

0109/3



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

UNA CAPILLA ABIERTA FRANCISCANA DEL SIGLO XVI:  
ESPACIO Y REPRESENTACION  
(Capilla baja del Convento de la Asunción de Nuestra Señora, Tlaxcala)

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN HISTORIA DEL ARTE

P R E S E N T A

OSCAR ARMANDO GARCIA GUTIERREZ

ASESOR: MAESTRO JORGE ALBERTO MANRIQUE CASTAÑEDA  
FAD. DE FILOSOFIA Y LETRAS



DIVISION DE  
ESTUDIOS DE POSGRADO

JUNIO 2002

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*Cuanto mayor es el tiempo que hemos dejado atrás,  
más irresistible es la voz que nos incita al regreso.*

Milan Kundera  
*La ignorancia*

A la memoria de  
Óscar Zorrilla y Paul Gendrop,  
quienes me enseñaron a descifrar  
el intrínseco lenguaje de las piedras

Con gratitud,  
a la confianza, perseverancia y erudición  
del maestro Jorge Alberto Manrique

Con amor,  
a Caroline

## Índice general

Introducción.	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b><i>HISTORIOGRAFÍA GENERAL DE LA CAPILLA ABIERTA.</i></b>	9
I. Documentos del siglo XVI al XVIII.	9
II. La capilla abierta en estudios y artículos especializados del siglo XX.	21
Iniciadores: estudios histórico-documentales.	22
Antecedentes occidentales de la capilla abierta.	26
Capilla abierta y teatro religioso.	28
Las capillas abiertas aisladas.	29
Las capillas abiertas de Yucatán.	31
Capillas abiertas y arqueología histórica.	32
Capilla abierta del patio bajo del convento de Tlaxcala.	33
III. Consideraciones finales.	33
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b><i>LA PRÉDICA Y SU ESPACIO EN LA EUROPA MEDIEVAL.</i></b>	35
a) La prédica franciscana y dominica.	37
Ramón Llull.	38
Vicente Ferrer	40
Bernardino de Siena.	44
b) Del púlpito portátil a la capilla exterior.	46
c) Antecedentes de la capilla abierta novohispana.	48
La influencia prehispánica.	53
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b><i>TLAXCALA: CONVENTO, FUNDACIÓN Y TRAZA</i></b>	55
I. Fuentes e historiografía.	55
II. El altépetl de Tlaxcala.	58
III. Los franciscanos en Tlaxcala.	61
IV. Convento de Nuestra Señora de la Asunción en Tlaxcala.	65
Fundaciones previas.	65
Sentido del templo/convento en el altépetl.	67
Sustrato prehispánico.	69
Primeras décadas de construcción y funcionamiento del convento.	71
a) Datos documentales sobre los materiales de construcción.	71
b) Los patios ó atrios del convento.	79
c) Propuesta cronológica del proceso constructivo del convento.	82
El conjunto conventual y la traza de la ciudad.	84
Programa arquitectónico de los frailes	92
Las fuentes arquitectónicas del convento.	95
Otros conjuntos conventuales de Tlaxcala: Tepeyanco, Atlihuetzia, Huamantla y Hueyotlipan.	97

<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>LA CAPILLA BAJA DEL CONVENTO DE TLAXCALA.</b>	. 99
Historiografía particular.	. 99
Etapas constructivas	.102
Distribución de las capillas y las capillas posas en el patio atrial	.104
El Belén, una capilla efímera.	.107
La capilla baja.	.111
La hipótesis del teocalli.	.123
Las posibles fuentes arquitectónicas de la capilla.	.127
Las fuentes iconográficas.	.129
Análisis arquitectónico	.133
Programa iconográfico de la capilla baja.	.135
Programas iconográficos de otras capillas abiertas tlaxcaltecas (Atlihuetzia y Tizatlán).	.136
<b>CAPÍTULO 5</b>	
<b>LA CAPILLA BAJA: UN ESPACIO DE REPRESENTACIÓN.</b>	.139
Algunos antecedentes de espacios de ritualidad en el mundo indígena.	.139
La capilla y el convento de Tlaxcala como espacios de convergencia ritual: de la prédica a la escenificación.	.141
La capilla abierta y el teatro edificante.	.144
La tradición del teatro asuncionista en la región valenciana.	.149
Fiesta y devoción asuncionista en la Nueva España.	.153
Las representaciones teatrales de la Asunción de la Virgen y de la Anunciación de la Virgen por San Gabriel en Tlaxcala	.156
El espacio de las representaciones de la <i>Apologética</i> .	.164
<b>Consideraciones finales.</b>	.171
<b>FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA.</b>	.176
<b>APÉNDICE I</b>	
<i>Historiografía del siglo XX de la capilla abierta: fichero crítico.</i>	.189
<b>APÉNDICE II</b>	
<i>Materiales de la historiografía de la capilla abierta.</i>	.249
<b>Ilustraciones.</b>	.253

## Introducción

El presente trabajo tiene como propósito hacer un estudio sobre la capilla abierta del patio bajo del convento de la Asunción de Nuestra Señora, en la ciudad de Tlaxcala. Esta investigación está conformada por varios ejes de estudio: una historiografía de la capilla abierta en la Nueva España, una historiografía particular de la capilla tlaxcalteca, su entorno histórico, la búsqueda de las posibles fuentes del diseño de dicha capilla y una reflexión sobre los otros usos que este espacio arquitectónico pudo haber tenido en su devenir particular.

La revisión y el análisis de la capilla abierta, como elemento arquitectónico novohispano, se ha venido desarrollando desde hace ya casi un siglo, lapso durante el cual varios estudiosos, a través de artículos y trabajos diversos, se han dado a la tarea de definir, ubicar, describir y explicar el fenómeno, entre las que destacan las particulares propuestas de Manuel Toussaint, Rafael García Granados, Diego Angulo Iniguez, George Kubler, John McAndrew, Erwin Walter Palm, Gustavo Curiel y Juan Benito Artigas<sup>1</sup>. Por lo tanto, el presente trabajo tratará de recuperar e incorporar varias de las ideas que se han discutido a través de estos estudios y ofrecer una lectura actualizada de las fuentes documentales y monumentales que se refieren a la capilla abierta del patio bajo del convento de Tlaxcala.

Una de las inquietudes que surgieron durante el proceso heurístico fueron los tiempos en que se había desarrollado la construcción de las primeras capillas abiertas novohispanas<sup>2</sup>. Las crónicas de la época hacían una descripción de ellas como lugares de culto litúrgico, sin embargo este dato no correspondía con los

---

<sup>1</sup> Los trabajos de estos autores serían los más representativos del siglo XX, sin embargo en el primer capítulo de la tesis presentamos un análisis más completo de toda la historiografía que se ha desarrollado sobre la capilla abierta. En su momento también ahondaremos en la manera en que, tanto la capilla abierta como el atrio, fueron nombrados en su época (patio del convento y capilla del patio o de indios).

<sup>2</sup> La propuesta inicial del presente proyecto era la de elaborar un análisis comparativo-formal entre tres capillas abiertas franciscanas del siglo XVI, en regiones diferentes (México, Michoacán y Yucatán). El único ejemplo del cual contábamos con una documentación más completa al respecto era la capilla abierta de San José de los Naturales; de los otros dos casos (Dzibilchaltún y Tzintzuntzan) apenas teníamos elementos para su estudio. Aunque el trabajo no fue desarrollado, no implica que los ejemplos que habíamos propuesto carecieran de importancia por sí mismos para ser estudiados en un futuro mediato.

procedimientos metodológicos de evangelización que fueron puestos en práctica durante los primeros años de presencia hispana en América.

Lo anterior nos condujo paulatinamente a un siguiente nivel hipotético: las capillas abiertas pudieron haber tenido otras funciones (predica, catequización, celebración procesional) que las estrictamente litúrgicas<sup>3</sup>, entre ellas la de escenario teatral para representaciones religiosas.

El formato de capillas abiertas que habíamos observado tenía una curiosa analogía con escenarios teatrales, algunos de ellos de dimensiones considerables (Cuernavaca, Teposcolula, Coixtlahuaca) y otros un poco más discretos (Tzintzuntzan, Huaquechula o Acolman). Aparte del formato, también contábamos con interesantes referencias de representaciones teatrales religiosas de los siglos XVI y XVII<sup>4</sup>, en donde se especificaba el uso de los patios como ámbitos escénicos.

