primeros serán los últimos y los últimos serán los primeros, pero también es cierto que podríamos aplicar la frase mexicana “santo que no es conocido, no es venerado” ¿a quién le toca hacer esa parte? [...] Hablamos mucho de San Juditas, pero San Juditas es tan apóstol como San Andrés, y exactamente tienen el mismo poder de intercesión, si lo ponemos humanamente hablando quien tiene más palanca es San Andrés, fue el segundo, humanamente hablando. Entonces hoy, en esta primera misa cada uno de nosotros, debemos darle gracias a Dios por esos pequeños milagros que es lo que San Andrés ha hecho en nuestras vidas. Y yo creo que ha hecho muchos milagros, pero santo que no es conocido...si no lo platicamos, no funciona (Padre Francisco, 2019).

En este punto se observa cómo existe una diferencia de “cercanía” entre unos santos y otros, y San Andrés como patrono de Epazoyucan, es el intercesor más directo, espacialmente se puede decir que es “más cercano”, así que es deber de los fieles divulgar y fortalecer su culto:

“Podemos aplicar si lo sabe Dios, que lo sepa el mundo, que el mundo conozca las grandes maravillas que nuestro santo patrono ha hecho por nosotros, pero nosotros tenemos que convertirnos en sus mensajeros, y que podamos llevarlo, hagamos pues para que lo conozcan, vivamos por la fe, para que nuestro patrono en la medida de lo posible sea conocido y venerado, no por la fama sino quién es y lo que ha hecho, sino como dijimos antes, santo que no es conocido, sale pues, y de esa manera podemos celebrar su fiesta, hagamos nosotros eso, vamos hacer eso, a dar gracias por todas las maravillas que ha hecho por nosotros, hoy pues, dediquemos esta misa para venerarlo y para bendecirlo por todas las cosas” (Padre Francisco, 2019)

En el ámbito de la religiosidad cristiana, Rubial opina que la introducción de los santos estaba relacionada con la solución de numerosas necesidades materiales de los pobladores; sus imágenes servían para preservar los lugares y los cuerpos del mal, traer fortuna y salud «así la existencia de santos locales creaba nuevas formas de socialización y su existencia llenaba de sentido a una tierra que no lo tenía aún» (Rubial, 1997: 399). Desde el periodo novohispano se afianzaron como jueces y protectores contra las enfermedades y las catástrofes, por lo cual son considerados héroes o figuras de cohesión y fortalecimiento de identidad colectiva (von Wobeser, Aguilar y Merlo, 2018:39).

El espacio sagrado conventual es una de las manifestaciones más ricas y claras acerca del significado del umbral que usan las religiones para delimitar lo profano de lo sagrado. La hermenéutica de la Tierra nos ha revelado cómo lo material y cotidiano adquiere en el sujeto religioso un significado trascendente: todas sus acciones encuentran correspondencia con lo divino y el viento, expresa de forma efectiva la comunicación de un espacio sagrado. En el próximo capítulo, se expondrán cuatro hermenéuticas que en su conjunto fundamentan

la regeneración del mundo en el espacio sagrado de la zona de estudio: el agua, la muerte, el árbol y el fuego, las cuales nos hablan del inicio y el fin de la vida, de esperanza y los medios de salvación, así como de los momentos de luz en que el sentimiento religioso puede alcanzar su máxima intensidad.

Capítulo 4. La regeneración del mundo

A diferencia de los monasterios europeos, el convento novohispano fundado por agustinos en un pueblo de indios tenía como objetivo principal regenerar el mundo; cuatro son los elementos simbólicos que fundamentan esta visión: el agua, el árbol, la muerte y el fuego. El agua remite al bautismo y era el único requisito para la fundación de la iglesia en América: era oportunidad de fundar una Iglesia prístina y renovada, libre de las impurezas que acaecían en Europa con la Reforma Protestante. El árbol expresa las relaciones de los hombres con la naturaleza y puede ser desde aquella donde el demonio acecha o tiente, que ha sido domesticada en el huerto, la que remite al Edén mítico en el jardín del claustro, o como la vid de salvación en las arquivoltas del templo y que encuentra en la cruz su principal simbolismo y funciona como un *axis mundi* que orienta el espacio sagrado. El simbolismo de la muerte en el ámbito religioso, no ofrece un final definitivo sino la apertura a la vida nueva y la salvación de las almas, se observa puntualmente en la sala de profundis y los confesionarios, especialmente en la cura del pecado y en la oración por los difuntos del cementerio del atrio, recordados en las capillas posas. El fuego representa el sentimiento religioso más intenso, en el coro es donde el corazón tiene una experiencia lumínica, su uso en la pirotecnia está ligado a la alegría de la vida y la bienvenida a lo nuevo.

4.1. Agua

Asociado con la idea de pureza, en el ex convento encontramos agua en lavatorios ubicados en las antesalas (anterrefectorio, antesacristía), entradas (baptisterio, acceso al coro), también en los cuencos empotrados a las paredes de la nave del templo. El simbolismo del

agua se expresa como aquel elemento que permite la vida material y espiritual: el acueducto permitió y mejoró la agricultura en el poblado, la fuente del atrio que afloraba permitía desarrollar las actividades domésticas; la fuente octagonal del claustro, de acuerdo a la simbólica agustina, representa la regeneración del mundo por la figura femenina de María. El baptisterio, representa la promesa de salvación, el nacimiento a la *verdadera vida*. La presencia de agua también nos remite a los nuevos inicios: tal como se expresa actualmente en la colocación del altar dedicado a la Virgen de los Dolores para conmemorar la presencia de los agustinos en Epazoyucan o la elección de los naturales antes de la llegada de los españoles de asentarse en las faldas de un cerro que llamaron Tlaloc, deidad de las aguas.

a) Fuente del atrio

Existió en Epazoyucan una fuente en el atrio frente al templo datada en el año 1562, que hoy se encuentra en el exconvento de San Francisco en Pachuca (ver figura 57), nutrida por un acueducto mandado a construir por Fray Antonio de Aguilar que partía de la vertiente sur del cerro de las Navajas a unos 12.7 km, el cual nutría también la fuente del claustro (Ballesteros, 1998:35). La fuente atrial de Epazoyucan tiene esculpidas cuatro cabezas de jaguar en alto relieve, glifos de jade y motivos florales (Duverger, 2003:131). En la crónica se describe a estas fuentes como hermosas; las había en casi todos los pueblos con convento con el fin de que los naturales «no fuesen por agua lejos y que la tuviesen copiosamente, hicieron fuentes en las plazas encañando el agua para que corriese viva y abundante» (de Grijalva, 1624:119). (ver figura 56).

Por tales motivos, una vez que Epazoyucan contó con abastecimiento de agua fue descrita como una villa que antes era «estéril y después sana, agradable a Dios a causa de la abundancia de manantiales de agua» (Ricard, 2014: 199). Puede que con esta fuente los frailes quisieran transmitir a los indios el mensaje de Cristo en el Evangelio: «mas el que

bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás; sino que el agua que yo le daré será en él una fuente de agua que salte para vida eterna» (Jn, 4, 14). En el complejo arquitectónico de Epazoyucan, el agua fue de tal importancia que debía estar disponible en muchas salas como los lavatorios de las antesalas y en cuencos de agua bendita distribuidos a lo largo de la nave del templo.

En 1864, poco más de un siglo después de la secularización del convento, esta fuente de agua en el atrio ya no estaba en funcionamiento, según reportó José Romero enviado al pueblo de Epazoyucan por la Comisión Científica de Pachuca: «La falta de agua hoy es tan grave que los habitantes han hecho un jagüey que recoge la que llueve en el año, sirviendo ésta, así para las bestias como para los usos domésticos» (Ballesteros, 1998:21).

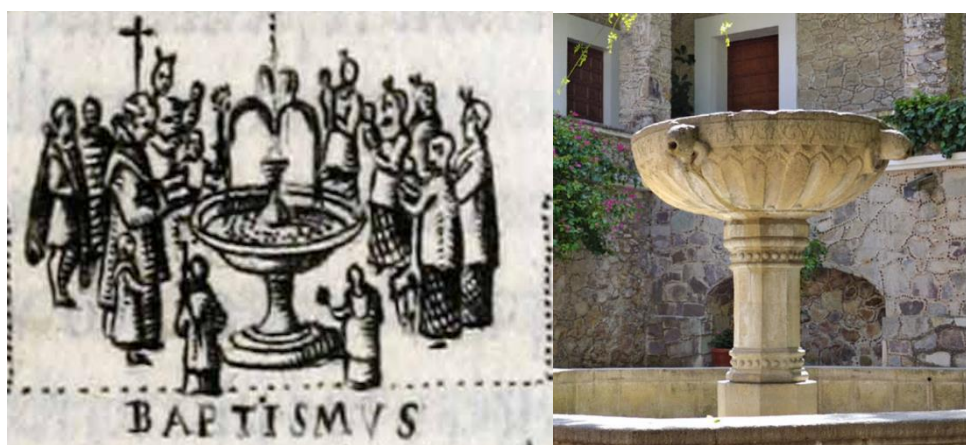


Figura 56. Fuente del atrio usada para bautismos en *Rethorica Christiana (1579)* (Valadés, 2013:701)

Figura 57. Fuente del atrio de Epazoyucan (Mediateca, INAH)

b) Fuente del claustro

En Epazoyucan la fuente al interior del jardín es de forma octogonal; los religiosos obtenían de ella agua para beber, para el aseo personal⁸⁶, para la limpieza de los pasillos del

⁸⁶ San Jerónimo, uno de los cuatro padres latinos de la Iglesia Católica consideraba que el baño caliente excitaba los sentidos y ponía en riesgo la castidad; San Agustín autorizó en su Regla el baño caliente una vez al mes (Chevalier y Gheerbrant, 1986:175) pues en las *Confesiones* (IX,12) describe

claustro⁸⁷, para elaborar la comida en la cocina, y para irrigar los árboles o arbustos del jardín (Gallegos, 2009:54). Se especula que esta fuente contaba con una cañería que alimentaba a la fuente del atrio (Ballesteros, 1998: 57). El que los agustinos usaran la figura octagonal⁸⁸ para la fuente de Epazoyucan (ver figura 58) se debe a los siguientes motivos: según San Agustín, más allá del séptimo día que abarca la Creación y toda la vida terrenal, viene el octavo día que señala el fin de los Tiempos: la vida de los justos y la condenación de los impíos (Chevalier y Gheerbrant, 1986:769), el Obispo de Hipona también asoció este número a la celebración de la Inmaculada Concepción de María: un ocho de diciembre, que según él, fue el momento en que en la tierra se abrió un nuevo cielo y un nuevo mundo (Lobera, 1846:466); se encuentran figuras octagonales tanto en el umbral del anterrefectorio de Epazoyucan —donde está pintada la figura de la Inmaculada— como en las ventanas del refectorio (ver figura 59). Según Tuan, en la literatura religiosa y psicoanalítica, el agua estancada, tiende a ser tratada como un símbolo del principio femenino (Tuan, 2007: 90), lo cual coincide con el sentido simbólico de la fuente. Lo anterior corresponde con la idea planteada por Eliade del agua como realidad metafísica y religiosa, que representa la vida, el vigor y la corriente de lo eterno (Eliade, 1974: 231).

cómo pensaba que actuaba el agua sobre el cuerpo: «me pareció bien tomar un baño [...] por creer que arrojaba del alma la tristeza» (Agustín, 2012:224).

⁸⁷ La comunidad indígena adscrita a un convento agustino tenía la obligación de contribuir con mano de obra que se encargara de las labores de limpieza del convento y del huerto (Rubial, 1989: 20).

⁸⁸ Simboliza la regeneración espiritual por el ocho unido a esta idea como intermediario entre el cuadrado y el círculo: representa equilibrio cósmico porque contiene los puntos cardinales a los que se añaden las direcciones intermedias (Cirlot, 1992: 337).



Figura 58. Fuente octagonal en el jardín del claustro (Fuente: trabajo de campo)

Figura 59. Ventana en el muro sur del refectorio (Fuente: trabajo de campo)

c) Baptisterio

El baptisterio de Epazoyucan (ver figura 60) se ubica al norte igual que el atril del presbiterio porque simboliza el deseo de la Iglesia de evangelizar a los bárbaros asociados a esta dirección (McAndrew, 1965: 155). En una pared de esta sala se puede apreciar una pintura mural del bautismo de Cristo por Juan el Bautista (ver figura 61) decoración promovida por el cardenal San Carlos Borromeo en sus *Instructiones Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticae* (1572) (Ballesteros, 1998:53). La pila bautismal representa el manantial: el agua que de ella emana es el fuego del espíritu dado por Cristo (Hani, 2000: 72).



Figura 60. Vista de la entrada del baptisterio en la entrada del templo (Fuente: trabajo de campo)

Figura 61. Mural en la pared norte del baptisterio de Epazoyucan (Ballesteros, 1998:54)

Fue entre los siglos IX y XI que comenzaron a instalarse las pilas bautismales en el interior del edificio (logna-Prat, 2013: 23). Según Lobera, deben de estar cerca de la entrada del templo «para que los devotos al entrar puedan recibir la bendición del Señor contra el acecho del demonio y sus cuerpos puedan quedar separados de las cosas del mundo» (Lobera, 1846: 21).