El criterio para elegir la capilla tlaxcalteca surgió a partir de una sesión de asesoría, en la cual el maestro Jorge Alberto Manrique hizo la observación de que la hipótesis del uso teatral de una capilla abierta debería estar fortalecida con un testimonio, lo más preciso posible, que pudiera argumentar esta utilización. Al hacer una revisión de eventos de representación religiosa del siglo XVI nos encontramos con una mención particular: la de Bartolomé de las Casas sobre la celebración de la fiesta de la Asunción de la Virgen en Tlaxcala en 1538, lo que, por una parte, aportaba los primeros indicios para fortalecer nuestra hipótesis inicial, y por otra, permitía una delimitación del estudio a un solo ejemplo: la capilla abierta del convento de Tlaxcala. Otra cualidad que observamos en el caso de la capilla tlaxcalteca era la casi inexistente literatura o estudios que se hubieran hecho sobre ella, lo que la convertía en un campo casi inexplorado. A partir de lo anterior, nos dimos a la tarea de corroborar si la fiesta, descrita por fray Bartolomé, efectivamente se había llevado a cabo en esta capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala. Esto no sólo confirmaría una de las hipótesis planteadas de la

---

<sup>3</sup> Manejamos el término *liturgia* en el sentido que tuvo antes del Concilio de Trento, es decir, todo aquello que se refiere a la conmemoración de la eucaristía dentro de la misa.

<sup>4</sup> Cf. Fernando HORCASITAS, *El teatro náhuatl*, (épocas novohispana y moderna) 1a. parte, México, U.N.A.M., 1974.

investigación, sino que ayudaría a completar el análisis, estudio e información sobre esta singular construcción. Durante el avance del trabajo nos percatamos de que este estudio también podría recuperar las diferentes maneras en que el fenómeno arquitectónico de la capilla abierta había sido analizado, sobre todo dentro del corpus historiográfico del arte novohispano.

En la revisión historiográfica detectamos algunos trabajos donde se habían iniciado caminos hipotéticos afines al nuestro<sup>5</sup>. Sin embargo, en éstos el objetivo era diferente, pues trataban de identificar particularmente las posibles continuidades formales de la arquitectura occidental en la capilla abierta americana.

Al hacer la búsqueda de fuentes iconográficas para localizar algún referente arquitectónico formal de la capilla, surgió otra hipótesis: el modelo arquitectónico de la capilla baja de Tlaxcala pudieron haber sido las edificaciones utilizadas en representaciones teatrales religiosas europeas del siglo XV y XVI y, en concreto, en las recreaciones arquitectónicas de los grabados que ilustraban los libros religiosos de la época<sup>6</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, la investigación comprendió la revisión de aquellas fuentes que hicieran posible la reconstrucción histórica del monumento elegido; este ejercicio nos permitió encontrar datos significativos para tratar de comprender el uso y el sentido de la capilla abierta como parte integral del conjunto conventual, así como su ubicación dentro de la tipología general de la arquitectura religiosa novohispana. Durante la investigación, nos fueron de gran utilidad el seguimiento de dos líneas de trabajo metodológicas: el sistema que considera el análisis del monumento arquitectónico en sí, junto con el rescate de su documentación histórica (puesto en práctica por Toussaint, Kubler, Angulo y McAndrew) y la propuesta del uso de la fotografía aérea para el análisis de la

---

<sup>5</sup> Principalmente nos referimos a los trabajos de Erwin Walter PALM, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München, 1968 y de Jaime LARA, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52, de los cuales haremos las pertinentes observaciones en su momento.

<sup>6</sup> En este rubro, también Jaime Lara tiene, en su trabajo antes citado, puntos de vista análogos a nuestro estudio.



ubicación, construcción y desarrollo de un conjunto conventual (el cual fue sugerido por Alejandra González Leyva y Mario Córdova).

La ruta metodológica de la presente investigación la podríamos resumir en los siguientes puntos:

- Revisión de documentación histórica (principalmente crónicas y documentos de archivo)
- Historiografía general y particular del fenómeno de la capilla abierta
- Observación y análisis del monumento
- Análisis de la fotografía aérea de la ciudad de Tlaxcala
- Revisión de acervos iconográficos
- Organización del material gráfico

Las fuentes documentales que se manejaron en particular para esta investigación tuvieron diversos orígenes: crónicas civiles y religiosas, registros archivológicos de las diferentes intervenciones de reconstrucción hechas durante los siglos XIX y XX a la capilla baja de Tlaxcala, iconografía de grabados, vitrales y murales, artículos y trabajos especializados, fotografía aérea y el monumento en sí. En una parte del trabajo explicaremos el problema particular de la escasez de documentación del siglo XVI en acervos archivológicos sobre el convento de Tlaxcala, pues se presume que estos acervos se han perdido en diferentes momentos y circunstancias. Sin embargo, paradójicamente es el área de Tlaxcala la que cuenta con un mayor número de documentación histórica editada de la época.

Para poder ubicar y argumentar las anteriores propuestas hipotéticas nos hemos basado en varios marcos teóricos, los cuales han permitido sustentar nuestro trabajo. Desde la perspectiva de las ciencias históricas, nuestro marco está sustentado en las reflexiones teórico-metodológicas de Braudel, O'Gorman y Le Goff<sup>7</sup>. En esta investigación se abordaron los problemas propios de la

---

<sup>7</sup> De éste último retomamos significativamente sus orientaciones con respecto a la denominada *historia de la representación*. Cf. Jacques LE GOFF, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso.*, Barcelona, ed. Paidós, 1991.

epistemología de las ciencias históricas y, a la vez, se intentó encontrar una manera actualizada para observar el monumento estudiado.

En el ámbito etnohistórico contamos con el trabajo de James Lockhart<sup>8</sup>, quien además dedica parte sustancial de su ensayo al caso específico de Tlaxcala. La revisión etnohistórica de Lockhart no sólo amplía la visión que, hasta hace poco, aún teníamos y manejábamos de los procesos históricos del siglo XVI en la Nueva España (notablemente las aportaciones de los trabajos de Ricard, Kubler y Gibson), sino que también su revisión del fenómeno del *altépetl* se sustenta, en gran medida, en lo ocurrido en Tlaxcala en las primeras décadas de colonización hispana.

Para analizar el problema de las fuentes formales arquitectónicas de la capilla baja del convento de Tlaxcala fueron decisivas las orientaciones teórico-estéticas de Warburg, Panofsky y Gombrich sobre la continuidad de las formas que, de alguna manera, fueron retomadas y organizadas bajo la óptica sociológica por Pierre Francastel<sup>9</sup>, de quien retomaremos, en su momento, una serie de consideraciones sobre la compleja transmisión de elementos figurativos del teatro medieval en la iconografía italiana del siglo XV y, por otra parte, la invención de figuras arquitectónicas en la misma iconografía, las cuales pudieron ser retomadas como fuentes para el diseño arquitectónico de la época. Lo anterior nos pareció pertinente para poder dar seguimiento a aquellas posibles líneas comunicantes entre las fuentes formales arquitectónicas europeas y aquellas que se pudieron haber interpretado en Tlaxcala para el diseño de la capilla baja.

Aunado a lo anterior, también haremos referencia a la propuesta que Jorge Alberto Manrique desarrolló en su artículo "La estampa como fuente del arte en la

---

<sup>8</sup> James LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999. El método de Lockhart consiste en una lectura crítica de aquellos documentos escritos en y por población nahua, lo que permite tener una visión particular de aquellos que se encontraban en una constante negociación con el conquistador hispano. Esta negociación se desarrolló en los dos ámbitos más importantes de la institucionalidad: el gobierno civil y la iglesia. En un capítulo siguiente expondremos la manera en que la capilla abierta y el convento de Tlaxcala fueron considerados elementos de negociación dentro de esta distribución territorial y religiosa en Tlaxcala.

<sup>9</sup> Principalmente contenidos en su estudio *La realidad figurativa* [1965], 2 tomos, Barcelona, Ediciones Paidós, 1988.

Nueva España”<sup>10</sup>, donde expone la manera en que los grabados de los pequeños libros que acompañaron a los frailes en la primera etapa de evangelización, pudieron haber sido fuente plástica y arquitectónica de varios ejemplos constructivos de la Nueva España.

Las reflexiones de Francastel y de Manrique fueron de gran ayuda para consolidar una especie de modelo complementario de interpretación figurativa y arquitectónica, así como para comprender las interconexiones (o reflejos) que se integran en la idea siguiente: las representaciones teatrales religiosas medievales fueron fuente para una figuración arquitectónica idealizada en grabados; el grabado fue fuente arquitectónica de la capilla abierta americana y la capilla abierta fue recuperada como espacio de representación teatral religiosa, dentro de un sistema cultural donde los referentes no corresponden a los sistemas culturales de occidente, como sucedió en Tlaxcala en 1538.

Aparte de estas orientaciones teóricas, agregaríamos que, para el análisis de la fiesta descrita por de las Casas, también nos ha sido de gran valía el seguimiento de los procesos de prédica de franciscanos y dominicos y su intrínseca relación con la tradición de celebración asuncionista en las regiones valenciana y castellana. Lo anterior nos ha permitido conocer y explorar aspectos poco difundidos de la metodología evangelizadora que fue aplicada posteriormente en la Nueva España, los cuales se fueron integrando paulatinamente hasta consolidarse en expresiones de mayor complejidad, como lo fueron las representaciones teatrales.

El trabajo que presentamos está conformado por cinco partes. La primera es una revisión historiográfica general de la capilla abierta, la cual nos permite tener un panorama completo sobre los diferentes tratamientos que ha tenido el fenómeno. La segunda parte comprende un estudio sobre la prédica en la Europa medieval; en esta sección se analizan los espacios de esta prédica como posible antecedente de la resolución novohispana de la capilla abierta. La tercera parte presenta la historia de la fundación del convento y de la ciudad de Tlaxcala. La cuarta organiza los materiales que permiten articular la historia de la capilla baja

---

<sup>10</sup> En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XIII, n° 50/1 (México 1982), pp. 55-61.

del convento de Tlaxcala y, finalmente, en el quinto capítulo, se analiza el uso de esta capilla durante la fiesta de la Asunción de la Virgen en Tlaxcala, con una revisión previa de esta tradición en España.

De esta manera, tratamos de abarcar los ámbitos de la espacialidad y la representación a través de una lectura diferente de las fuentes, a partir de, tan sólo, una breve mención contenida en un testimonio escrito y del análisis de un edificio (como lo es la capilla abierta de Tlaxcala), de características tan singulares dentro de la historia del arte novohispano. La intención de hacer la reconstrucción funcional de esta edificación y, a la vez, de un evento de representación religiosa, se convirtió, sin duda, en uno de los objetivos más importantes de la investigación.

El presente trabajo hubiera sido prácticamente imposible sin el apoyo de las siguientes instituciones y personas a quienes deseo mencionar y agradecer ampliamente: CONACYT (becario 130700), Beca *Margarita Mendoza López* del Centro de Investigación Teatral Rodolfo Usigli (CITRU), Escuela Nacional de Arte Teatral (INBA), Colegio de Literatura Dramática y Teatro (UNAM), Casa de la Música Mexicana A.C., Centre de Recherches Ibériques et Latino-américaines de l'Université de Perpignan (CRILAUP), así como al personal del Archivo General de Bienes Inmuebles Federales de la SECODAM, de la Biblioteca Nacional (Fondo Reservado), de la biblioteca del Instituto de Investigaciones Históricas, de la Fototeca del Instituto de Investigaciones Estéticas, del Archivo del Reino de Aragón, de la Bibliothèque Nationale de Paris, de la Biblioteca de la Université Catholique de Louvain y Biblioteca de la Rijksuniversiteit Groningen. De manera especial quisiera agradecer las valiosas orientaciones y observaciones que, en su momento, hicieron al trabajo: los integrantes del *Seminario de Arquitectura Conventual* (1998-2000) (entre ellos a Mario Córdova, Laura Ledesma, Yolanda Madrid, Cristina Ratto y Gabriela Ugalde, bajo la coordinación de Alejandra González Leyva), Daniel Meyran, Francis Sureda, Beatriz Aracil, Aurelio de los Reyes, Martha Fernández, Pablo Escalante, Elena Isabel Estrada de Gerlero, Francisco Morales, Antonio Rubial, Giovanna Recchia, Francesc Massip, Albert D'Haenens, Catherine Raffi-Beraud, Gladys Sirvent, Eveline Woitrin, Hugo Arcinieaga, Thelma Camacho y Déborah Dorotinsky; el trabajo gráfico y de diseño

de Marcela Zorrilla, Noé Casillas, Bethsabé Vázquez, Caroline y Patrick Burgeff; la búsqueda documental y asistencia de Alma Velázquez, Diana Torres y Claudia Torres; el apoyo incondicional de Carlos y Elena, Alejandro y Pilar, Ricardo e Itzel, Jarmila Dostalova, María Sten, Francisco Vicente, de la familia García Gutiérrez, de la familia Burgeff; a la inevitable presencia de Rufino y finalmente al invaluable, amoroso y constante ánimo de Caroline, en todos estos años de trabajo y compañía.

## CAPÍTULO 1

### HISTORIOGRAFÍA GENERAL DE LA CAPILLA ABIERTA

La presente historiografía tiene como propósito revisar el fenómeno de la capilla abierta a través de aquellos testimonios documentales previos al siglo XX, así como la literatura que se produjo durante el siglo XX sobre el tema.

Iniciaremos este apartado con un recorrido de las fuentes donde podemos localizar menciones y referencias sobre los usos y funciones de la capilla abierta, producidas durante el transcurso de los primeros momentos de conversión religiosa en ciertas regiones de la Nueva España. El trabajo, en este primer apartado, prepondera las referencias que evidencian nuestro objeto de estudio, no sobre aquellas que dan noticia general de la construcción de los conjuntos conventuales<sup>1</sup>.

En la segunda parte presentaremos una reflexión crítica sobre algunos materiales del siglo XX, los cuales hemos agrupado, de manera exhaustiva, dentro del Apéndice I en un fichero documental, organizado cronológicamente en cédulas bibliográficas.

#### I. Documentos del siglo XVI al XVIII

Aunque en apariencia podrían ser numerosos los documentos históricos donde existen testimonios del desarrollo, presencia y función de la capilla abierta en los conventos novohispanos, en realidad sólo hemos encontrado una docena de noticias escritas por cronistas religiosos y civiles. Resulta significativo que durante el siglo XVI tengamos el mayor número de referencias (8) y que el interés por describir las capillas disminuya de manera sustancial en el siguiente siglo (3), hasta contar con tan sólo una lejana descripción a principios del siglo XVIII.

---

<sup>1</sup> Este tema ha sido ampliamente explorado en las obras de George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* [1948], México, Fondo de Cultura Económica, 1983 y de John McANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century, Mexico*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1965, quienes dedicaron capítulos específicos sobre los procesos constructivos de las edificaciones religiosas.

La presentación de los materiales se encuentra en estricto orden cronológico de edición, aunque tal vez los acontecimientos referidos no coincidan con un orden histórico.

#### a) Siglo XVI

Fray Toribio de Benavente o Motolinía será uno de los primeros cronistas religiosos que nos informará, a través de su *Historia de los indios de la Nueva España*<sup>2</sup>, el uso y construcción de las capillas abiertas, sobre todo en el convento de la Asunción de la Virgen de la ciudad de Tlaxcala, durante el período del 1541 al 1565, aproximadamente:

y tienen muchas lumbres en sus patios, que en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por esto tienen su capilla fuera de los patios, porque todos oyen misa todos los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana.<sup>3</sup>

Algo que destaca en las crónicas de Motolinía es, sin duda, el célebre capítulo 15 del libro II, donde describe las fiestas de Corpus en 1538 y las festividades de 1539. En esta relatoría, además de proporcionarnos el extenso argumento o guión de la representación de la *Conquista de Jerusalén*, también nos indica con detalle los lugares de las procesiones y de las representaciones hechas en capillas posas o en ermitas:

Había en el camino sus capillas con sus altares y retablos bien aderezados para descansar, a donde salían de nuevo niños cantores cantando y bailando delante del Santísimo Sacramento.<sup>4</sup>

y la capilla abierta del Belén:

---

<sup>2</sup> Fray Toribio MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, [ca. 1541-1565](Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman), México, Col. "Sepan cuántos..." n° 129, Ed. Porrúa, 5a. edición, 1990.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 61.

Para la Pascua tenían acabada la capilla del patio, la cual salió una solemnísimas pieza; llámanla Belén.<sup>5</sup>

Una designación recurrente en Motolinía, y en general en las crónicas del siglo XVI para describir el atrio del convento, será la de "patio" y la de "capilla del patio" para la capilla abierta.

Por su parte, Francisco Cervantes de Salazar nos proporciona una descripción precisa de la capilla abierta de San José de los Naturales en su obra *México en 1554*.

Alfaro

Pero lo que más me agrada de todo es la capilla que está tras un enverjado de madera, con todo su interior visible por el frente descubierto. Su elevado techo descansa en altas columnas disminuidas, hechas de madera labrada, y en las que el arte ennoblece la materia

Zamora

Y agrega que están dispuestas de tal modo, que mientras el sacerdote celebra el divino sacrificio, puedan oírle y verle sin estorbo los innumerables indios que se juntan aquí los días festivos.<sup>6</sup>

La descripción es, sobre todo, formal, como uno de los tantos monumentos descritos por el cronista en esta obra; sin embargo aporta ya interesantes elementos sobre la visualidad de la edificación.

La siguiente mención sobre esta capilla, la encontramos en una de las cartas que fray Pedro de Gante envía a Felipe II en 1558. En esta misiva, Gante rememora sus primeros momentos de conversión y hace un recuento de lo que

---

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 64.