En la crónica se menciona que los agustinos debían impartir el bautismo con gran solemnidad⁸⁹, imitando a los santos padres de la primitiva Iglesia; al inicio de la evangelización este sacramento tenía lugar en el atrio y se indicaba que a los niños se les bautizara los domingos, a los adultos cuatro veces al año en Pascua de Resurrección, Pascua de Navidad, Pentecostés y el día de San Agustín, el 28 de agosto (de Gijalva, 1624: 30). Los frailes convocaban a los pobladores al atrio o templo, los cuales debían acudir vestidos con ropas limpias, después se colocaban en filas; un sacerdote les hacía exorcismo y les imponían el santo óleo, después caminaban hacia la pila bautismal donde el prior les confería el bautismo y les daba un sermón acerca de cómo debían vivir tras recibir el Sacramento⁹⁰ (Ricard, 2014:143). San Agustín comentó que sólo el bautismo de agua es el verdadero bautismo; y recibir el sacramento por este medio, tal como lo señalan los apóstoles, es vincularse a Cristo, revestirse de él (Lobera, 1867:296). El bautismo tiene la doble intención de purificar y vivificar; libera el alma del bautizado de la sujeción al demonio y lo introduce en la milicia de Cristo y otorga la vida por medio de la gracia para

⁸⁹ Si bien todos los naturales podían ser bautizados, requerían de formación preliminar adecuada para recibir dicho sacramento, por la cual los agustinos lo impartieron a pocos individuos al principio de su apostolado (Ricard, 2014:135).

⁹⁰ Según van der Leeuw, el sacramento posee la característica de sublimar una función vital sencilla como lavarse (lo completamente cercano) y, por otro lado, en su profundo fundamento tocar lo divino (lo totalmente otro y lejano) (van der Leeuw, 1964:350).

no morir en el pecado (Chevalier y Gheerbrant, 1986:184). Como muestra Eliade, la inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el volver a nacer, pues equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia; durante el rito el agua restaura, aunque sea momentáneamente la integridad original (Eliade, 1974:222).

d) El altar a la Virgen de los Dolores

Para conmemorar la presencia de los frailes agustinos en Epazoyucan, el Instituto Nacional de Arqueología e Historia (INAH) ha promovido en los últimos años la instalación de un altar dedicado a la Virgen de los Dolores; este se instala el viernes anterior a la celebración de la Semana Santa en una de las salas de exposición de temporal del exconvento⁹¹ (ver figura 62). El 12 de abril de 2019 su colocación tuvo lugar al mediodía en el refectorio; acudieron alumnos de la primaria del municipio, autoridades políticas y representantes del INAH: un historiador narró la importancia del culto mariano para los agustinos, así que se puede considerar este rito como uno de conmemoración de la regeneración del mundo con su llegada a América. A la Virgen de los Dolores⁹² se le representa con las manos a manera de aflicción a la altura del pecho o con unas espadas atravesadas en el corazón; se especializa en situaciones de angustia, tristeza, miseria y sufrimiento que atraviesa el devoto, y su celebración es el día 15 de septiembre, un día después de la exaltación de la Santa Cruz. El sentido simbólico de su manto, que puede ser turquesa o negro por el luto, significa ocultamiento de la verdad, pero también revelación (Cirlot, 1992: 457).

⁹¹ Esta actividad cuenta con poco más de una década de antigüedad y requiere de la coordinación de autoridades políticas del municipio, así como del apoyo del clero; su importancia radica en que sólo se instala en el exconvento de San Andrés y en el exconvento de San Nicolás Tolentino en Actopan.

⁹² Cabe destacar que, aunque existe sólo una figura de María como madre de Jesús, es representada en diversas advocaciones, unas son más propicias para atender ciertas peticiones que otras (Blancarte, 2019: 661).



Figura 62. Altar de la Virgen de los Dolores en el refectorio del convento (Fuente: trabajo de campo)

Pertenece también a la hermenéutica del agua porque este elemento se encuentra entre los siete dolores de la Virgen⁹³ que se representan en la misma cantidad con los siguientes elementos simbólicos que conforman el altar: 1) las esferas doradas representan las lágrimas de la Virgen por Cristo muerto 2) los recipientes contienen aguas amargas de los misterios dolorosos de la Virgen 3) naranjas que simbolizan la dulzura, además son fruto de la temporada y representan la fecundidad 4) espigas de trigo, que representa el trabajo de la tierra del campo 5) las banderas de papel picado son de color morado, en el cristianismo es el color de la penitencia 6) romero, asociado con la idea de expiación y purificación como homenaje a Cristo y que suele usarse para santificar los lugares de peregrinaje (Chevalier & Gheerbrant, 1986:812) y 7) semillas, que evocan al orden cósmico manifestado en el calendario; la continuación cíclica de acontecimientos terrestres que se

⁹³ Estos son: la profecía de Simeón; la persecución de Herodes y la huida a Egipto; Jesús se pierde tres días en el templo; María encuentra a Jesús cargando la Cruz; presencia la crucifixión y muerte de su hijo, María recibe a Jesús bajando la cruz, por último, el entierro de Jesús.

ajustan a un movimiento celeste (Cirlot, 1997: 53). De igual manera, en el altar se encienden siete velas, que representan las siete luces espirituales, las siete potencias, los siete sacramentos (Hani, 2000:117). Se ha observado como el agua es un elemento que permite reconocer cuando se abandona un área profana y se entra a un sitio sagrado.

4.2. Árbol

El árbol y la vegetación expresan en lo general la regeneración perpetua de la vida. En este lugar, la presencia de árboles expresa la relación maligna o benigna del hombre religioso con la naturaleza: la vegetación al exterior del convento era poca pues en los densos ramajes el demonio podía ocultarse. El huerto representa la naturaleza domesticada. Espacialmente sirve para orientar el mundo: encontramos el árbol en el centro; como un *Axis Mundi* en la cruz atrial, como árbol cósmico en el jardín al interior del claustro remite al árbol del Fruto Prohibido y al Paraíso perdido, en la nave como una vid en la decoración de las arquivoltas que unen la Tierra nuevamente con el Cielo. En la celebración del Viernes Santo, la cruz de Cristo, asociada con la madera del árbol, es la que actualiza el simbolismo de mediación entre Dios y los seres humanos.

a) Huerto

La agricultura en pueblos de indios tributarios como Epazoyucan, tenía un carácter ceremonial⁹⁴; estaba regulada por un calendario elaborado, desarrollado e interpretado por los sacerdotes de la comunidad, se regulaban las horas de descanso y trabajo (Kubler,

⁹⁴ Por ejemplo, en la *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Pedro Ponce se describe que, en tiempo de barbecho, los indios hacían una oración para abrir la tierra y después le pedían favor a Quetzalcóatl para que les diera fuerza al usar el arado o coa; también cuando iban a desyerbar (Garibay, 2015: 126); Quetzalcóatl, por tener dominio del viento, barría los caminos a los dioses del agua para que pudiera llover (Sahagún, 1829: 3). Debe recordarse que en Epazoyucan los pobladores antes de la llegada de los agustinos adoraban a dicha deidad, también se han encontrado figuras de barro de Xipe Tótec, considerado el dios del correcto crecimiento del maíz, el que rige la primavera y cura a los enfermos (Museo Comunitario de Tomazquitla, INAH).

1984:530). La llegada de los frailes transformó el sentido religioso de los naturales con la tierra y su agricultura, que pasó de ser un complejo ritual a una actividad económica desprovista de todo fondo ceremonial (*Ibídem*). No obstante, trató de ajustarse este carácter a ocasiones especiales; por ejemplo, se menciona en la crónica de Grijalva que, en las fechas dedicadas al bautismo de los adultos por las tardes, se celebraban danzas para solemnizar el día a la usanza de la tierra (de Grijalva, 1624:75).

Las órdenes mendicantes han tenido la tradición de poseer fecundas hortalizas y huertas abundantes (Ricard, 2014:197). El convento de Epazoyucan no tenía una huerta anexa al edificio⁹⁵, por lo que los frailes usaron un terreno aledaño fuera del edificio para este propósito el cual se localizaba a sur al otro lado de la calle (Ballesteros, 1998:75). Se tiene registro del éxito que tuvieron los frailes agustinos con la introducción de cultivos europeos⁹⁶ como el trigo y la cebada, también en la crianza de cabras y cameros (Barlow, 1949:38).

Los periodos de sequía y estaciones de lluvia obligaron a los frailes a generar un uso sistémico del agua dentro y fuera de los conventos, usaron cisternas de mampostería para almacenamiento del líquido (Duverger, 2003:129), de esta práctica quedan vestigios en el monasterio de Actopan y es probable que en Epazoyucan la implementaran para mantener la producción del huerto y el ganado. Aunque por lo general, como menciona Ricard «los religiosos se disputaban las regiones fértiles y agradables, donde se fundaron la mayoría de los conventos, descuidando las comarcas estériles o malsanas» (Ricard, 2014:364).

El huerto, al ser el más cercano con el mundo profano y dependiente de las necesidades económicas de los laicos, se convirtió en el primer espacio perteneciente originalmente a

⁹⁵ Los frailes mendicantes vivían de limosnas, por lo cual en muchos conventos del siglo XVI no se encuentran huertos o terrenos adjuntos (Duverger, 2003:121), aunque eran excepción las casas mayores por ejemplo el convento agustino de Actopan.

⁹⁶ Donde el clima fue propicio los religiosos llegaron a cultivar también especies de uso litúrgico como la vid y el olivo; también llegaron a introducir plantas medicinales como la sábila, y estancias como caballerías y molinos.

los frailes agustinos en ser secularizado⁹⁷, ya que, a diferencia de otros lugares del convento, el huerto no posee un simbolismo religioso como sí ocurre con el atrio o el jardín del claustro. A partir de las leyes de Reforma del siglo XIX, los huertos fueron separados de los conventos agustinos por medio de calles y posteriormente fueron vendidos a particulares o destinados al uso público⁹⁸ (Ballesteros, 2000:146).

b) Cruz Atrial

Se denomina cruz atrial a las esculturas de cruces que fueron usadas durante el siglo XVI por las órdenes mendicantes y están localizadas en el centro de los atrios y frente a los templos. Tienen su origen durante la Conquista, pues era costumbre de los militares españoles en las localidades que sometían, colocar una cruz en el centro de la plaza para celebrar misa, por lo cual las primeras cruces fueron primero de madera y después de piedra a medida que se consolidaba la presencia religiosa en la comunidad (Fernández, 2003: 73).

En algunos poblados, la cruz atrial se hacía de dimensiones considerables para que fuera vista desde las afueras (Ballesteros, 2000:44). De acuerdo con Gante, la cruz atrial tenía un mensaje dirigido a los indios de adoptar una fe sincera y profunda, así como ser un elemento activo en el espacio para que estos no se atrevieran a volver a su culto anterior (De Gante, 1954: 281). Aunque se dieron casos en que los indios llegaron a atribuir poderes mágicos a sus cruces favoritas, en especial si se colocaban donde había ídolos, porque se

⁹⁷ En el caso de Epazoyucan, el último priorato agustino data de 1754, cedido al clero secular con el bachiller Mateo Quiñones, dependiendo de la vicaría foránea de la Asunción (Pachuca), del Arzobispado de México, después pasó a depender al Obispado de Tulancingo (Azcue y Mancera, 1940:248). En estas entregas, se debía elaborar el inventario de los bienes en cantidad, características y condiciones, tanto de los inmuebles como de los objetos sagrados (Álvarez-Icaza, 2015: 95).

⁹⁸ En Epazoyucan el espacio que era el huerto estaba en lo que hoy es la escuela primaria de la cabecera municipal (Escorcía,2019).

creía que éstas heredaban algunas de las potencias de dichos ídolos (McAndrew, 1965: 253).

La cruz atrial en Epazoyucan (ver figura 63) descansa sobre una base cuadrangular de mampostería de 1.5 metros y posee relieves esculpidos de piedra cantera.⁹⁹ el rostro de Cristo con una corona de espinas. Bajo éste se colocaron instrumentos asociados a la pasión tales como clavos, martillo y túnica; en el brazo derecho se observa un ramo de palma y en el izquierdo el saco de monedas por el cual lo vendió Judas (Juárez, 2009:71). Otro elemento de esta cruz son los adornos vegetales de un árbol de granada, fruto que representa la unidad bajo una sola Iglesia, cuyos granos son los pueblos del mundo con las mismas creencias (Chevalier y Gheerbrant, 1986:538).