<sup>6</sup> Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *México en 1554*, (Diálogo segundo), [1554] Tr. del latín: Joaquín García Icazbalceta México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma, 1939, p. 91. También en (edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman) [1963]; México, Porrúa, Col. Sepan cuantos... n° 25, 1985, pp. 50-51.



pudo ser un ensayo metodológico de evangelización a través de una incipiente representación religiosa, llevada a cabo en la Navidad del 1530.

Mas por la gracia de Dios empecelos a conocer y entender sus condiciones y quilates, y cómo me había de haber con ellos, y es que toda su adoración dellos a sus dioses era cantar y bailar **delante dellos**, porque cuando habían de sacrificar algunos por alguna cosa, así como por alcanzar vitoria de sus enemigos, o por temporales necesidades, antes que los matasen habían de cantar **delante del ídolo**; y como yo vi esto y que todos sus cantares eran dedicados a sus dioses, compuse metros muy solemnes sobre la Ley de Dios y de la fe, y cómo Dios se hizo hombre para salvar el linaje humano, y cómo nació de la Virgen María, quedando ella pura é sin mácula; y esto dos meses poco más o menos antes de la Natividad de Cristo, y también diles libreas para pintar en sus mantas para bailar con ellas, porque ansi se usaba entre ellos, conforme a los bailes y a los cantares que ellos cantaban así se vestían de alegría o luto o de vitoria; y luego, cuando se acercaba la Pascua, hice llamar a todos los convidados de toda la tierra, de veinte leguas alrededor de México para que viniesen a la fiesta de la Natividad de Cristo nuestro Redemptor, y ansi vinieron tantos que no cabían **en el patio**, que es de gran cantidad, y cada provincia tenía hecha su tienda adonde se recogían los principales, y unos venían de siete y ocho leguas, en hamacas, enfermos, y otros de seis y diez por agua, **los cuales oían cantar la misma noche de la Natividad a los ángeles « hoy nació el Redentor del mundo »**.<sup>7</sup>

En esta descripción quedaría de manifiesto que los espacios utilizados para esta festividad fueron el patio, por una parte y, por otra, la capilla de San José de los Naturales, del convento de San Francisco en la Ciudad de México, es decir, el lugar desde donde cantaron los indígenas disfrazados de ángeles. En un

---

<sup>7</sup> Pedro de GANTE, « Carta del 23 de junio de 1558 » en Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, 1886-1892, pp. 223-224. Los subrayados son míos.

duplicado de la misma carta que publicó García Icazbalceta y Chávez Hayhoe en el *Códice Franciscano*, Gante agrega que:

...por eso se llama S. Joseph de Bethlem, pues que en ella nació Cristo y así solía ser de paja como un portal pobre. Empero agora es una capilla muy buena y muy vistosa.<sup>8</sup>

En una obra posterior de Cervantes de Salazar<sup>9</sup>, el autor hará otra referencia a la capilla anterior cuando describe el sitio donde se erigió el Túmulo Imperial, monumento efímero construido para celebrar las exequias de Carlos V y que fuera dispuesto junto a la capilla de San José de los Naturales.

Es pues el patio de sant Francisco cuadrangular, más largo que ancho, cercado por todas partes de paredes altas de piedra; éntrase a él por dos puertas, la una que mira al Septentrión y la otra al Occidente, a cada una de las cuales responde otra de la iglesia principal del monesterio. Al derredor de las paredes va rodeado de altos y copiosos árboles. En el medio está levantada una cruz de madera, tan alta que de fuera de la ciudad se ve de tres a cuatro leguas. A la mano izquierda, por la puerta del Septentrión, tiene una capilla que se llama de sant Joseph, a la cual se sube por dos gradas; es muy grande, y está fundada sobre muchas columnas que hacen siete naves, las cuales para hermosear el arquitetura del Túmulo se jaspearon. Cabrán en esta capilla y patio cuarenta mill hombres, porque más que estos se hallaron de españoles y naturales cuando las honras se celebraron. Hízose el Túmulo fuera de la capilla, pero cerca della, porque el oficio funerario se había de hacer en la capilla y había de estar en ella toda la ciudad, y el Túmulo fuera della se pudiese levantar tal alto quanto convino, y los que

---

<sup>8</sup> Pedro de GANTE, « Carta del 23 de junio de 1558 » (duplicado) en *Códice Franciscano*, (Intr. Joaquín García Icazbalceta [1889], pról. Salvador Chávez), México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

<sup>9</sup> Francisco CERVANTES DE SALAZAR, "Túmulo Imperial de la gran ciudad de México" [1560] en *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 161-183.

estuviesen en la capilla y en el patio pudiesen a placer gozar del Túmulo...<sup>10</sup>

Por su parte, también tenemos un interesante testimonio del fraile dominico Bartolomé de las Casas en su *Apologética Historia Sumaria*<sup>11</sup>, quien hace una referencia a la capilla baja del convento tlaxcalteca, donde se celebró una misa y una representación en conmemoración a la Asunción de la Virgen, el 15 de agosto de 1538, encabezada por él mismo:

...hasta subir a la que representaba a Nuestra Señora en una nube desde un tablado hasta otra altura que tenían hecha por cielo, lo cual todo estaban mirando en un patio grande, a nuestro parecer más de ochenta mill personas.<sup>12</sup>

Diego Valadés también será una fuente singular sobre el diseño, uso y formato de los atrios, capillas posas y capillas abiertas, particularmente una de las ilustraciones de su *Rethórica Christiana*<sup>13</sup>, donde expone la disposición de lo que debería ser idealmente un espacio de prédica y evangelización. Al hacer la descripción de esta célebre ilustración<sup>14</sup>, Valadés explica:

Contiguas a la escuela suelen hallarse capillas fabricadas artísticamente en las que se dicen sermones para los indios los días festivos y los domingos, y en donde se celebran misas; pues es tan numerosa la asistencia a las reuniones que presidimos, que no hay templos tan espaciosos que puedan contener a toda esa muchedumbre,

---

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>11</sup> Bartolomé de las CASAS, *Apologética Historia Sumaria* [ca.1559](ed. de Edmundo O'Gorman), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967. Sobre este pasaje ahondaremos, en capítulos posteriores, sobre el uso del espacio y de la maquinaria teatral para llevar a cabo esta representación.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 333-334.

<sup>13</sup> Fr. Diego VALADES, *Rethorica christiana*, Perusiae, 1579.

<sup>14</sup> Algunos estudiosos como KUBLER o Josefina MURIEL DE LA TORRE ("En torno a una vieja polémica. Erección de los primeros conventos de San Francisco en la Ciudad de México. Siglo XVI." en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VI, México, 1978, pp. 7-38), han sugerido que esta ilustración podría ser una representación del espacio atrial de San José de los Naturales.

ni aún cuando tuviesen doble capacidad. Por lo cual es costumbre predicarles en los atrios, que son muy espaciosos...<sup>15</sup>

Cabe resaltar que la denominación de Valadés para las capillas en latín, es la de *sacellum* (pequeño santuario):

*Extendentur autem ista aulaea in sacellis...* [En las capillas se extienden estos lienzos para que los vean]<sup>16</sup>

Una relación civil de este siglo, la *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala*<sup>17</sup> de Diego Muñoz Camargo, nos proporciona varios testimonios de los conventos tlaxcaltecas (con sus respectivos atrios y capillas) y de las capillas de los patios alto y bajo de Tlaxcala:

...una capilla que llaman de señor San José, cuya capilla es de singular edificio y de obra maravillosa, ochavada y arqueada, de piedra blanca muy bien labrada...<sup>18</sup>

Una aportación relevante de esta obra son los dibujos que ilustran la *Descripción*, apenas localizados en 1982 en la biblioteca de la Universidad de Glasgow.

El amplio catálogo de edificaciones que Antonio de Ciudad Real registrará durante los trayectos, hechos junto con el Padre Ponce, en su *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*<sup>19</sup>, se convertirá en una valiosa fuente documental de este siglo sobre las capillas abiertas. Esta crónica, además, dará

<sup>15</sup> Diego VALADÉS, *Retórica Cristiana* (trad. Tarcisio Herrera Zapién), México, UNAM-FCE, 1989, p. 477.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>17</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, "Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de la Nueva España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, nuestro Señor" [ca. 1584], en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo primero, Edición de René Acuña, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, U.N.A.M., 1984.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 51.

<sup>19</sup> Antonio de CIUDAD REAL, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, [ca. 1584-1588], México, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Históricas, 1993. Hasta antes de esta edición, esta obra ha sido referida por los estudiosos como la "Relación del Padre Ponce".

noticia de las edificaciones conventuales de Yucatán y la conformación particular de las capillas de esta región.