Figura 63. Cruz atrial (Fuente: trabajo de campo)

Figura 64. Explicación pedagógica del significado de la cruz en América en *Rethorica Christiana* (1579) (Valadés, 2013:629)

En su forma simbólica más elemental, la cruz representa una integración de contrarios: lo positivo (vertical) y lo negativo (horizontal), lo superior e inferior, la vida y la muerte, lo

⁹⁹ McAndrew menciona que es probable que los frailes no ordenaran esculpir el cuerpo de Cristo en la cruz atrial por haber sido una tarea demasiado complicada para los indios o debido a la censura de la Iglesia hacia los desnudos.

terrestre y lo cósmico, lo humano y lo divino (Cirlot, 1997:15). Como símbolo fundacional del cristianismo, una cruz en el centro del atrio representa un ombligo de la Tierra; alrededor de este eje cósmico se extiende el mundo, es un *axis mundi* (Eliade, 1967:26) y un objeto dotado de una presencia sobrehumana, un testimonio cuyo signo representa una realidad trascendente que sacraliza el espacio: el momento de la pasión de Cristo que simboliza la salvación y el triunfo sobre la muerte; al monte Gólgota, el polo del mundo desde donde Cristo en la Cruz con sus brazos extendidos abarca los límites de la Ecúmene (Chevalier y Gheerbrant, 1986:367), mensaje que difundieron con gran persistencia todas las ordenes mendicantes en América durante el siglo XVI (ver figura 64).

c) Jardín

El jardín es el patio central del convento. A diferencia de los cultivos del huerto destinados a la producción económica, los frailes destinaban este espacio a la vegetación con propiedades medicinales, uso ornamental (claveles, rosas y lirios) o decorativo (arbustos). El jardín de Epazoyucan mide más de 300 metros cuadrados y cuenta con banquetas perimetrales en los bordes, actualmente se encuentra dividido por cuatro pasadizos que conducen cada lado del claustro con la fuente del centro. Para llevar a cabo la construcción de todo el convento y alcanzar la proporción áurea de las formas, era necesario partir del trazo geométrico del patio (Gallegos, 2009:57) por lo cual es el lugar que alberga el origen material y simbólico del claustro. Para los frailes agustinos este lugar debió tener enorme importancia por su relación con su vida conventual: según se cuenta en *Confesiones* (VIII,12) fue en un jardín donde afligido, San Agustín fue a tirarse debajo de una higuera y mientras lloraba escuchó la voz de unos niños decir de la casa vecina “Toma y lee, toma y lee” lo cual interpretó como una orden divina que lo llevó a retornar con su amigo Alipio,

tomar su libro y leer en silencio una carta de Pablo¹⁰⁰ la cual sintió como una luz de seguridad en su corazón que disipó todas las tinieblas de sus dudas y lo llevó a su conversión al cristianismo¹⁰¹ (Agustín, 2012:197).

A diferencia del patio atrial y su cementerio, este sitio no alberga la idea de muerte, porque representa la idea de la naturaleza benigna¹⁰². El Jardín es una alusión a la nostalgia del hombre religioso hacia el *Tiempo del origen*, Tiempo de la cosmogonía aquel donde los dioses se han manifestado y han creado el mundo (Eliade, 1967:49). El correspondiente al mito judaico en que Dios ordenó al hombre labrar y guardar, y de cuyos árboles sólo debía comer (Gn 2, 15-16). Tuan explica que «los jardines de los monasterios eran lugares de contemplación, el Paraíso, con la fuente en su centro y los chorros de agua que surgirán de ella simbolizaban la geografía del Edén» (Tuan, 2007:190). En la *Ciudad de Dios* San Agustín hace esta observación: «más bienaventurado era el primer hombre en el Paraíso que cualquier justo existente en esta humana carne mortal»¹⁰³ (Agustín, 1992:385). Para Jung, Adán simboliza al hombre cósmico, fuente de todas las energías psíquicas (Chevalier, 1989:49), el jardín del claustro alberga este tipo de representación de hombre.

Este árbol bueno del Génesis es perpetuado en la representación pétrea del claustro, ya que los paños y arquitectura del mismo se imbricaron para representar reiterativamente el

¹⁰⁰ El pasaje dice lo siguiente: «Andemos como de día, honestamente; no en glotonerías, borracheras, no en lujurias y lascivias, no en contiendas y envidia, sino revestíos de Nuestro Señor Jesucristo y no cuides de la carne con demasiados deseos» (Rm 13, 13-14).

¹⁰¹ Según Cassirer, en sus *Confesiones* San Agustín no sólo cuenta los sucesos de su vida, nos comunica el drama religioso de la humanidad; su conversión no es sino la repetición y proceso de la caída y la redención del hombre, cada una de sus líneas posee un carácter histórico y otro expresado a través del lenguaje simbólico del cristianismo (Cassirer, 2001: 86).

¹⁰² El jardín del claustro tampoco representa la naturaleza peligrosa llena de animales salvajes, el desierto y los demonios que tientan al hombre como expresa el muro poniente del refectorio, ni la naturaleza domesticada del huerto.

¹⁰³ Porque desde la filosofía de San Agustín, la creación tiene tres planos, dos de ellos inalterables: el de Dios, creador e inmutable y fuente de toda cosa creada y el de los elementos naturales (animados y los inanimados); y el hombre, que se ha desviado de este orden mediante el pecado de Adán y propaga el mal y la muerte a sus descendientes (Ponsati-Murlà, 2015:96), nace pues, condenado y debe, mediante la ayuda de Dios, obrar en el Bien, enderezarse por medio de la gracia y reestablecer lo perdido para evitar la condenación eterna. Se trata de una posición salvífica, de la cual, no obstante, el ser humano es libre de elegir.

Paraíso (Gallego, 2009: 21), las columnas que unen ambas plantas en el claustro de Epazoyucan están decoradas con rasgos vegetales; cuando este tipo de escultura se usa como pilar que sostiene el templo y casa, representa al árbol cósmico teniendo a las estrellas como frutos al encontrarse en un espacio abierto (Chevalier y Gheerbrant, 1986:125).

Volvemos a observar el simbolismo del árbol cósmico dentro del templo. Los motivos vegetales de viandas, flores y frutos esculpidos en las arcadas que unen el suelo con la bóveda representan la promesa del goce del paraíso, según las acciones de cada hombre, será el fruto que recibirá (Ballesteros, 2000: 68). Ya no es sólo un árbol con el ideal de pureza como en el caso del jardín del claustro, sino que es el fruto destinado a la salvación de las almas, como dice el Evangelio: «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador [...] el que en mí no permanece, será echado como pámpano, y se secará» (Jn 15 1,6).

d) Procesión del viacrucis en Semana Santa

En el cristianismo, el Domingo de Ramos marca el inicio de la Semana Santa. En Epazoyucan, se tiene por costumbre adornar con palmas la vía principal, con el fin de representar a la multitud que esparció dichas plantas durante la entrada de Jesús a Jerusalén montado en un asno, según los Evangelios. Esta última personificación ha sido introducida de igual manera con anterioridad por el párroco: «el padre José Valencia, antes que el padre Paco allá por el 88'-89' llegó montado en un burrito» (Escorcia, 2019). En Epazoyucan, en el pasado durante Semana Santa, se intentó retomar el carácter procesional de los frailes agustinos dentro del atrio, aunque dejó de hacerse dicha práctica:

“Allá por el 2002-2000 aproximadamente, sí, 1998 por ahí, el sacerdote en turno ya difunto, el padre Francisco, no recuerdo su apellido, él hacía las procesiones de semana mayor en el atrio, y seguía la procesión en el sentido inverso a las manecillas del reloj, y en las capillas en algunos otros sitios hacia las clásicas estaciones [...] se erradicó esa práctica porque caramba, era complicado entender que la gente iba con sombrilla, las personas masculinas con sombrero, con gorra, las mujeres no se hincaban porque iban muy elegantes y con

medias, entonces el padre llegó a la conclusión de que bueno, estamos siendo irreverentes ¿no?” (Escorcía,2019).

Lo anterior demuestra cómo los creyentes de una religión muchas veces buscan proteger y preservar los significados, los espacios sagrados con los que interactúan (Stump, 2008:349) y cómo en el contexto de América Latina, el sacerdote cumple un papel fundamental en la construcción de la memoria colectiva de los pueblos (Marzal, 2002:333). Dentro de la Semana Santa celebrada en el año 2019 en Epazoyucan, el Viernes Santo que tuvo lugar el 19 de abril de 2019¹⁰⁴ consistió en una procesión que partió a muy temprana hora; partió del templo que carga la cruz y una figura de la Virgen María; recorre las calles haciendo parada en catorce estaciones¹⁰⁵ distribuidas en las viviendas particulares y capillas barriales ubicadas alrededor del complejo conventual¹⁰⁶ (ver figura 65), todo lo anterior en dirección contraria a las manecillas del reloj y con una duración de dos horas y media hasta el retorno al templo. Cabe destacar que toda procesión es un rito que da corporeidad a la idea de ciclo y transcurso, como lo prueba su retorno al punto de partida (Cirlot,1992:372), espacialmente, cuando el movimiento implica una completitud (circunvalación) se trata de la perfección Divina.

¹⁰⁴ Ésta varía cada año, ya que la Iglesia Católica se guía por el calendario lunar.

¹⁰⁵ Constan de un montaje de mesas acompañadas por lonas impresas con imágenes relativas a los distintos momentos de la Pasión, así como decoración con globos de color morado y blanco.

¹⁰⁶ Éstas son cuatro: Capilla del Calvario (la más antigua según se me informó en campo) la Capilla de la Inmaculada Concepción (Colonia Morelos), Capilla de la Virgen María, Capilla la Preciosa Sangre de Cristo, la Capilla El Sagrado y la Capilla El Limón. Cabe destacar que la capilla, a diferencia de la parroquia, se caracteriza por estar destinada a un número menor de personas, por ello no suelen tener la misma disponibilidad de apertura y actividad religiosa para el público en general, y celebran el culto de una forma más privada.



Figura 65. Procesión del viacrucis en las calles aledañas al exconvento (Fuente: trabajo de campo)

La representación del Viacrucis en Epazoyucan es la expresión espacial del sacrificio; uno de los aspectos más fundamentales del rito religioso, mediante él se impone entre el hombre y lo divino una realidad intermediaria (víctima) con el fin de asegurar el contacto entre dos mundos (Wunenburger, 2006:49), en este caso el momento en que Cristo renueva la alianza entre Dios y los hombres y en su martirio, absorbe todos los pecados del mundo para lograr la redención del Cosmos (Hani, 2000:50). La cruz de madera llevada al frente por el párroco durante la procesión (ver figura 66) no cuenta con una imagen del cuerpo de Cristo porque se busca transmitir que ya ha resucitado, tal como pasará lo mismo con los devotos en el Juicio Final. Jesús es lo que en la religión se llama mesías o mediador, porque toda su persona es 'medio', es decir, movimiento de Dios hacia el hombre y viceversa (van der Leeuw, 1964:640), es la revelación misma que se hizo carne, a quien se le atribuyen títulos como Conciliador, Salvador. El madero de la cruz en su simbolismo completo es el nuevo Árbol de vida al pie del cual brota la fuente del agua de la Vida eterna, pues es Cristo el nuevo Adán, quien restaura el Paraíso (Hani, 2000:113).

Por tal motivo, la procesión del Viernes Santo en Epazoyucan pretende exaltar y glorificar a Cristo, recordar su humillación y oprobio en su camino a su crucifixión a El Calvario, pero

al mismo tiempo su fuerza y poder (Maldonado, 1975: 258). Si se considera que la calle es un "espacio habitado" con un orden espacial dominante, la religión mediante actividad, esfuerzo y sentimiento colectivo puede trastocar o suplantar durante una procesión la normalidad cotidiana secular de la vida pública (Knott en Stausberg, M., & Engler, S, 2011:497-498), lo anterior se observó en los participantes de la procesión quienes mediante su presencia y rezos¹⁰⁷ cerraron temporalmente el acceso de las vialidades a su paso. Mediante las procesiones, se observa lo que señala Tuan acerca de que el templo cristiano se convierte en un área de influencia dinámica, y espacialmente, busca impartir espíritu a sus alrededores (Tuan, 2007:201).



Figura 66. Entrada de la procesión al templo desde el sur del atrio (Fuente: trabajo de campo)

Figura 67. Vista de la fila para besar las cruces al pie del presbiterio (Fuente: trabajo de campo)

Las estatuas de vírgenes y santos que yacen a los lados de la nave se cubren con largas mantas moradas, las bancas se llenan en su totalidad. En el catolicismo, no se celebra misa

¹⁰⁷ De enorme importancia es la plegaria en las religiones para establecer vínculos activos y afectivos con la divinidad, constituye también uno de los pilares de la religión que es la búsqueda incansable de comunicación, comunidad y comunión con un Otro: Dios y el prójimo (Duch, 2010:49), espacialmente rezar puede ser dirigir la existencia hacia aquello que apunta la plegaria.

el Viernes Santo, se suele leer el Evangelio que narra la oración del huerto en el Monte de los Olivos (Mc 14, 32-42). El párroco habla a los asistentes sobre el significado de la pasión como una pena que debemos de meditar y sentir, aunque también como el sentido de una victoria, la de Cristo sobre la muerte, y que, al llevar nuestra cruz con valentía, somos testigos de esa prueba. Esto concuerda con la descripción de experiencia religiosa que describe Rudolf Otto: “se hace patente que la Pasión y muerte de Cristo tienen que convertirse en objeto de una intuición y de una valoración sentimental de insólita fuerza” (Otto, 2005:213).

Actos como la invitación del párroco a besar las dos cruces de madera sostenidas por los monaguillos al pie del presbiterio (ver figura 67), muestran cómo en el cristianismo la religiosidad individual alcanza una intimidad e intensidad mucho más concreta con Cristo como modelo e imitación a seguir, que ya no se oculta como el Dios de Israel (Buber, 2014:141). El tiempo sagrado¹⁰⁸ en el cristianismo, reproduce indefinidamente los acontecimientos de la existencia de Cristo en un calendario, porque su encarnación como acontecimiento histórico tiene un fin transhistórico: la salvación del hombre (Eliade, 1967:65). Es por ello que, el Viernes Santo en Epazoyucan sería la actualización de la presencia de Cristo en el mundo, ya que ese momento creó una nueva situación del hombre en el Cosmos¹⁰⁹. Y como toda acción ritual que reproduce un suceso cósmico en el ser humano concreto, no sólo se trata de una representación: su función va más allá de ser pura imitación, sino que es una comunión o participación que implica una identificación existencial con el mismo (Wunenburger, 2006:43). Se ha expuesto, como el árbol articula

¹⁰⁸ Según Wunenburger, el hombre religioso dispone de una doble evaluación del tiempo que pasa: el tiempo social y el Gran Tiempo mítico, tiempo de las hierohistorias; este último se caracteriza por cortes en el transcurso de la actividad cotidiana y económica en los cuales operan relaciones privilegiadas con lo sagrado (Wunenburger, 2006:54).

¹⁰⁹ Hani sostiene que el Viernes Santo reafirma la reintegración del mundo hecha por Cristo, ya que la crucifixión en el Gólgota representa la limpieza del pecado en todo el universo, y en este caso el templo de Epazoyucan es la prueba espacial de esa restauración de los hombres (Hani, 2000:50).

el cosmos y el universo en el pensamiento religioso, como concentra y conecta a través de su amplio simbolismo las relaciones entre el mundo terrenal y celestial, es el medio por el cual en el espacio sagrado cristiano se conectan efectivamente los grandes sucesos globales (pasados, presentes y futuros) con los que acaecen en la escala local del lugar, de esta manera el cristianismo hace efectivo su carácter de religión universal. El árbol es también como vegetación, la forma en que el sujeto religioso percibe y se relaciona con la naturaleza a la cual, dependiendo del contexto o uso que se le otorga, se le pueden dar distintos significados más allá de lo biológico.

4.3. La muerte

Este simbolismo lo encontramos en lugares donde la luminosidad y la visibilidad es menor (sala de profundis) y se caracteriza por generar experiencias reflexivas acerca de la finitud de la vida en el sujeto: como un paso necesario para alcanzar la salvación, por lo cual adquiere un sentido positivo, específicamente en los confesionarios distribuidos entre el templo y el claustro bajo pues en ellos se halla la puerta de reconciliación con Cristo y el perdón de los pecados que impiden alcanzar la Vida Eterna. Este simbolismo, también nos permite comprender el sentido histórico de los frailes agustinos: Cristo permitió la Redención del mundo con su muerte, las pinturas murales del claustro bajo están plegadas de este mensaje (El Calvario, La Calle de la Amargura). Por otra parte, las capillas posas tenían la función de ser sitios de memoria de los muertos, tal como San Agustín lo comentó acerca de las lápidas. Durante el siglo XVI se pretendía salvar a las almas de los indios vivos y también la de los muertos por lo cual fue fundamental la súplica por las ánimas del purgatorio cuyas oraciones se llevaban a cabo en el cementerio del atrio, incluso en este aspecto, los agustinos organizaron a los difuntos según su barrio de procedencia y encontraron la figura de San Nicolás de Tolentino, el gran intercesor.

Los agustinos destacaron la firmeza de la fe cristiana de los indios que fueron víctimas en las epidemias¹¹⁰ que asolaron a toda Nueva España especialmente entre las décadas de 1540 a 1560; veían estas plagas como castigos a los conquistadores españoles para disminuir sus rentas y como una disposición de Dios para que los naturales estuvieran limpios enteramente de la idolatría a sus dioses anteriores, no sea que más viejos recayeran en las mismas: «pero aquel Señor que los quería llevar, antes que la malicia los turbase, Bendito sea y alabado siempre [...] que lo dispone todo para bien de sus predestinados» (de Grijalva, 1624:115), en otros apartados de la Historia de la Orden también se habla de las epidemias como “regalos de Dios”.

La Relación de Pazoyuca (1580) menciona que los naturales del poblado antiguamente vivían mucho y llegaban a la vejez; creían que si morían jóvenes era porque los dioses estaban enojados con ellos, también se indica que, al momento de elaborar el documento, ya se usaba el atrio como cementerio¹¹¹ (Barlow, 1948: 37). La relación entre los vivos y los muertos entre la Antigüedad y la Edad Media había cambiado profundamente la topografía en Europa; de las necrópolis al exterior operó una lenta integración de los difuntos al interior de las ciudades, los primeros rituales de consagración de los cementerios aparecieron en el siglo X en los manuscritos pontificales y hasta el siglo XII se creó una definición clara de cementerio cristiano como una tierra fecundada de la ceniza de los fieles (logna-Prat, 2013: 27).

Este carácter fue importado en Nueva España; pues según Ricard, en el cementerio del atrio los indios eran sepultados según los barrios a los que pertenecían (Ricard, 2014: 268).

¹¹⁰ En Epazoyucan el cacique del pueblo llegó a construir un hospital por este motivo (Barlow, 1949:39).

¹¹¹ Que el cementerio de Epazoyucan deba encontrarse en un lugar plano y descubierto responde a que los agustinos asociaban los terrenos escabrosos y faltos de luz como sitios semejantes a tumbas, como se muestra en su percepción sobre el modo de vida de los habitantes de la Sierra Alta: «esta tierra llena de gente desde las cavernas más hondas hasta los riscos más encumbrados [...] del demonio, ya que no da muerte a los suyos gusta de que vivan como muertos en sepulturas» (de Grijalva, 1624: 54).

En Epazoyucan en 1580 éstos eran cuatro: Qualchacac, Tezcacohuac, Tzapotla y Tepa (Ballesteros, 1998:9) por lo que es probable que cada uno tuviera un espacio en cada lado del área del atrio.

Rubial afirma que los ingresos provenientes de ceremonias mortuorias —funerales, novenarios y misas de difuntos— debieron ser relativamente elevados para las órdenes mendicantes: era común que los vecinos más ricos tomaran a su cargo la construcción de una capilla fundando un patronazgo y ésta les concedía el derecho de enterramiento¹¹² familiar (Rubial, 1989:217). Dado que dentro del cristianismo existe un deber de los vivos con los difuntos, en todos los conventos agustinos había cofradías de las Ánimas del Purgatorio¹¹³: al caer la noche, los jóvenes varones cantaban oraciones, se dedicaba una misa los lunes por todos los difuntos y otra para la Santísima Virgen, y una misa los sábados para pedir por los vivos (Grijalva, 1624:123). Nicolás de Tolentino, primer fraile de la orden agustina en ser santificado es considerado protector y patrón de las Ánimas del Purgatorio, pues se dice en las hagiografías que tuvo visiones de este lugar. El propio San Agustín devoto de la Virgen Santísima, le pidió a ella que le dijera qué misas y oraciones debía cinco de sus festividades que son: Natividad, Anunciación, Visitación, Purificación y Asunción y rezara los siete salmos penitenciales para obtener el favor de su Hijo (Lobera, 1846:619). En ambos casos, se creía que la petición por las Ánimas del Purgatorio permitía obtener milagros y asistencia durante las vicisitudes y problemas de los vivos. Se puede afirmar que el atrio de Epazoyucan, usado como cementerio representa espacialmente a la Iglesia paciente o purgante que es aquella de los difuntos (ver figura 68).

¹¹² Respecto al lugar de la sepultura, San Agustín opina en su obra *La piedad con los difuntos* (423) que es un buen sentimiento humano y una muestra de piedad cuando se busca colocar los restos cerca de un lugar sagrado deseando la protección de los santos (San Agustín y Madrid T, 1995: 438).

¹¹³ La forma rectangular del atrio coincide con la organización del mundo subterráneo en el cristianismo, el cual se compone de cuatro lugares: el purgatorio en donde las almas pagan por sus pecados y se purifican; el limbo de los niños no bautizados, el limbo de los santos padres, lugar de privación de luz divina donde se dice que Jesús descendió, y el infierno (lugar de condenación sin posibilidad de redención) (Lobera, 1846:643).



Figura 68. Ceremonia fúnebre dentro del atrio según *Rethorica Christiana* (1579) (Valadés, 2013:701).

a) Capillas posas

Son pequeñas capillas con bóveda distribuidas en los rincones del atrio cuya función principal fue servir de altares (Fernández, 2003:73). Son llamadas así por el hecho de ser las depositarias de las imágenes que en las procesiones se “posan” (Lorenzo, 2012: 140). Semejantes a nichos, fueron usadas como estaciones por las cofradías de indios, también en su interior se colocaban figuras de los santos o la custodia del Santísimo Sacramento (Ballesteros, 1998:40). Fray Diego Valadés describe en su *Rethorica Christiana* (1579) cómo las capillas posas servían para organizar espacialmente la educación de los indios: “la primera para enseñar a las niñas, la segunda a los niños, la tercera a las mujeres y la cuarta a los varones” (Valadés, 2013: 710). Algunas veces las capillas posas del atrio sirvieron como lugar de enterramiento para caciques y principales (Rubial, 1989:154), pudiendo ser el caso de las tres que existen en Epazoyucan (ver figura 69 y 70) ya que cuentan con bajorrelieves de factura indígena, pues generalmente se repartía su mantenimiento entre los distintos barrios del pueblo (Ballesteros, 2000:46).



Figura 69. Capilla posa (noroeste) (Fuente: trabajo de campo)

Figura 70. Capilla posa (sureste) (Fuente: trabajo de campo)

Entre los marcados elementos ornamentales que expresan motivos funerarios están sus arquivoltas (molduras adornadas que decoran el arco) que cuentan con motivos florales, y sus jambas (partes labradas puestas verticalmente en los lados de las puertas y ventanas) cadenas formadas por monogramas invertidos de Cristo en latín (IHS), así como las dos primeras y la última de su nombre en griego (XPS), estos emblemas son de trascendencia ya que se encuentran ligados por una guía vegetal de flor de lis (Abundis, 1989:38), usada como símbolo de realeza, durante la Edad Media se consideró emblema de la iluminación y atributo del Señor, o bien de la Virgen en su calidad de Reina del Cielo. El lirio en su forma orgánica también es usado en el cristianismo como representación de abandono total y confianza en la Providencia, y de la promesa de inmortalidad y salvación de Dios (Chevalier y Gheerbrant, 1986:652). Es probable que las capillas posas anteriormente mencionadas pudieran ser también monumentos: en el ámbito funerario, dice San Agustín que estos son receptáculos de memoria porque le recuerdan al alma dónde ha sido sepultado el cuerpo de un ser querido (San Agustín, 1995:438); Tuan señala que en sus *Confesiones*, San Agustín describe cómo el valor de un lugar se toma prestado de la intimidad de unas relaciones humanas particulares; y que sin éstas, un mismo lugar puede ofrecer poco o

significar nada (Tuan, 2007:140). Esto quiere decir que la muerte de un ser querido puede cambiar la percepción que tenemos de los lugares, tanto para bien o para mal¹¹⁴.

No se tiene información acerca de qué tanto cambió la gestión del cementerio a partir de la expulsión de los frailes agustinos de Epazoyucan en 1752 pero todo apunta al declive de la actividad de las cofradías en el exterior y del manejo de las ceremonias a los muertos exclusivamente al interior del templo. El área atrial siguió usándose como cementerio por parte del clero secular, inclusive después del decreto de la *Ley de Secularización de Cementerios* decretada en 1859 que ordena el cese de toda intervención del clero en los cementerios y camposantos, para administrarse por el Estado. Las lápidas cercanas al templo y distribuidas en algunos sitios del atrio datan de segunda mitad del siglo XIX (Lorenzo, 2012:137) por lo que ya no tienen relación alguna con la Orden agustina.

b) Sala de profundis

Es el equivalente a la sala Capítular de los monasterios europeos en los conventos hispanoamericanos, aunque más pequeña y sencilla (McAndrew, 1965:162). Su nombre tiene su origen en el Salmo 130 que comienza con esas mismas palabras: *De profundis clamavi ad te, Domine* ('Desde lo profundo, clamé a ti, Señor') el cual acostumbraban los frailes recitar antes de las comidas (Kubler, 1984:396). Aquí tenían lugar las asambleas de los frailes moradores del convento, por lo cual debían contar con bancas corridas de mampostería adosada a los muros (Ballesteros, 1998:72). En Epazoyucan, se cree que en esta sala ubicada en el ala poniente de la planta baja tuvo lugar en 1563 el Capítulo general de la provincia, uno de los más significativos para la labor evangelizadora junto con el de Ocuituco (1534) y Acolman (1564) que reunió a 91 frailes; lo que se trató de nuevo en esta

¹¹⁴ Por ejemplo, en *Confesiones* (IV,4) San Agustín narra lo que significó perder a su amigo durante la juventud: «cuanto miraba era muerte para mí. La patria era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible» (Agustín, 2012: 72).

reunión fueron una serie de principios para unificar la liturgia y la administración de los sacramentos y la doctrina en todos los pueblos de indios encargados a los agustinos, normas generales a seguir por los priores en cuanto a penitencia, ausencias del convento, prohibición de salir de la casa sin permiso o dormir fuera del convento y que los religiosos evitaran entrometerse en la administración civil de los pueblos ni en el cobro de los tributos a la Corona (Rubial, 1989:46).