También dentro de la *Relación de la Descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España*<sup>20</sup> tendremos breves noticias descriptivas que dan cuenta de la obra de Pedro de Gante y otras de la capilla de San José de los Naturales:

En México [Pedro de Gante] hizo edificar la sumptuosa y solemne capilla de San José, a las espaldas de la humilde y pequeña iglesia de San Francisco; donde se juntan los naturales para oír la palabra de Dios y los oficios divinos y enseñarse en la doctrina cristiana, los domingos y fiestas. (...) Instituyóles las cofradías que tienen; y fue siempre aumentando el ornato del culto divino, así en tener buena copia de cantores y menestres, como en ornamentos para celebrar los oficios divinos en la capilla de San José, y en andas, cruces y ciriales para las procesiones;<sup>21</sup>

En el patio deste convento de S. Francisco de México está edificada la capilla de S. Joseph. Donde se predica la palabra divina a los indios naturales en su lengua, y se les administran los sacramentos del bautismo, confesión, Eucaristía, matrimonio y extremaunción. Para lo cual hay religiosos deputedos en su suficiente número que saben su lengua.<sup>22</sup>

Recientemente ha sido recuperado un escrito de 1588, atribuible a Diego Muñoz Camargo, y que pudo haber sido un complemento informativo de la

---

<sup>20</sup> fray Pedro OROZ, fray Jerónimo de MENDIETA y fray Francisco SUÁREZ, *Relación de la Descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman la Nueva España* [1585], (Intr. y notas Fidel de J. Chauvet), México, Anales de la Provincia del Santo Evangelio de México, N° 2, Año 4, Abril-junio 1947. Esta obra es el mismo texto editado en Roma en 1587 bajo el título *De origine seraphicae religionis*. En esta *Relación* se encuentran materiales que Mendieta utilizará posteriormente en su *Historia*.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 97.

*Descripción*: se trata de la *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*<sup>23</sup>. En ella existen otras especificaciones de las construcciones tlaxcaltecas, en particular sobre las capillas del convento de la Asunción:

Fuera del monasterio y de la iglesia hay una capilla de muy galano y suntuoso edificio que sale ochavado y formado de cinco naves, donde se dice misa a los indios todos los domingos y fiestas...<sup>24</sup>

Años más tarde, fray Jerónimo de Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana*<sup>25</sup>, recupera los testimonios de Motolinía, Gante y otros hermanos seráficos. En su obra hace mención de algunas edificaciones y del uso de la capilla abierta en los primeros procesos de evangelización. Así, en el capítulo XX del libro IV se describe la capilla de San José de los Naturales y posteriormente se mencionan sus diferentes usos procesionales:

Es la capilla de siete naves, y conforme a ellas tiene siete altares, todos al oriente; el mayor, a do suben por escalera en medio, y tres a cada lado.<sup>26</sup>

y en el capítulo XIX del libro IV, existe un pasaje donde se muestran las diferentes disposiciones de las capillas procesionales y de los atrios del convento de Tlaxcala:

Yo puedo decir con verdad que la cosa más agradable a la vista que en mi vida he visto, fue ver en Tlaxcala en tiempos pasados dos patios que tiene la iglesia, uno alto y otro bajo, a do bajan por una real escalera de dos andenes, como la de Aracoeli de Roma, patios y escalera llenos de

---

<sup>23</sup> (atribuible a) Diego MUÑOZ CAMARGO, *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala* [1588-89], (Paleo., presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, pról. Wayne Ruwet), Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>25</sup> Fray Gerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, [1597], 2 tomos, (notas de Joaquín García Icazbalceta y estudio preliminar de Antonio Rubial), México, CONACULTA, Col. Cien de México, 1997.

<sup>26</sup> *Ibid.*, Tomo 2, p. 103.

gente apeñuscada con sus ramos en las manos, en tal día como el Domingo de Ramos...<sup>27</sup>

Por último, cabe mencionar que también existen una serie de documentos de los siglos XVI y XVII que corresponden a manuscritos anónimos de piezas teatrales que fueron utilizadas durante la empresa evangelizadora<sup>28</sup>. En ellos podemos encontrar interesantes acotaciones entre los diálogos que nos sugieren frecuentemente la utilización del atrio, capillas posas, templo y capilla abierta como espacios de representación.

#### b) Siglo XVII

Bien conocido es el hecho de que la monumental obra de fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*<sup>29</sup>, fue realizada, en gran parte, con materiales de Motolinía y Mendieta. A lo largo de esta obra encontraremos algunos pasajes ya citados en la obra de Mendieta donde hace descripciones de las construcciones conventuales; sin embargo, Torquemada nos proporcionará una serie de noticias sobre las maneras en que algunos de sus hermanos seráficos (fray Francisco de Gamboa, fray Juan Bautista y él mismo) utilizaron el teatro como sistema de enseñanza religiosa<sup>30</sup>, sin el propósito de elaborar una referencia o descripción arquitectónica específica de las capillas del patio.

El dominico fray Antonio de Remesal, en la *Historia general de las Indias Occidentales*, hace una breve mención de las capillas administrativas que

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, Tomo 2, p. 100.

<sup>28</sup> Una recopilación importante de estos textos se encuentra en la obra de Fernando HORCASITAS, *El Teatro Náhuatl*, (épocas novohispana y moderna) 1a. parte, México, U.N.A.M., 1974.

<sup>29</sup> fray Juan de TORQUEMADA, *Monarquía Indiana* [1615], 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1979.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, XX, cap. 79, vol. 6, pp. 393-397. Sobre las delimitaciones de las fuentes bibliográficas en registros sobre teatro evangelizador, recomendamos ampliamente la minuciosa labor de María Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore, 1999, pp. 183-230.

funcionaban a la par del convento en la región de Guatemala, denominadas por el cronista como "capillas de indios"<sup>31</sup>:

Los años pasados venían a misa los domingos y fiestas de su obligación a la capilla de los indios, que está junto al convento de Santo Domingo, cada pueblo de los que el allí se administraban, con su pendón, y en la iglesia se dividían por sus lugares y asientos...Todas estas milpas acudían cada una para la fábrica de la capilla de los indios, que está en S. Domingo, con la cuarta parte del tributo...<sup>32</sup>

Por su cuenta, el también cronista dominico fray Francisco de Burgoa, en la *Geográfica Descripción*<sup>33</sup>, da noticia del conjunto arquitectónico de Cuilapan, Oaxaca, donde destaca la presencia de la capilla abierta.

Tiene en el patio de la Iglesia otra segunda que se hizo más ancha, y dilatada también de cantería, con los lienzos de las paredes, hechos de arcos abiertos para que entrase con desahogo la muchedumbre de gente que acudía a la doctrina, es de tres naves con gruesas columnas, y la techumbre de vigas, y el coro en medio en forma de Cathedral...<sup>34</sup>

Esta descripción dará pie a diferentes interpretaciones entre los especialistas del siglo XX, quienes con frecuencia observan esta capilla con formato basilical sin techumbre como el templo conventual.

Finalmente, fray Agustín de Vetancurt muestra, en su *Teatro Mexicano*<sup>35</sup>, el estado en que se encontraba, a fines del XVII, el convento de Tlaxcala y sus capillas abiertas.

---

<sup>31</sup> Antonio de REMESAL, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620. En la revisión de artículos del siglo XX este tema se abordará con mayor detenimiento.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 450.

<sup>33</sup> Francisco de BURGOA, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional, del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca...*, México, 1674.

<sup>34</sup> *Ibid.*, cap. XXXVIII, f. 191.

<sup>35</sup> Agustín de VETANCURT, *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio, Menologio franciscano* [1698], México, Biblioteca Porrúa n° 45, Ed. Porrúa, 1971.



...al Sur está la Capilla de los Naturales, arruinada, donde se enseñaba la doctrina Christiana a los muchachos, y en ella se enterraban los Naturales, que no eran Caciques...<sup>36</sup>

La descripción de Vetancurt será de gran valía para corroborar la disposición y función de estas construcciones.

### c) Siglo XVIII

Por último, tenemos el testimonio del agustino fray Matías de Escobar en su obra *Americana Thebaida*<sup>37</sup>, donde hace una referencia a lo que pudo haber sido la capilla abierta (en integración a la portería, como sucede en varios ejemplos de la región) del convento de Cuitzeo, en Michoacán. En su referencia a este convento, Escobar nos describe con cierta nostalgia los primeros tiempos de la actividad evangelizadora agustina en la región y la importancia que en ese entonces tuvo esta capilla:

Con ser y tener estas calidades Cuitzeo, y sus orillas, que de estos pueblos, en lo primitivo muy crecido el gentío, tanto que en la portería o atrio del Convento, se decía Misa los días festivos, para que pudiera oírla toda la muchedumbre, por no caber en la Iglesia, (aunque tan crecida) la gente. Hasta hoy se ve en ella el nicho y altar que servía para este sagrado ministerio. Como asimismo en la pared y testera está hasta hoy pintada la vida mística, la cual por aquél lienzo, explicaba el ministro a la muchedumbre.<sup>38</sup>

Hasta aquí concluyen las referencias de registros previos al siglo XIX. No será sino hasta principios del siglo XX cuando se comienza la recuperación, el análisis y la descripción de la capilla abierta en artículos especializados, que a continuación analizaremos.