La sala *de profundis* queda a un nivel muy inferior al de las habitaciones contiguas y posee una iluminación muy deficiente; aquí velaban a los hermanos fallecidos de la orden, la mayoría de los agustinos murió estando en servicio activo y fue su voluntad que los enterraran en los conventos que fundaron junto con sus hermanos (Márquez, 2009:169). Es necesario mencionar que, para san Agustín, la muerte es la condición del ser finito, la entidad que acaba, una experiencia intransferible: sólo el cuerpo en vida es el medio para adquirir méritos después de morir dependiendo cómo se obró con él; además merece respeto por ser el vestido más familiar e íntimo; el cual no es sólo un adorno ya que es usado como receptáculo del Espíritu Santo (Agustín, 1995:438).

Rubial encontró interesantes comparaciones en los distintos conventos agustinos del país, en los cuales algunos espacios como la sala *de profundis* representan el paisaje de la tebaida africana; el desierto eremítico, el cual fue representado en los muros (ver figura 71) y que representa el origen de la Orden que abandonó la soledad de los montes y después se formó en comunidad¹¹⁵ (Rubial,2008:90). En Nueva España este tipo de práctica en soledad siguió latente entre los religiosos hasta bien entrado el siglo XVIII, generalmente en zonas más aisladas, por ejemplo, en la Sierra Alta donde llegaron a construirse algunos

¹¹⁵ El autor señala que la vida espiritual en la soledad en los yermos no era muy bien vista por los frailes agustinos de la corriente que llegó a América, ya que esta última era estrictamente observante y conventual (recién fundada en 1504) y por lo tanto, obligaba a la vida en comunidad.

eremitorios (*ibídem*:86). En Epazoyucan, sólo han podido conservarse vestigios de este ideal en la pared poniente del refectorio (ver figura 72).



Figura 71. Los ermitaños San Antonio y San Pablo, sala *de profundis*, Convento agustino de Actopan (Rubial, 2008:89)

El nicho con mural “El Calvario” se localiza en la pared que conduce al anterrefectorio y a la Sala *de profundis*: muestra a Cristo muerto clavado en la Cruz y a sus espaldas se muestra la ciudad de Jerusalén; se observa a la derecha a María Magdalena y a la izquierda a la Virgen María (ver figura 73) figuras femeninas que según logna-Prat, fueron clave en la práctica del ascetismo en el monacato occidental medieval: la primera representa un camino espiritual que indica el modo de pasar de lo más oscuro a lo más luminoso, imitando a la penitente que se convirtió en la primera entre los apóstoles por su relación con Cristo; la segunda fue un modelo para mantenerse vírgenes y puros, y de esta manera poder aspirar a ser más parecidos en condición a los ángeles que a los hombres (logna-Prat, 2013:44). Es por lo anterior que es probable que los frailes agustinos colocasen en Epazoyucan esta escena en la esquina del claustro. También debe tomarse en cuenta la circunstancia histórica de este arte que se remonta a la Contrarreforma que buscó defender los dogmas atacados por los protestantes y exaltar a la Virgen (Ballesteros, 1998: 59).



Figura 72. Vista de la entrada a la sala *de profundis* desde el anterrefectorio en el ala suroeste enfrente de la entrada al refectorio (Fuente: trabajo de campo)

Figura 73. Nicho con la pintura mural "El Calvario" al poniente del claustro bajo (Fuente: trabajo de campo)

c) Confesionarios

La confesión cristiana ha retenido diversos elementos procedentes del judaísmo tales como la declaración de culpa, reparación, sacrificio, perdón de Dios, enmienda; el pecado considerado una atadura a la muerte terrenal, un nudo espiritual; y la confesión que simboliza la voluntad del sujeto de desligarse del mal de la falta (Chevalier y Gheerbrant, 1986:334). Por tal motivo, los agustinos consideraban que quitarles la confesión a los naturales¹¹⁶ era «cerrarles de una vez la puerta a su remedio; y que se perdiese la vida que ya una vez habían recibido por el santo Bautismo [...] el día que se les negara [...] no había sino contarlos con los muertos» (de Grijalva, 1624:79).

¹¹⁶ Antes de la llegada de los agustinos a Epazoyucan, existía entre los que rendían culto a Tezcatlipoca una práctica parecida la confesión cristiana: en su nombre de teixima-tini "Conocedor de los hombres", era quien recibía la confesión de los penitentes. Al hacerlo, los habitantes podían expiar sus faltas y recuperaban la amistad del dios, del "joven perfecto y sin mancha" (Olivier, 2004:88).

El exconvento de Epazoyucan cuenta con dos confesionarios empotrados entre la nave del templo y el claustro del convento. El primero se encuentra en el portal de peregrinos y conecta con la entrada de la nave del templo; los indios enfermos o de avanzada vejez debían ser llevados a ese sitio para ser confirmados y morir en las mejores circunstancias espirituales, con diligencia y caridad (McAndrew, 1965:165). Los frailes agustinos administraban el sacramento de la extremaunción para perdonarles de sus pecados y salvar sus almas y si no podían llegar al convento, los religiosos se trasladaban hasta doce kilómetros a la redonda hasta los moribundos sin importar las condiciones del clima (de Grijalva, 1624:83).

El segundo confesionario se encuentra en la esquina noreste del claustro junto al mural de “La lamentación por Cristo muerto” (ver figura 74) la cenefa superior de dicho espacio destaca por sus decoraciones de ángeles y por formar un solo conjunto. Se cuenta en la crónica de Grijalva que, durante la evangelización en Chilapa, los agustinos explicaban a los indios que no debían temer al ver a Cristo en la cruz y que «la muerte no había tenerse por espantosa y triste, sino que ya vencida por Cristo es puerta para la vida» (de Grijalva, 1624:23). En otros conventos de la Orden como Malinalco también se buscó expresar con pinturas (ver figura 75) en el confesionario que este sacramento evita el descenso al infierno al morir porque permite acceder a la vida eterna mediante la reconciliación. En fechas específicas como Pascua, la multitud de fieles que asistían a confesión aumentaba tanto que estos se preparaban con rezos en el atrio antes de pasar al templo (Márquez, 2009:172).



Figura 74. Vista del confesionario al interior del claustro en la esquina poniente (Fuente: trabajo de campo)

Figura 75. La muerte y el fraile, interior del confesionario en el claustro bajo del Convento de Malinalco, México Fuente: Fotografía de Ricardo Alvarado en Rubial, 2008:93

La diferencia entre la penitencia de los frailes agustinos y los indios es que los primeros la llevaban a cabo de forma pública; no reparaban en azotarse, practicar ayunos, y en casos extremos obligarse a caminar encima de brasas y someterse a castigos dentro del atrio parecidos a los que fue sometido Cristo durante su Viacrucis tales como golpes y humillaciones, acciones que sorprendían y “encendían el corazón” a los indios (Márquez, 2009:181).

d) El santo entierro y la devoción al ánima sola

La procesión del santo entierro es un rito que reactualiza el momento histórico de la salvación del mundo a través de la muerte de Cristo cuando María acude a la tumba a dejar sus restos. En el año 2019, tuvo lugar a las 7:30 de la tarde el mismo día del Viernes Santo. Las campanas repicaron de manera puntual a dicha hora y las personas fueron llegando al templo hasta formar una multitud. Antes de partir, en la puerta del recinto el presbítero dio indicaciones acerca de guardar silencio durante la procesión «pues luego la gente va platicando y no debe ser, ya que se trata de un momento de duelo por la muerte de

Jesucristo»¹¹⁷. El silencio simboliza el preludio de apertura a la revelación: envuelve los grandes acontecimientos religiosos y da a las cosas majestad (Chevalier y Gheerbrant, 1986: 947). La procesión siguió la misma dirección que el Viacrucis de la tarde: contrario a las manecillas del reloj. Durante la caminata una concha ceremonial fue tocada cada medio minuto, seguida de dos tamborazos y los voluntarios se turnaban para cargar la caja donde viajan los restos de Cristo muerto (ver figura 76). Antes de llegar a la avenida principal, el sol se fue ocultando en Cerro Grande (elevación al este de Epazoyucan) emulando de alguna forma lo descrito en las escrituras: «hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora novena. Y el sol se oscureció» (Mt, 27, 45). La puesta de sol en el occidente simboliza la errancia o la muerte (Wunenburger, 2006:52). Al retornar al templo, se oró colectivamente el Rosario mientras unas mujeres de la procesión levantaban y acercaban desde la entrada al altar la estatua de María (ver figura 77).



Figura 76: Procesión del Santo Entierro (Fuente: trabajo de campo)

Figura 77: Celebración del Rosario al interior del templo (Fuente: trabajo de campo)

¹¹⁷ La procesión del Santo Entierro en Epazoyucan refleja una actitud propia de la experiencia religiosa que describe William James como una vivencia que no puede ser tomada a broma y es única por la presencia de un sentimiento añadido que hace de las experiencias ordinarias un algo que no es simple y que puede contener a su opuesto (James, 1986:26), es decir, para los asistentes de la procesión se trata de un momento grave por ser la muerte de Cristo pero necesario para su victoria, por lo cual también es motivo de alegría, porque de esta manera se cumple lo prometido por Jesús y se espera su resurrección.

Una práctica religiosa que se continúa conservando en Epazoyucan es la relación con los muertos del Purgatorio¹¹⁸ que adquirió un carácter espacial más privado a diferencia del que involucraba el uso del atrio y las capillas posas del exconvento y consiste en prender una vela para el ánima sola en los hogares:

“una herencia que nos dejaron los agustinos, si yo tengo cinco deudos para recordar, pongo seis veladoras, porque una de ellas es para el ánima sola, aquellas personas que ya no tienen quién se acuerde de ella, es un detalle muy generoso del mexicano, en algunos casos se practica, en algunos se ha perdido, pero yo siento que la gran mayoría todavía pone su altar con esa veladora” (Escorcia, 2019).

Entre las tradiciones que se han ido perdiendo pueden mencionarse dos: levantar el altar de muertos el día dos de noviembre para hacer paquetitos de fruta y compartirlos con los vecinos y acudir al panteón a ‘llorar el hueso’ (una convivencia amenizada por música y el consumo de alimentos en las tumbas). A su vez, en Epazoyucan se tiene la creencia popular de que los días de la celebración de la fiesta patronal las muertes en el municipio son más frecuentes: «fue coincidente en muchos años, cada fiesta había un muerto; matado en los pleitos todos entrucados, generalmente unos muy drásticos, y otros por accidente, pero resulta una situación muy coloquial ¿no? “¿qué tal estuvo la fiesta? Buena, mataron a fulano”» (Escorcia,2019). Como se expuso anteriormente, los espacios sagrados a diferencia de los profanos tienen la capacidad de dotar de gran significado al término de la existencia; la muerte, un acontecimiento que en términos biológicos no tendría mayor trascendencia, es en el sujeto religioso un concepto que plantea un antes y un después, especialmente en el cristianismo, el abandono de la vida en pecado para buscar la salvación

¹¹⁸ Debe recordarse que la práctica de orar por las almas en el Purgatorio adquirió una importancia vital durante todo el virreinato a partir del Concilio de Trento (1545-1563) como una medida contrarreformista; el ánima sola resume el ideal de caridad espiritual: se trata de un personaje triste (generalmente una mujer) que aparecía suplicante en la parte inferior de los cuadros, se decía que no tenía personas que oraran por ella y dependía de la caridad de quienes quisieran ayudarla para libertarse de sus penas. Cabe destacar que la devoción del ánima sola es bastante extendida en el catolicismo latinoamericano.

del alma, cabe destacar que a diferencia de otras expresiones más comunitarias, la hermenéutica de la muerte se caracteriza por ser más personal e individual.

4.4. Fuego

El simbolismo del fuego como imagen de regeneración se encuentra presente en lugares donde el sentimiento religioso es más intenso o significativo: este se manifiesta en momentos breves o puntuales. En el coro es donde el fraile siente la llama del corazón que alaba a Dios, tal como se le representa a San Agustín y es el sitio donde se cumple el sentido de la religión como era entendida en el siglo XVI: religarse a lo Divino. El castillo de fuegos pirotécnicos de la fiesta patronal tiene como objetivo causar una gran impresión, exacerbar el sentido de gozo y felicidad, celebrar la vida que se regenera cada año en Epazoyucan; el fuego ya era usado en grandes celebraciones antes de la llegada de los españoles y lo continúa siendo.

a) Coro

El centro de la actividad dentro de los conventos agustinos del siglo XVI era la oración en comunidad que se hacía varias veces al día en el coro según estricta observancia (Rubial, 1989:143). Al noreste del claustro alto, pasando la celda del prior se encuentran unos escalones (ver figura 78) que conducen al balcón del coro; ya no son las que los frailes usaron al emprender su búsqueda interior de Dios, aquellas en que mediante el amor acuden a su encuentro a recibir su luz¹¹⁹. Lo primero que se encuentra apenas cruzar la arquivolta es un cuenco de agua bendita para uso exclusivo de los frailes, pues bajo un dosel a base de pétalos tallados, está pintado el escudo de la Orden¹²⁰ (ver figura 79).

¹¹⁹ Para San Agustín, el alma orienta al cuerpo por la luz, también por el fuego y por el aire, que son los más parecidos al espíritu (Aquino, 2012:190).

¹²⁰ A diferencia de los otros escudos en el convento, este cuenta con otros elementos como el báculo del obispo San Agustín; símbolos de la crucifixión como la lanza con que fue herido Cristo; la vara



Figura 78. Escalera de acceso al coro en la esquina poniente del claustro alto (Fuente: trabajo de campo)

Figura 79. Cuenco de agua bendita en la entrada del coro (Fuente: trabajo de campo)

El coro cuenta con un área de 8 metros de ancho por 12 metros de largo y es sostenido por un esviaje. De frente al oriente, se puede observar la nave y el altar, de espaldas al poniente, se encuentra la ventana rectangular vista desde la portada del templo (ver figura 80) cuya función principal era dotar de iluminación suficiente para que los frailes pudieran leer sus textos (McAndrew, 1965:145). En la parte superior de la ventana del coro también se pintó el escudo de la orden, y una inscripción en latín que traducida al español narra una parte de una frase de las *Confesiones* que dice: «Asaetado habías tú nuestro corazón con tu caridad y llevábamos tus palabras clavadas en nuestras entrañas» (Agustín, 2012:201). El coro es el lugar donde los frailes se sentían como ángeles que glorifican a Dios (Conde, 2007:19), pues si en el claustro es donde se estudia el Evangelio y se medita, es dentro del templo donde se dan las alabanzas (Braunfels, 1975:18), motivo por el cual los ornamentos del barandal del coro principal tienen grabados un par de querubines (ver figura 81).

con un hisopo; una columna donde descansa un gallo; una corona de espinas; una escala; flagelos y la calavera asentada bajo la cruz (Lorenzo, 2012:204).



Figura 80. Vista de la ventana del coro y la puerta hacia la torre (Fuente: trabajo de campo)
 Figura 81. Barandas del balcón del coro (Fuente: trabajo de campo)

En el caso particular de los agustinos, se puede decir que aquí se observaba de forma más explícita el fundamento de su vida común descrito en la Regla: «tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios» (Agustín, 1995:560) y también del significado de religión¹²¹ llevado a la práctica como San Agustín lo describió en sus *Retractaciones*: «elevando al único Dios y religando sólo a Él nuestras almas [...] se llama religión lo que se religa» (*ibídem*:694).

En el coro de la planta alta de Epazoyucan —así como en todos los complejos agustinos de la provincia— debía de haber al menos un fraile durante la celebración de la misa y el oficio divino¹²². Durante Pascua y días principales los indios formaban otro coro abajo; los sábados a las cinco de la tarde se cantaba la *Salve*, asistía todo el pueblo que mantenía encendidas velas de cera que se les daban; los frailes dedicaban laudes a cantar el *Te Deum laudamus* (“a ti Dios, te alabamos”), las vísperas y completas cantaban a Nuestra

¹²¹ Según Cantón, el obispo de Hipona tomó su definición de religión de Lactancio —un escritor cristiano del norte de África— quien a su vez se basó en Cicerón para otorgar a la palabra latina *religare* el significado de “unir” o “mantener unidos” (Cantón, 2002:38).

¹²² Las maitines se llevaban a cabo a medianoche, las horas por la mañana, vísperas y completas a las tres (de Grijalva, 1624:123).

Señora, y todos los viernes del año, después de vísperas entonaban la *benedicta* (de Grijalva, 1624:123).

Las celebraciones en el coro debieron ser enormemente solemnes pues en todos los conventos agustinos había órgano, flautas y trompetas para tocar música (*ibídem*:122), gran emotividad semejante a lo que describió San Agustín en sus *Confesiones* (IX,7) durante su estadía en la iglesia de Milán, que comenzaba a seguir la costumbre oriental de cantar himnos¹²³ y salmos, para que el pueblo no se consumiera en tedio ni tristeza: «¡Cuánto lloré con tus himnos y tus cánticos, fuertemente conmovido! [...] penetraban aquellas voces mis oídos y tu verdad se derretía en mi corazón, con lo cual se encendía el afecto de mi piedad y corrían mis lágrimas» (Agustín, 2012:211). De tal importancia que en la Regla se señala: «Cuando oráis a Dios con salmos e himnos, sentid en el corazón lo que decís con la boca» (Agustín, 1995:566).

En el coro también se puede observar cómo la arquitectura coincide con la idea de iluminación que forma parte de modo sustancial del pensamiento de Agustín, al diferenciar entre una luz física y una luz espiritual que es íntima y verdadera, despojada de los sentidos carnales, que reconoce a Dios como único sol verdadero y no como un astro que merece adoración, tal como lo hacen los paganos (Ponsati-Murlà, 2015:130). El corazón en su sentido simbólico más elemental remite al centro (lo encontramos posicionado de esta manera en los deambulatorios del claustro y en la portada interior del templo) sede vital y efectiva de los sentimientos, en el pensamiento de San Agustín, donde habita la luz del espíritu, la intuición intelectual, la revelación, brilla en la caverna del corazón (Chevalier y Gheerbrant, 1986:341). Mircea Eliade opina que la experiencia religiosa de la luz, cualquiera que sea su naturaleza o intensidad, hace salir al hombre de su universo profano

¹²³ Para Wunenburger, el primer instrumento de manifestación y de comunicación de lo sagrado es la voz; el sonido articulado o el canto, la escansión y el ritmo pueden restituir a los textos e historias sagradas su contenido emocional; la recitación oral es también un acto hermenéutico que permite dar un sentido vivificante y presente a la letra muerta (Wunenburger, 2006:61).

o de su situación histórica, proyectándole hacia un universo cualitativamente diferente, un mundo completamente distinto, trascendente y sagrado (Eliade, 1984:29).

b) Quema del castillo de fuegos pirotécnicos

Durante la noche del 30 de noviembre, la fiesta patronal de San Andrés, se tiene por tradición la quema de un castillo artesanal de pirotecnia en el atrio del exconvento. En el año 2019, se llevó a cabo a las 22:30 hrs en el área atrial (ver figura 82). El evento de cohertería fue antecedido por la amenización de una “batucada” (un grupo musical que destaca por el uso de trompetas y tambores), así como un baile de zanqueros¹²⁴; las escalinatas que llevan al templo fueron usadas como gradas por los asistentes que superaron en número a aquellos que acudieron en la mañana a la celebración de la misa dedicada al apóstol San Andrés¹²⁵.

La religiosidad de los pueblos donde persiste el catolicismo suele ser eminentemente festiva y recurre a prestar forma plástica a todo lo santo a través de contornos que puedan ser grabados de manera significativa en la memoria de los asistentes¹²⁶, aunque también existe el peligro de exponer lo sacro a una interpretación superficial de índole decorativa (Maldonado, 1975: 243). Con todo, el castillo de juegos pirotécnicos es un gran evento

¹²⁴ Estas expresiones culturales de la fiesta patronal pueden estar asociadas al sentimiento de felicidad en la religión, como expresa William James, «debemos reconocer que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad [...] cuando el primer don de la existencia natural, con harta frecuencia, es la infelicidad» (James, 1986: 40).

¹²⁵ Es un buen ejemplo de cómo los turistas suelen tener una menor inmersión y compromiso con el fenómeno religioso que los participantes del culto; ya que por lo general tienen un mayor distanciamiento personal y una mirada externa ante las prácticas religiosas a tal punto que pueden llegar a considerarlas como un espectáculo (Blancarte, 2019: 473). No obstante, en el atrio de Epazoyucan se lleva a cabo una “Liturgia del atrio” o “Liturgia del umbral”; idea expresada por Maldonado (1975: 259) para referirse a un lugar que integra a todos los participantes en una expresión religiosa (sin importar si pertenecen o no a la comunidad parroquial del municipio o sólo se sienten a gusto cerca pero no dentro del templo).

¹²⁶ Según este autor, es un rasgo fundamental que proviene de la Baja Edad Media cuando la vivencia religiosa adquiere un carácter visual con el fin de intensificarla a través de los medios pictóricos como el uso de la policromía para representar la figura de los santos y la excitación contemplativa con el uso de ornamentos (flores, guirnaldas), esto se debe a que no era común el conocimiento religioso a través de los textos, exclusivo para los religiosos.

anual en Epazoyucan que desde hace décadas reúne a los habitantes de las distintas localidades del municipio en la cabecera:

Era el lujo de venir al castillo comprarse un peso de chalupas que eran bastantes y el pan de fiesta para llevar a la gente y todo el mundo envuelto en el papel de estraza abajo del brazo, haber venido a misa, haber venido al castillo es norma, es el clima común: un frío loco ¿eh?, pero terrible, hay veces que está hasta lloviznando, así la gente venía al castillo, a las diez de la noche terminaba, algunos se quedaban al baile y todo el mundo en la carretera, familias completas, cargando a los pequeñitos otros caminando porque habían ido a la fiesta del pueblo (Escorcia, 2019).

Desde la época virreinal, la pirotecnia ha sido usada en América Latina para dar fe de la importancia de homenajear las mayores solemnidades religiosas y políticas; usar la cohetería era una alegoría: pasar de la tierra al cielo astronómico, al infinito (Mantecón, 2014). La quema del castillo de Epazoyucan tiene como objetivo conmemorar el momento en que San Andrés presencia junto a los otros apóstoles la manifestación de una teofanía: los cielos se abrieron y descendieron unas lenguas de fuego que se posaron sobre las cabezas de los discípulos, para que estos aprendieran todas las lenguas que les permitieran predicar en todas las tierras a los que fueron enviados (Hch. 2,3). La manera de representar lo anterior fue usando la figura del santo patrono trazada por las llamas con la leyenda “Viva San Andrés” y con el símbolo de una paloma, el Espíritu Santo (ver figura 83).



Figura 82. Vista nocturna del templo durante la fiesta patronal (Fuente: trabajo de campo)
Figura 83. Imagen de San Andrés en el castillo de pirotecnia (Fuente: trabajo de campo)

Según Eliade, en los sitios donde se alza el fuego tiene lugar la transformación simbólica del caos en cosmos (cosmogonía), su erección simboliza la consagración válida y continua de la posesión de un territorio (Eliade,1967:22). El castillo anual de fuegos pirotécnicos de Epazoyucan pertenece a uno de los innumerables ritos del fuego; específicamente al de renovación pues el fuego es un motor con fuerza de regeneración (Chevalier y Gheerbrant, 1986:512). Esta idea coincide con los colores del manto de San Andrés: el verde, asociado a la virtud teologal, a la esperanza y la regeneración humana por el sacrificio de Cristo; y el color rojo representa la sangre derramada para el perdón de los pecados, la herida, la agonía necesarios para la sublimación¹²⁷ (Cirlot,1996:136). Como se ha visto, el fuego contribuye a regenerar el sentimiento religioso y aviva el recuerdo de los mitos; estas celebraciones en la oscuridad de la noche son formas culturales que tiene el sujeto religioso

¹²⁷ Y es que según se narra en los Hechos Apócrifos, durante su martirio, el apóstol se despide de igual manera que su maestro Jesús en el Evangelio: «hay muchas mansiones, y voy a prepararles un buen lugar» (Jn 14, 2), más específicamente, que antes tiene que vencer los poderes malignos encarnados en el diablo, los gusanos, el fuego y las sombras.

de responder con esperanza a las contingencias de la vida (muerte, enfermedad) que continuamente lo amenazan.

Conclusiones

Desde su fundación el exconvento de San Andrés en Epazoyucan ha sido considerado un lugar sagrado: para los habitantes prehispánicos la cercanía del lomerío al cerro llamado Tlaloc constituyó un sitio especial diferente al resto en el cual vieron signos de la hierofanía de la deidad de las aguas, de vital importancia para la actividad agrícola. Antes de que los franciscanos trajeran la religión cristiana a Epazoyucan, este pueblo tributario de los mexicas ya había integrado ritos y deidades como Tezcatlipoca y Quetzalcóatl.

La obtención de la plaza de Epazoyucan por los agustinos fue resultado de una cesión territorial, una vez establecidos, se encargaron de organizar la vida religiosa a la vez que introdujeron mejoras en las actividades económicas como la ganadería, siendo la construcción de un acueducto la más relevante. La magnificencia del complejo conventual sólo fue posible gracias al apoyo del cacique y los habitantes; esta integración se pudo realizar debido a las semejanzas entre el teocalli y el convento cristiano; los sacerdotes vivían cerca del edificio religioso, tal como lo harían después los agustinos, de igual manera, la organización social y territorial preexistente en barrios también se conservó. Así, el espacio sagrado del exconvento mantuvo su importancia simbólica de siglos y se puede afirmar que existieron situaciones especiales como epidemias que reforzaron la sacralización del espacio y la demanda de milagros.

La simbólica de San Agustín fue determinante en la creación del espacio sagrado del exconvento de Epazoyucan: siguiendo los comentarios de esta figura tan importante en el cristianismo, los agustinos construyeron el exconvento con base en la armonía numérica y geométrica del universo, inundaron los muros con imágenes de Cristo, los apóstoles y los santos, con el fin de conectar la historia cristiana al contexto americano desde una visión

prístina y renovada. Tal como expresan las aportaciones teóricas de la Geografía cultural contemporánea acerca del fenómeno religioso, los símbolos guían y enriquecen el sentimiento religioso en los espacios sagrados.

Se pudo observar en esta investigación cómo un espacio sagrado como el exconvento de San Andrés puede ser desglosado en “microescalas”, pequeños lugares considerados de mayor sacralidad respecto a otros. La hermenéutica propuesta en este trabajo mostró que la organización de los espacios y elementos estéticos y arquitectónicos del exconvento estaba ligada a la idea de regeneración del mundo y salvación de las almas, así como a crear relaciones entre el Cielo y la Tierra en el espacio sagrado.