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>37</sup> Matías de ESCOBAR, *Americana Thebaida, Vitas patrum de los religiosos heremitas de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*, [1729], México, Imprenta Victoria, 1924.

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 660.

## II. La capilla abierta en estudios y artículos especializados del siglo XX

Después de haber revisado los 65 artículos y estudios que fueron escritos durante el siglo XX sobre la capilla abierta<sup>39</sup>, podemos tener un panorama complejo e ilustrativo de cuáles han sido las principales líneas de reflexión e investigación que el fenómeno ha tenido entre los diversos estudiosos. La capilla abierta ha sido analizada por historiadores, historiadores del arte, arquitectos, arqueólogos, musicólogos, filólogos y diletantes.

La historiografía del siglo XX de la capilla abierta tiene como primer impulso el que generó los primeros estudios del arte colonial, a principios del mismo período. En décadas anteriores, la atención hacia todo aquello que se había producido desde la conquista hasta la independencia fue relegado por la historiografía mexicana durante el siglo XIX y principios del XX. Este procedimiento se debió a varios factores, entre los que se destacan la recuperación romántica del mundo indígena, las primeras excavaciones de monumentos prehispánicos a mediados del siglo XIX y las decisiones político-culturales, emanadas de la gesta revolucionaria de principios del XX.

Oficialmente, los primeros regímenes post-revolucionarios no fueron muy explícitos en la recuperación del arte religioso-colonial, sin embargo fueron los esfuerzos individuales de algunos inquietos investigadores los que, paulatinamente, abrieron brecha en este sentido. En los años treinta, trabajos como los de Toussaint y García Granados motivaron la creación de espacios académicos y de investigación para el estudio y recuperación del arte novohispano<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> La totalidad del registro de estos artículos se encuentran en el Apéndice I (*Historiografía del siglo XX de la capilla abierta: fichero crítico*) y en el Apéndice II (*Materiales de la Historiografía de la capilla abierta*), presentados en estricto orden cronológico.

<sup>40</sup> De gran utilidad para comprender este período sigue siendo el ensayo de Justino Fernández, "Críticos e historiadores mexicanos del siglo XX" en *Estética del arte mexicano* (El retablo de los Reyes), México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1959.

## Iniciadores: estudios histórico-documentales

En particular, el estudio de la capilla abierta lo inicia Manuel Toussaint con una serie de trabajos<sup>41</sup> emanados de sus visitas a varios conjuntos conventuales durante los años 20. En estos artículos, a partir de ejemplos específicos, Toussaint describe, analiza y define la capilla abierta; además propone la siguiente tipología general:

- a) Capillas de siete naves paralelas a la manera de las mezquitas musulmanas (San José de los Naturales, Capilla Real de Cholula, Jilotepec).
- b) Capilla abierta de un solo arco al lado del templo, opuesto al que ocupaba la portería, a modo de escenario (Acolman).
- c) Procedimiento intermedio entre los anteriores. Capillas de una o varias naves abiertas a lo largo y con su eje perpendicular al templo (Teposcolula, Tlalmanalco, Cuernavaca y Coixtlahuaca).

Esta tipología posteriormente será enriquecida con las observaciones de Luis MacGregor<sup>42</sup>, Robert Ricard<sup>43</sup> y Rafael García Granados<sup>44</sup>. En todos ellos existen denominadores comunes en cuanto a procedimientos metodológicos: revisión de documentación histórica, propuesta de tipología (generalmente como punto de partida la de Toussaint) y la observación directa del monumento para establecer sus particulares puntos de vista.

A mediados de siglo contamos con dos publicaciones que se convierten en parteaguas, no sólo del estudio de la capilla abierta, sino también de la arquitectura novohispana. Estas publicaciones son: *Mexican Architecture of the*

---

<sup>41</sup> Manuel TOUSSAINT, "Estudio sobre Teposcolula" en *Forma* (Revista de Artes Plásticas), México, n° 2, Nov.-Dic. 1926; Manuel TOUSSAINT, "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI" en *Iglesias de México* (textos de Toussaint, J.R. Benitez y Dr. Atl), Vol. VI, 1525-1925, México, Publicaciones de la Secretaría de Hacienda, 1927, pp. 9-73 y Manuel TOUSSAINT, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.

<sup>42</sup> Luis MAC GREGOR, "Capillas abiertas" en *Revista de Revistas*, México, Año XXII, n° 1162, 21 agosto 1932, s/p.

<sup>43</sup> Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*, [1933] México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 264-281.

<sup>44</sup> Rafael GARCÍA GRANADOS, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)" en *Archivo Español de Arte*, n° 31, Madrid, enero-abril 1935, pp. 3-29.

*Sixteenth Century* de George Kubler<sup>45</sup> y la *Historia del Arte Hispanoamericano* de Angulo Íñiguez, Enrique Marco Dorta y Mario J. Buschiazzi<sup>46</sup>.

La obra de Kubler es un estudio pormenorizado de toda construcción realizada en la Nueva España durante el siglo XVI, acompañado de capítulos dedicados a los frailes mendicantes y a los materiales utilizados durante este periodo. El trabajo en su conjunto recoge los apuntalamientos de los estudios antes referidos y nos muestra de manera completa el vasto mapa arquitectónico (civil y religioso) que se fue configurando en el territorio novohispano. Kubler dedica una parte sustancial al fenómeno de la capilla abierta, no de manera aislada, sino como ya lo había detectado Toussaint en su estudio *Pátzcuaro*<sup>47</sup>, como parte integral del conjunto conventual y erigida en alguna etapa del diseño del conjunto. Kubler aventura una definición funcional del fenómeno :

La característica esencial de la capilla abierta fue el ofrecer la debida protección a la eucaristía durante la misa tras muros abiertos, aun cuando pudiera o no albergar a la congregación. En el caso de ofrecer techo a una parte de la congregación, su fachada debía permitir que el resto presenciara la celebración de la misa. Si pone a cubierto a toda la congregación (...) no se trata de una capilla abierta, a menos que esté desprovista de uno o más muros, para hacer posible la vista desde el exterior.<sup>48</sup>

De manera cuidadosa, el autor va desentrañando las posibles explicaciones de la capilla abierta y, además, expone un problema de definición y de denominación: la diferencia entre capilla abierta y "capilla de indios". Kubler trata entonces de aclarar que podría existir una diferencia de funciones entre la capilla

---

<sup>45</sup> George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI [1948]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

<sup>46</sup> Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, Enrique Marco Dorta y Mario J. Buschiazzi, *Historia del arte hispanoamericano*, Barcelona, Salvat Editores, 1945-1950, 3 vols.

<sup>47</sup> Manuel TOUSSAINT, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Escuela de Arquitectura, 1942. Al hacer el análisis de la disposición del convento de Tzintzuntzan, Toussaint observa que los elementos constitutivos del conjunto fueron construidos en diferentes momentos y no de manera homogénea, como era frecuente encontrar en diversas descripciones anteriores.

<sup>48</sup> George KUBLER, *Op. Cit.*, p. 372.

del patio en el Altiplano mexicano y la capilla exterior de los conventos dominicos en el área de Guatemala, donde la capilla tenía como función la de ser un centro de acopio tributario<sup>49</sup>.

Por otra parte, la obra de Angulo, Buschazzio y Marco es también un trabajo de recopilación (casi enciclopédica) y una reflexión general sobre el fenómeno del arte hispanoamericano. En el Tomo I se dedica una gran parte al estudio de los conventos mexicanos y también se hace una reflexión particular a la capilla abierta. Angulo (quien seguramente es el autor de este tomo) se basa también en Toussaint, García Granados y Ricard. Angulo, al igual que Kubler, destaca que la capilla abierta es parte de un proceso constructivo del convento novohispano y propone un doble origen de la capilla abierta: el teocalli prehispánico (basado en la propuesta de García Granados) y el humilladero europeo. Angulo, en un principio de su reflexión, se alinea con la proposición de Buschiazzo, expuesta en un artículo anterior a esta obra<sup>50</sup>, la cual plantea que la capilla abierta fue construida por la incapacidad de cupo del templo conventual. Sin embargo las conclusiones de Angulo superan esta interpretación y logra ubicar, con suficiente congruencia, el proceso de construcción y función de la capilla abierta.