La hermenéutica del umbral permitió comprender las líneas imaginarias que delimitan las áreas entre lo sagrado y lo profano, siendo la muralla del atrio la más representativa, la portada del templo, así como la portería del exconvento, estaban ligados a la vigilancia y al abandono de lo mundano. El muro entre el templo y el claustro bajo, constituían la frontera entre la vida de los hombres y la presencia de lo Divino.

Los espacios de la Tierra, que suelen ser de geometría cuadrada, abarcan lo cotidiano y la vida colectiva, como se observa en el atrio. Engloban lo referente al cuerpo: la obtención y consumo del alimento en el huerto, la cocina y el refectorio. Dentro del convento es el ideal de la comunidad mística, la Ciudad de Dios de San Agustín. El espacio sagrado adquiere un sentido defensivo en el claustro bajo y de montaña sagrada en el altar del presbiterio y la capilla abierta. Esta hermenéutica concentra las expresiones corporales (danzas, teatralidad) y el sometimiento del cuerpo a una Regla, en el caso de los religiosos agustinos. Acerca de los ritos de la hermenéutica de la Tierra, la Mojiganga que actualmente se representa en Epazoyucan reveló cómo el orden que establece lo sagrado puede invertirse

en momentos puntuales y que las figuras religiosas constituyen el imaginario colectivo (el obispo, el diablo, la bruja, la muerte). De enorme importancia es la fiesta patronal dedicada a San Andrés, muestra de la cohesión que genera la religión a nivel local en una comunidad mediante la celebración de ritos de paso y la influencia que genera en los alrededores para el intercambio económico y cultural. Se considera que espacialmente, San Andrés es el santo más cercano por ser el patrono de Epazoyucan, con el cual se puede contar para que interceda ante Dios por las necesidades del pueblo.

La hermenéutica del aire mostró la idea del Cielo, la ascensión y la posición jerárquica de los seres, desde la autoridad eclesial hasta los demonios que se encuentran entre Dios y los hombres tentándolos constantemente y los esfuerzos de defensa espiritual que espacialmente se expresan en la torre, el claustro alto, las campanas, las arquivoltas, las escaleras. Estos elementos sugieren constantemente la correspondencia y relación dinámica entre el Cielo y la Tierra, visible en los religiosos agustinos al preferir las cosas de arriba y no las de abajo, en ser regidos por la mente cercana a lo divino y no por la parte inferior del cuerpo.

El agua adquirió en el espacio conventual una vital importancia: el bautismo como el único requisito para considerarse cristiano simbolizó para los agustinos la regeneración del mundo. Es por ello que la encontramos espacialmente en el convento y en el templo principalmente en las pilas de agua bendita de las entradas para ahuyentar al demonio y con un sentido de pureza, o simbólicamente con el número ocho en la fuente del claustro que representa a la Virgen María que, con la concepción de Jesús, según San Agustín, acabó con el pecado original. Lo anterior es posible observarlo con el ritual de colocación del altar de la Virgen de los Dolores en fechas previas a Semana Santa que tiene el fin de conmemorar el establecimiento de los agustinos en Epazoyucan.

La hermenéutica del árbol puede mostrarnos la interpretación religiosa de la relación del hombre con la naturaleza que en el exconvento se expresa de forma amenazante, domesticada o paradisiaca. En su carácter mítico, el árbol es el organizador del cosmos, por eso lo encontramos en el centro: como Paraíso en el jardín del claustro, donde también se traza e inicia la construcción del convento y como lugar de llamado a la conversión, tal como lo fue para San Agustín, como redención en la cruz atrial, como vid en las arquivoltas en la nave del templo. Por último, en el viacrucis celebrado en Epazoyucan que tiene una enorme carga emocional para los participantes, y les permite desde su interioridad, plantearse cuestiones acerca de su existencia y su destino personal.

Se observó que la hermenéutica de la muerte simboliza e incentiva los momentos solemnes y silenciosos, como en la celebración del Santo Entierro, ejemplificando la capacidad de la religión cristiana de otorgar al espacio un significado tanto positivo como negativo; la muerte dota al espacio sagrado de memoria, esto se expresa en las capillas posas y el cementerio del atrio, una puerta a la salvación como se explicó de los confesionarios empotrados en las paredes. El tránsito de la oscuridad a la luz es representativo en la sala de profundis donde tenía lugar la muerte simbólica, el abandono del eremita y donde se velaba a los frailes, la oración a las Ánimas del Purgatorio y la figura de San Nicolás de Tolentino -primer santo de la orden de los agustinos- también fue de considerable importancia en el exconvento. El lenguaje religioso tiene la capacidad para dar expresión a otras importantes experiencias humanas además de la muerte que el pensamiento secularizado no ha sabido hasta ahora articular con la misma profundidad y están relacionadas con la finitud: la contingencia, la enfermedad o la desgracia.

A su vez, la hermenéutica del fuego nos mostró cómo existen momentos en el espacio sagrado del exconvento en que la experiencia religiosa es más intensa y está ligada a la

alegría, la esperanza en el porvenir; en el coro tiene lugar el fuego del corazón religado a Dios que evoca alabanzas, en el castillo de fuegos pirotécnicos del atrio está un rito de regeneración y celebración.

Desde la salida de los agustinos de Epazoyucan en el siglo XVIII, el ex convento de San Andrés perdió mucho de su simbolismo y dimensiones originales. Como muchos otros espacios sagrados de este tipo, el valor turístico o importancia patrimonial se pretende poner por encima de los simbolismos religiosos, cuando en realidad constituyen lugares que proclaman los beneficios de la lentitud, del sosiego, la purificación interior y la quietud espiritual. Con base en la evidencia recolectada en campo, se puede afirmar que el exconvento parte de la tradición y memoria de la comunidad de Epazoyucan; es fuente de leyendas, y motivo de orgullo para sus habitantes, un legado que dejaron los agustinos en conjunto con los indios que aún persiste y forma parte de su identidad.

Bibliografía

Abundis Canales, J. (1989). *El convento agustino de San Andrés Epazoyucan*. Cuadernos de Arquitectura Virreinal, (8). México.

Agustín, S. (1964). *Obras completas de San Agustín, Narraciones Sobre Los Salmos 01*. BAC. España.

Agustín, S. (1995). Madrid, T (Traductor). *Obras completas de San Agustín, vol.40. Escritos varios (2)*. BAC. España.

Agustín, S. (1992). *La Ciudad de Dios*. Porrúa. México.

Agustín, S. (2012). Biblioteca de Grandes Pensadores. RBA. España.

Anaya, J. (1996). *El templo en la arquitectura y la teología*. Universidad Iberoamericana. México.

Aquino, T. (2012). Biblioteca de Grandes Pensadores. RBA. España.

Arévalo, J. M. (2009). Los carnavales como bienes culturales intangibles. Espacio y tiempo para el ritual. *Gazeta de Antropología*, 25(2).

Álvarez-Icaza Longoria, M. T. (2015). *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Aulet, S., Mundet, L., y Vidal, D. (2017). *Monastérios e turismo: interpretar a paisagem sacra através da gastronomia*. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, 11(1), 175-196.

Azcue, y Mancera. (1940). *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo: formado por la Comisión de Inventarios de la Primera Zona-1929-1932*. Tomo I. Talleres Gráficos de la Nación. México.

Báez-Jorge, F. (1997). *Quetzalcóatl y Cadmo (Planteamientos comparativos en torno a las divinidades mesoamericanas y las del Viejo Mundo)*. Universidad Veracruzana. México.

Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana. México.

Ballesteros, A. G., y Bailly, A. (1998). *Métodos y Técnicas Cualitativas en Geografía Social*. Oikos-Tau, Barcelona, España.

Ballesteros, V. (1998). *San Andrés de Epazoyucan: arte agustino del siglo XVI*. UAEH México.

Ballesteros, V. M. (2000). Los conventos del estado de Hidalgo: expresiones religiosas del arte y la cultura del siglo XVI. UAEH. México.

Barlow, R. (1949). *Relación de Zempoala y su partido, 1580*. Tlalocan, 3, 29-51. México.

Blancarte, R. (2019). Diccionario de religiones en América Latina. Fondo de Cultura Económica. México.

Boira i Maiques, J. V., Velasco, P. R., & González, X. M. S. (1994). *Espacio subjetivo y geografía: orientación teórica y praxis didáctica*. Nau Llibres, Valencia

Brace, C., Bailey, A. R., & Harvey, D. C. (2006). *Religion, place and space: a framework for investigating historical geographies of religious identities and communities*. *Progress in Human Geography*, 30(1), 28-43.

Braunfels, W. (1975). *Arquitectura monacal en Occidente*. Barral. España

Broda, J., Iwaniszewski, S., y Montero, A. M. (Eds.). (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. UNAM. México.

Brunn, S. D. (Ed.). (2015). *The changing world religion map: Sacred places, identities, practices and politics*. Springer.

Buber, M. (2014). *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México.

Buezo, C. (2005). *La mojiganga dramática: de la fiesta al teatro (Vol. 2)*. Edition Reichenberger. España.

Caballero Sánchez, J. V. (2012). *Los valores pasajísticos*. Bases para una teoría hermenéutica. España.

Caillois, R. (1984). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de cultura económica. México.

Cantón, M. (2001). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Editorial Ariel. Madrid.

Cassirer, E. (2017). *Filosofía de las formas simbólicas, III: fenomenología del pensamiento*. Fondo de cultura económica. México.

Cassirer, E. (2001). *Antropología filosófica*. FCE. México.

Correa, A. B. (2001). *Monasterios iberoamericanos*. El Viso. España.

Chanfón, C. (2001). Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos. Volumen II. El Período Virreinal, tomo 2. UNAM. México.

Chevalier, J. M., & Gheerbrau, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. España.

Chidester, D., & Linenthal, E. T. (Eds.). (1995). *American sacred space*. Indiana University Press.

Chopen (2021). Hay, I. & Copen M. (2021) (eds.). *Qualitative research methods in human geography*. Oxford University Press. Canada.

Cirlot, J. E. (1997). *Diccionario de símbolos*. Siruela. España.

Claval, P. (1999). La geografía cultural (No. 911.3). EUDEBA. Argentina.

Cómez Ramos, R. (1989). *Arquitectura y feudalismo en México: los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI*. Cuadernos de historia del arte, 47. México.

Conde, A. L. (2007). *La vida cotidiana de los monjes de la Edad Media*. Editorial Complutense. España.

Cosgrove, D. (1989). Geography is everywhere: culture and symbolism in human landscapes. In *Horizons in human geography* (pp. 118-135). Palgrave, Londres

Cresswell, T. (2004). *Place a Short Introduction*. Blackwell Pub. Estados Unidos.

De Benavente, T., y Esteva, C. (1985). *Historia de los indios de la Nueva España*. Historia 16. RAE. España.

De Gante, P. C. (1954). *La arquitectura de México en el siglo XVI*. Porrúa. México.

De Grijalva, F. J. (1624). Historia de la Orden de NPS Agustín en la Provincia de Nueva España-Edición Única. ITESM. México.

Delgado, M., O. (2003). Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea. Univ. Nacional de Colombia.

De Waal, A. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Verbo Divino. España.

Dollfus, O. (1976). *El espacio geográfico*. España.

Duncan, J. S., Johnson, N. C., & Schein, R. H. (Eds.). (2004). *A companion to cultural geography* (Vol. 95). Blackwell Pub. Estados Unidos.

- Duch, L. (2001). *Antropología de la religión*. Herder. España.
- Duch, L. (2012). *La religión en el siglo XXI*. Siruela. Madrid, España.
- Duch, L. (2010) *Religión y comunicación*. Nirvana Libros. España.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Argentina
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa* (Vol. 38). Ediciones Akal. España.
- Duverger, C. (2003). *Agua y fuego: arte sacro indígena de México en el siglo XVI*. Américo Arte Editores SA De CV. México.
- Dwyer, C. (2016). *Why does religion matter for cultural geographers? Social & Cultural Geography*, 17(6), 758-762. Reino Unido.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Ediciones Cristiandad. España.
- Eliade, M. (2001). *Imágenes y símbolos*. Antropología Simbólica y de la Religión. España.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama. España.
- Eliade, M. (1984). *Mefistófeles y el andrógino o el misterio de la totalidad*. España.
- Fernández, F. (2006) "Geografía Cultural" en: Lindón, A., y Hiernaux, D. (Dirs.) *Tratado de geografía humana*. Anthropos. México.
- Fernández, M. (2003). *La imagen del Templo de Jerusalén en la Nueva España* (Vol. 52). UNAM. México.
- Gadamer, H. (2001). *Antología*. Ediciones Sígueme. Salamanca. España.
- Gallegos, L. (2009). *Tradición y expresión de los patios en los claustros novohispanos: cuatro estudios de caso* (Vol. 549). Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.
- Gámez, E. A., & Austin, A. L. (2015). *Cosmovisión Mesoamericana: Reflexiones, Polémicas y Etnografías*. México.
- García, J. J. L., y Canto, R. E. R. (2017). *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio*. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México

Garibay, K., & Ma, Á. (2015). *Teogonía e historia de los mexicanos: Tres opúsculos del siglo XVI*. Porrúa México.

Giménez, G. (2005). *La cultura como identidad y la identidad como cultura*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México.

González, M. S. (2018). *El monasterio medieval y su entorno inmediato: de los compases a la formación de pueblas*. en *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia* (pp. 287-300). Fundación Santa María La Real. España.

González, G. y Pacheco, M. (eds.) (2019). *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historial*. Universidad Intercontinental. México

Graulich, M. (2002). *Tezcatlipoca-Omacatl, el comensal imprevisible*. Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas, 9(25), 317–326. México

Gregory, D., Johnston, R., Pratt, G., Watts, M., & Whatmore, S. (Eds.). (2011). *The dictionary of human geography*. John Wiley & Sons. Estados Unidos.

Green, G. (2005). Hinnells, J. R. (Ed.). (2005). *The Routledge companion to the study of religion* (pp. 439-440). Nova Iorque: Routledge. Reino Unido.

Guadalupe, V. (1985). *Arte y arquitectura en la Sierra Alta, siglo XVI* (Vol. 24). UNAM. México.

Hani, J. (2000). *Simbolismo del Templo Cristiano*. Guy Tredaniel, Editeur, París. España.

Harris, M., Bordoy, V., Revuelta, F., & Velasco, H. M. (1990). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza editorial. España.

Hernández, A. (2019) "Patronazgo y religión contemporánea en San Miguel Tecomatlán, Tenancingo, Estado de México" En: González, G. y Pacheco, M. (eds.) *La religiosidad popular en México: una visión desde la Historial*. Universidad Intercontinental. México

Hiernaux, D. (2010). *Construyendo la geografía humana*. Antrophos, Barcelona. España.

Holloway, J., & Valins, O. (2002). *Placing religion and spirituality in geography*. Reino Unido.

Ibargüengoitia, A. (2006). *Suma filosófica mexicana: resumen de historia de la filosofía en México*. Porrúa. México.

Ibargüengoitia, A. (2015). *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*. Porrúa. México.

logna-Prat, D. (2013). *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Península. España.

Johnston, R. J. (1983). *Philosophy and human geography: an introduction to contemporary approaches*. Second edition. Edward Arnold. Reino Unido.

Juárez, S. (2009). *Evangelización y arquitectura conventual en el ex convento de San Andrés de Epazoyucan Hidalgo Siglo XVI*. UAEH. México.

Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Paidós. España.

Jung, C. (2001). *Psicología y religión*. Paidós. España.

Klauck, H. J. (2008). *Los hechos apócrifos de los Apóstoles: una introducción*. Ed. Sal Terrae. España.

Kitchin, R., y Tate, N. (2013). *Conducting research in human geography: theory, methodology and practice*. Routledge- Reino Unido.

Knott, K. (2005). Spatial theory and method for the study of religion. *Temenos-Nordic Journal of Comparative Religion*, 41(2). Finlandia.

Kong, L. (1990). *Geography and religion: trends and prospects*. *Progress in human geography*, 14(3), 355-371.

Kong, L. (2001). *Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity*. *Progress in human geography*, 25(2), 211-233.

Kong, L. (2004) "Religious landscapes" en Duncan et al *A companion to cultural geography*. Blackwell Pub.

Kong, L. (2010). Global shifts, theoretical shifts: Changing geographies of religion. *Progress in Human Geography*, 34(6), 755-776.

Kubler, G. (1984). *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. México.

Limón Olvera, S. (2012). El fuego sagrado. Simbolismo y ritualidad entre los nahuas. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y del Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

- Lindón, A., (2006) "Geografías de la vida cotidiana" En Lindón y Hiernaux, D. (Dir.) *Tratado de geografía humana*. Anthropos. México.
- Lizaola, J. G. (2019). Religiosidad y cultura: El fenómeno religioso y la concepción del mundo. UNAM. México.
- Lobera, A. (1846). *El porqué de todas las ceremonias de la Iglesia y sus misterios...* Librería de Miguel Olamendi. España.
- López Levi, L. (2010) "La geografía cultural en México: viejas y nuevas tendencias" En: Hiernaux, D. (Dir.) (2010). *Construyendo la geografía humana*. UAM, Anthropos, Barcelona. España.
- López, R. (2016). *Poder y religión en la Europa Medieval*. EMSE EDAPP, S.L. España.
- López y Ramírez (2017). García, J. J. L., y Canto, R. E. R. (Eds.). (2017). *Espacios sagrados y prácticas religiosas: fuentes y métodos para su estudio*. Universidad Autónoma de Aguascalientes. México
- Lorenzo, Antonio. (2012). *Conventos agustinos en Hidalgo. Gobierno del Estado de Hidalgo*. Núm. 8. Tomo 2. México.
- Lusardi, J. (1987). *El espacio arquitectónico en el conjunto agustino de la iglesia-convento de Actopan. Tesis de Maestría en Historia del Arte, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México*.
- Maldonado, L. (1975). Religiosidad popular: Nostalgia de lo mágico (Vol. 28). Ediciones Cristiandad.
- Márquez. (2009). *Hidalgo, tierra de los agustinos. Introducción a la evangelización fundante*. Cipatli, V. y Jiménez, F. (Eds.) (2009). *Historia colonial en el estado de Hidalgo*. UAEH. México.
- Marzal, M. M. (2002). *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Fondo Editorial PUCP.
- McAndrew, J. (1965). *The open-air churches of sixteenth-century Mexico: atrios, posas, open chapels, and other studies*. Harvard University Press. Estados Unidos.
- Matsui, K. (2013). Geography of religion in Japan: Religious space, landscape, and behavior (Vol. 2). Springer Science & Business Media.

Meli, R. (2011). *Los conventos mexicanos del siglo XVI: construcción, ingeniería estructural y conservación*. México DF: Porrúa.

Menes, J. (2013). *Hidalgo. Historia de una tierra que se renueva*. Porrúa. México.
Montemayor (2008). *Diccionario del náhuatl en el español de México*. Gobierno del Distrito Federal y Universidad Nacional Autónoma de México.

Moreno, S. (2004). *Esplendor de la arquitectura novohispana. Templos y conventos Tomo III*. Autor editor. México.

Navarro, María (2019). *Gadamer: los seres humanos se relacionan con el mundo a través del lenguaje*. RBA. España.

Olivier, G. (2004). *Tezcatlipoca: Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica. México.

O Sauer, C. (2004). Introducción a la geografía histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*, (8). Colombia.

Otto, R. (2005). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza Editorial-Emecé. España.

Park, C. (2004). *Sacred worlds: An introduction to geography and religion*. Routledge.

Pastrana, A. (1998). *La explotación azteca de la obsidiana en la Sierra de las Navajas*. Mexico City: Instituto nacional de antropología e historia. México.

Pérez, R. (2019) "Mediatizaciones públicas de la religión" en: Blancarte, R. (2019). *Diccionario de religiones en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México.

Perry, R. D. (1992). *Mexico's fortress monasteries*. Santa Barbara: Espadaña Press. Estados Unidos.

Pikaza, X. (1999). *El Fenómeno religioso. Curso fundamental sobre la religión*. Trotta. España.

Pickles, J. (1985). *Phenomenology, science, and geography: Spatiality and the human sciences*. Reino Unido.

Plazaola, J. (1999). *Historia del arte cristiano*. Biblioteca de autores cristianos. España.

Ponsati-Murlà, O. (2015). *San Agustín: tanto la fe como la razón conducen a la misma verdad: Dios*. RBA. España.

Racine, R., y Walther, O. (2006) "Geografía de las religiones", en: Lindón, A., y Hiernaux, D. (Dir.) *Tratado de geografía humana*. Anthropos. México.

Ramírez Velázquez, B. R., y López Levi, L. (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. UNAM. México.

Raeber, A. L. S. (1993). *Entre el humanismo y la fe: el Convento de San Agustín de Atotonilco el Grande*. Universidad Iberoamericana. México.

Revuelta González, M. (1976). *La exclaustación:(1833-1840)*. BAC. España.

Rezola, R. (2015). *Dilthey, comprender la historia significa comprender la vida de las personas que la hacen*. RBA. España.

Ricard, R. (2014). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ricoeur, P. (1965). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica. In *Anales de la Universidad de Chile* (No. 136, pp. ág-5).

Ries, J. (2008). *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Azul.

Rivera Pérez, R. (2008). Sombreros, capotes, espuelas y navajas. Análisis del espacio y un acercamiento simbólico de los rodeos, jaripeos y palenques en un municipio del noreste del Estado de México.

Romero, J. L. (2013). *La edad media*. Fondo de Cultura Económica. México.

Rosendahl, Z., & Corrêa, R. L. (2013). Geografía cultural: uma antologia (Vol. 2). SciELO-EDUERJ. Brasil.

Rosendahl, Z., y Lobato, C. R. (2002). *Geografia cultural. Uma antologia. Rio de Janeiro: EDUERJ*, 133-196. Brasil.

Rosendahl, Z. (1996). Espaço & Religião: uma abordagem geográfica (Vol. 1). EdUER. Brasil.

Rubial, A. (1989). *El convento agustino y la sociedad novohispana: 1533-1630*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de investigaciones históricas. México.

Rubial, A. (1997) "Tierra de prodigios. Lo maravilloso cristiano en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. En: Sigaut, N. (ed.). *La iglesia católica en México*. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, México.

- Rubial García, A. (2008). *Hortus eremitarum: Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos*. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas (Vol. 30, No. 92, pp. 85-105). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. México.
- Rubial, A. (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804*. México.
- Ruiz, A. (1984). *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México* (Vol. 2). Editorial Porrúa. México.
- Sahagún, B. (1829). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. Tomo I. Alejandro Váldes. México.
- Samuels, M. S., & Ley, D. (1978). *Humanistic Geography: prospects and problems*. Reino Unido.
- San Agustín, O. D. S. A. (1982). vol. III. *Obras filosóficas*, Madrid, BAC. España.
- San Agustín. (2012). *Confesiones*. Gredos, RBA. España.
- Sartor, M. (1992). *Arquitectura y urbanismo en Nueva España: siglo XVI* (Vol. 2). Grupo Azabache. México.
- Schaeffler, R. (2003). *Filosofía de la religión*. Salamanca. España.
- Schleiermacher, F. (1990). *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*. Tecnos. España.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos: antropología de lo sagrado*. Editorial Biblos,
- Scott, H. (2004). "Cultural turns" en: Duncan et al *A companion to cultural geography*. Blackwell Pub. Estados Unidos.
- Shurmer-Smith, P. (Ed.). (2001). *Doing cultural geography*. Sage. Estados Unidos..
- Sopher, D. E. (1967). *Geography of religions*. Prentice Hall. Reino Unido.
- Sigaut, N. (1997). *La iglesia católica en México*. El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, México.
- Saelid, (2011). Stausberg, M., & Engler, S. (Eds.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. Routledge. Reino Unido.

Stoddard, R. (1987). *Pilgrimages along sacred paths in TRENDS IN THE GEOGRAPHY OF PILGRIMAGES: HOMAGE TO DAVID E. SOPHER*, ed. R. L. Singh & Rana P. B. Singh (Varanasi: Banares Hindu University, 1987), pp. 96-104.

Solares, B., & Lora, G. M. E. A. (2001). *Los lenguajes del símbolo: investigaciones de hermenéutica simbólica* (Vol. 17). Anthropos Editorial. México.

Solares, B. (2019) "Lo sagrado y sus mutaciones: la religión en tiempos posmodernos" En: Lizaola, J. G. (coord.) *Religiosidad y cultura: El fenómeno religioso y la concepción del mundo*. México, UNAM.

Stump, R. W. (2008). *The geography of religion: Faith, place, and space*. Rowman & Littlefield Publishers. Estados Unidos.

Taylor, S. J., & Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (Vol. 1). Barcelona: Paidós.

Torquemada, J. D. (1977). *Monarquía indiana [1615]*, vol. V, CAP XXIX. México, UNAM.

Tuan, Y. F. (2001). *Space and place*. University of Minnesota Press. Estados Unidos.

Tuan, Y. F. (2007). *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*. Melusina. España.

Tuan, Y. F. (2009). *Religion: From place to placelessness*. Center For American Center. Chicago, Estados Unidos.

Unwin, T., & Bonafé, J. G. (1995). *El lugar de la Geografía*. Cátedra. España.

Ortega, J. (2000). *Los horizontes de la geografía: teoría de la geografía*. España.

Valadés, F. D. (2013). *Retórica cristiana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Van der Leeuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. FCE. México-Buenos Aires.

Vargas, L. (1969). *Las portadas religiosas de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. México.

Velarde, H. (2004). *Historia de la arquitectura*. Fondo de cultura económica. México

Velasco, J. M. (2016). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Cristiandad. España.

Von Wobeser, Aguilar y Merlo. (2018). La función de las imágenes en el catolicismo novohispano. Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor, Universidad Nacional Autónoma de México.

Widengren, G., & Alemany, A. (1976). *Fenomenología de la religión*. Ed. Cristiandad. España.

Wunenburger, J. J. (2006). *Lo sagrado*. Editorial Biblos. Argentina.

Zambrano, M. (1955). *El hombre y lo divino*. FCE. México.

Zuckerhut, P. (2007). *Cosmovisión, espacio y género en México antiguo*. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, 21(38), 64-85. México.