Posterior a estas dos obras encontramos otros trabajos que continúan con un rigor historiográfico y documental que ya habían establecido los autores anteriormente mencionados. Destacarían en un primer grupo, posterior a los trabajos de Kubler y Angulo, un artículo particular sobre construcciones franciscanas en Tlaxcala de Fidel Chauvet<sup>51</sup> y la investigación monográfica de

---

<sup>49</sup> Ver la referencia y testimonio de Remesal en la primera parte de este capítulo.

<sup>50</sup> Mario J. BUSCHIAZZO, *Estudios de Arquitectura Colonial Hispano Americana* [1939], Cap. 3: "Las capillas abiertas para indios", Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltd, 1944. pp. 23-31. Buschiazzo interpreta el multicitado testimonio de Motolinía sobre el uso de los patios en Tlaxcala ("porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por esto tienen su capilla fuera de los patios..."), sin tomar en consideración que la narración del cronista testimoniaba actividades posteriores al inicio de la construcción de los conventos. Esta línea hipotética será también retomada por Enrique MARCO DORTA, "Atrios y capillas abiertas en el Perú" en *Archivo Español de Arte*, XIV (1941). pp. 173-176, y por otros autores a lo largo del siglo, aunque Marco deslinda las funciones de las capillas del Altiplano con las del Perú. Fundamentalmente, el problema de esta confusión se encuentra en la falta de observación directa del edificio y su relación con el resto del conjunto conventual.

<sup>51</sup> Fr. Fidel de J. CHAUVET, O.F.M., *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, México, Talleres "Fr. Junipero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950.

McAndrew<sup>52</sup> sobre las edificaciones al aire libre de la arquitectura religiosa novohispana del siglo XVI. En ambos casos se toma en consideración la capilla baja del convento de Tlaxcala como un interesante ejemplo de estudio y de problemas a resolver con respecto a los escasos testimonios documentales con los que se cuenta. McAndrew en especial supera y completa la información de la obra de Kubler bajo un sistemático procedimiento de la escuela histórica norteamericana, sustentada en una observación meticulosa del monumento y de la información documental. En el caso de la capilla tlaxcalteca retoma las propuestas de García Granados y Angulo en cuanto a la influencia del teocalli en el formato y disposición de esta edificación; sin embargo el autor cuenta con dos limitantes: para la fecha de edición no se habían descubierto los dibujos de Muñoz Camargo y nunca toma en consideración la descripción de Las Casas sobre la representación de la Asunción de la Virgen. Lo anterior lo lleva a confundir todavía el *Bethelém* de Motolinía con la capilla que actualmente podemos observar.

En un último grupo de estos investigadores podemos integrar los trabajos de Chanfón, Maza, y González Galván<sup>53</sup>, quienes agregan, al manejo del documento del cronista, aquellos testimonios gráficos que pueden fortalecer la reconstrucción histórica de una edificación.

Por otra parte contamos con los ensayos de Gerlero y Martínez<sup>54</sup>, trabajos que se incorporan a la magna obra enciclopédica *Historia del arte mexicano*, y que amplían de manera decisiva tanto el sentido como la distribución del conjunto conventual. Lo anterior permite, a la vez, especificar la presencia de la capilla abierta en este conjunto y logra abrir nuevas expectativas sobre el fenómeno,

---

<sup>52</sup> John McANDREW, *Op. Cit.*

<sup>53</sup> Carlos CHANFÓN, "A propósito de la Capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 43-52; Francisco de la MAZA, "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales" en *Artes de México*, núm. 150, año XIX (México, 1972) pp. 33-38 y Manuel GONZÁLEZ GALVÁN, "Una ilustración sobre la capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, U.N.A.M., Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 53-55.

<sup>54</sup> Elena I.E. de GERLERO, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana" en *Historia del arte mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/SALVAT, 1986, pp. 624-643 y Amada MARTÍNEZ R., "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en *Ibid.*, pp. 644-665.

como por ejemplo la relación entre espacio conventual y los procesos de prédica entre los grupos mendicantes.

Gustavo Curiel<sup>55</sup> es el primer estudioso que elabora una historiografía completa para la capilla de Tlalmanalco, lo que también permite tener un modelo adecuado para analizar un edificio conventual. De manera más reciente destaca el trabajo de Mario Córdova<sup>56</sup> quien, bajo un método arqueológico, nos demuestra que aquello que actualmente vemos en los conjuntos conventuales no necesariamente ha sido siempre así. De esta forma, el autor nos expone que el convento de Huejotzingo tuvo varias etapas constructivas y que, además, existió en una de esas etapas una capilla abierta, tal vez contemporánea a las primeras capillas abiertas de Tlaxcala y México. Finalmente, Cecilia Gutiérrez Arriola<sup>57</sup> hace un trabajo de reconstrucción del convento de Tlaxcala a partir de una fuente gráfica (los dibujos de Muñoz Camargo), metodología ya propuesta por Chanfón, Francisco de la Maza y Manuel González Galván.

#### **Antecedentes occidentales de la capilla abierta**

Una de las constantes inquietudes presentes durante la historiografía moderna es el problema de los antecedentes de la capilla abierta. Ya observamos cómo algunos autores como McAndrew, García Granados y Angulo habían hecho la propuesta hipotética de un posible antecedente prehispánico, sin embargo también encontraremos toda una corriente de autores que plantearon los posibles antecedentes occidentales del formato de la capilla abierta. Al respecto existen dos tendencias: los antecedentes árabes, propuesto por Guerrero Lovillo<sup>58</sup> y los antecedentes europeos.

---

<sup>55</sup> Gustavo CURIEL, *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, México, UNAM, 1988.

<sup>56</sup> Mario CORDOVA TELLO, *El convento de san Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*, México, I.N.A.H., 1992.

<sup>57</sup> Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIX, n°71, 1997, pp.5-36.

<sup>58</sup> José GUERRERO LOVILLO, "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España" en *Arte en América y Filipinas*, tomo II, n° 3, Sevilla, 1949. pp.111-112.

En sentido estricto, fue Angulo quien hizo la primera sugerencia sobre los antecedentes europeos, sin embargo será el artículo de Palm<sup>59</sup> el que sistematiza y articula esta propuesta. Palm establece que el formato de capilla abierta lo podemos encontrar de diferentes maneras en el transcurso de la historia de la cultura cristiana occidental. Con un amplio conocimiento de ejemplos específicos, Palm va construyendo y argumentando su hipótesis, aunque no especifica la función o la disposición que pudieron haber tenido sus ejemplos con respecto al resto de un convento o de una plaza pública. Al hacer la comparación con los ejemplos novohispanos, no queda claro cuáles son efectivamente los elementos distintivos del antecedente que trata de encontrar el autor. En esta línea le seguirá el trabajo de Zawisza<sup>60</sup> y un trabajo posterior del mismo Palm<sup>61</sup> donde, además de polemizar discretamente con McAndrew, lanza hipótesis interesantes con respecto a la posibilidad de que las primeras capillas abiertas (propone como ejemplos la de Tlaxcala y la de Tizatlán) hubieran podido tener, como fuente arquitectónica, aquellos grabados europeos donde existen representaciones de edificaciones.

Esta propuesta hipotética será retomada (décadas después) en un artículo recientemente escrito por Jaime Lara<sup>62</sup> y que, de alguna manera, también se retoma en el presente trabajo de investigación.

Finalmente y dentro de la misma línea, pero enfocándose a antecedentes específicamente hispanos tenemos los trabajos de Antonio Bonet Correa, Alfredo Morales y de Rafael Cómez<sup>63</sup> donde se exploran, por una parte, algunos ejemplos

---

<sup>59</sup> Erwin Walter PALM, "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano" en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n° 6, Buenos Aires, 1953, pp. 45-64.

<sup>60</sup> Leszsk M. ZAWISZA, "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI" en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* (Caracas), n° 11 (mayo 1969), pp. 90-112.

<sup>61</sup> Erwin Walter PALM, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München, 1968.

<sup>62</sup> Jaime LARA, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.

<sup>63</sup> Antonio BONET CORREA, "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas" en *Revista de Indias*, N° 91, Año XXIII (enero-junio), 1963, pp. 269-280; Alfredo J. MORALES, "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas" en *Andalucía y América en el siglo XVI*, Tomo II, Actas de las II jornadas de Andalucía y América (Universidad de Sta. María de la Rábida, marzo 1982), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1983 y Rafael CÓMEZ,



análogos a la capilla abierta americana en territorio ibérico y, por la otra, el problema de la urbanización con respecto al conjunto conventual, tanto en la experiencia hispana como en la americana.

### **Capilla abierta y teatro religioso**

Dentro de este rubro, encontramos en la historiografía varios trabajos que, de alguna u otra manera, plantearon la posibilidad de que esta construcción conventual tuviera alguna relación con la experiencia del teatro religioso evangelizador por su curiosa disposición en forma de escenario.

Primero consignamos un peculiar artículo de Vicente T. Mendoza<sup>64</sup>, donde hace el informe de una construcción en Zumpango, la cual pudo haber sido un "teatro religioso"; sin embargo, el autor nunca argumenta sus hipótesis ni trabaja con alguna fuente documental precisa para corroborar sus afirmaciones. Plantea que pudo haber sido una capilla abierta, pero el artículo no avanza más allá.

En realidad el trabajo que inicia formal y seriamente esta perspectiva es la tesis de Oeste de Bopp<sup>65</sup> quien, en una parte de su amplia reflexión, propone y argumenta la posibilidad de que la capilla abierta haya sido, sin problema, el sitio donde se llevaron a cabo representaciones teatrales religiosas. Esta línea será retomada posteriormente desde diferentes líneas de reflexión. Por ejemplo, Arrom<sup>66</sup> en su estudio literario, se aventura a afirmar que la actividad del teatro evangelizador fue la que propició el diseño de las capillas abiertas. Por su cuenta, en el estudio introductorio de la obra de Horcasitas<sup>67</sup> se dedica un amplio capítulo a la cuestión del escenario utilizado para el teatro religioso en el siglo XVI, donde el autor propone dar seguimiento al estudio sobre la relación capilla abierta-teatro

---

*Arquitectura y feudalismo en México* (Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI), México, U.N.A.M., 1989.

<sup>64</sup> Vicente T. MENDOZA, "Un teatro religioso colonial en Zumpango de la Laguna" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. IV, n° 16 (México, 1948), pp. 49-56.

<sup>65</sup> Marianne OESTE DE BOPP, *Influencia de los misterios y autos europeos en los de México* (anteriores al Barroco), Tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.

<sup>66</sup> José Juan ARROM, *Historia del teatro hispanoamericano: época colonial*, México, Ed. De Andrea, 1967, p. 29.

<sup>67</sup> Fernando HORCASITAS, *Op. Cit.*, pp. 101-138.

evangelizador<sup>68</sup>. Estrada de Gerlero también dedica un artículo al problema<sup>69</sup>, sin embargo será más prudente que Horcasitas, ciñéndose rigurosamente a los registros que maneja, aunque reconoce la capacidad escénica de los patios y las capillas posas. Finalmente creo poder destacar cuatro trabajos recientes que avanzan sustancialmente en esta línea de investigación: mi tesis de maestría sobre los métodos de evangelización de Pedro de Gante, el artículo anteriormente mencionado de Lara, la obra de Aracil y un reciente artículo mío sobre la capilla de San José de los Naturales<sup>70</sup>. El primero integra, dentro de la metodología evangelizadora de Pedro de Gante, la problemática de la capilla abierta. Lara hace una relación directa entre las escenificaciones religiosas del siglo XVI y la capilla abierta. Por su parte Aracil critica la visión de Arrom y retoma las propuestas de Horcasitas y García para enmarcar el fenómeno del teatro evangelizador. Finalmente, García presenta una revisión crítica sobre la historiografía particular de la capilla de San José de los Naturales y la manera en que este espacio se convirtió en sede de las primeras representaciones religiosas de la ciudad de México.

### **Las capillas abiertas aisladas**

Otro tema constante de la historiografía es el estudio y análisis de capillas abiertas de tipo aisladas. Probablemente quien inicia la reflexión sobre la ubicación aislada de ciertas capillas abiertas es Pedro Rojas<sup>71</sup>, en un intento por explicar la separación física de aquellas capillas que actualmente podemos observar en

---

<sup>68</sup> Aunque Horcasitas plantea: "¿fue utilizada la capilla abierta como escenario para el drama?", él mismo concluye que "No podrá quedar resuelto este problema en estas páginas. Por un lado, sus cualidades se acomodan a nuestro concepto de un escenario perfecto. Por otro, las crónicas antiguas parecen negarlo con su silencio." Lo anterior concluye que este eje de investigación prácticamente no podría continuarse. *Ibid.*, p. 121.

<sup>69</sup> Elena Isabel ESTRADA DE GERLERO, "El teatro de evangelización" en *Teatros de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991, pp. 23-33.

<sup>70</sup> Oscar Armando GARCÍA GUTIERREZ, *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1524-1530)*, Louvain-la-Neuve, (Tesis de Maestría en Historia), Université Catholique de Louvain, 1993; María Beatriz ARACIL VARÓN, *Op. Cit.*; Jaime LARA, *Op. Cit.* y Óscar Armando GARCÍA, "La capilla abierta de san José de los Naturales: gestación de un espacio de representación" en *El teatro franciscano en la Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/FONCA, 2000, pp. 347-354.

<sup>71</sup> Pedro ROJAS, *Historia General del Arte Mexicano*, Vol. 2 (Época Colonial), México-Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, pp. 30-39.

algunos ejemplos, sin preguntarse si esta situación se podría deber a otras circunstancias como, por ejemplo, diferentes etapas constructivas del conjunto conventual. En el caso de Rojas, así como en aquellos que continuaron su reflexión, existe la creencia de un diseño homogéneo ideal de todos los elementos que integran un convento y que, en algunos casos, la capilla abierta pudo haberse "desprendido" de este diseño.

Años después será el arquitecto Juan Benito Artigas<sup>72</sup> quien tratará de continuar y actualizar la propuesta de Rojas, en una obra que tuvo la intención de elaborar un repertorio de aquellos posibles ejemplos de capilla abierta aislada. El trabajo de Artigas difiere del de Rojas por su sistematicidad y rigor para hacer una presentación regional de los ejemplos seleccionados; existe la intención de hacer un análisis más apegado a ciertas fuentes documentales, sin embargo tampoco se cuestiona (en la mayoría de los ejemplos) si lo "aislado" se debe a una circunstancia constructiva o bien a que el ejemplo analizado tal vez no sea una capilla abierta, sino una capilla visita. Resaltan en el estudio de Artigas las valiosas fotografías, los planos constructivos y la bibliografía especializada.

Finalmente quienes llegan a retomar la propuesta de las capillas aisladas son, por una parte, Guillermo Tovar y por otra Mario Sartor<sup>73</sup>. Tovar toma prudente distancia ante las hipótesis de Rojas y Artigas y más bien enfatiza en su artículo que el carácter aislado de ciertas capillas se sustenta en la influencia de las musallas árabes. Sartor, en un accidentado texto que acompaña a una edición de espléndidas fotografías de construcciones conventuales novohispanas, expone que las propuesta más "recientes" y que de alguna manera superan el trabajo de McAndrew, son las de Rojas y Artigas:

Ahora bien, las interpretaciones recientes, de alguna forma relacionadas con las aportaciones de McAndrew, han identificado y clasificado un nuevo tipo de estructura, que ha sido definida como

---

<sup>72</sup> Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de México* [1982], México, UNAM, 1992.

<sup>73</sup> Guillermo TOVAR, "La Utopía del Virrey Mendoza" en *Vuelta*, n° 108, vol. 9, Noviembre 1985, pp. 18-24 y Mario SARTOR, *Arquitectura y Urbanismo en Nueva España Siglo XVI*, México, Ed. Azabache, 1992.

"capillas abiertas aisladas", en referencia a las que sustituían a las iglesias cerradas...<sup>74</sup>

Nuestra preocupación ante el planteamiento de las capillas abiertas aisladas es que Artigas integró, dentro de su repertorio, a la capilla baja de Tlaxcala, lo que comienza a repetirse como información errónea en otras publicaciones.

### **El caso particular de las capillas abiertas de Yucatán**

Un interesante corpus de investigación es el que se refiere al estudio en particular del fenómeno de la capilla abierta en Yucatán. El estudio de la evangelización en la península siempre ha estado relegado de los estudios generales sobre el tema<sup>75</sup>. Afortunadamente, los investigadores han recapacitado sobre el hecho de que el proceso de construcción de conventos en Yucatán en el siglo XVI pudo haber sido un fenómeno arquitectónico con ciertas analogías con la experiencia en el Altiplano, pero que, con el paso de las décadas, se convirtió en una expresión arquitectónica con características propias.

El primer intento por recuperar la arquitectura colonial de Yucatán comienza en 1945 cuando se publica el *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*<sup>76</sup>. Pero no será hasta el trabajo de McAndrew que se da inicio a un estudio sistemático y riguroso de las capillas abiertas en Yucatán. El trabajo de McAndrew es un catálogo particular y razonado de las capillas abiertas, de gran utilidad para trabajos posteriores, como los de Messmacher, Folan y Artigas<sup>77</sup>, quienes de manera específica comienzan a estudiar algunos ejemplos interesantes y que arrojan nuevas expectativas de análisis.

<sup>74</sup> Mario SARTOR, *Op. Cit.*, p. 156.

<sup>75</sup> Recordemos que tanto Robert RICARD como Georges KUBLER hacen prudentes advertencias y delimitaciones sobre el asunto en sus respectivas obras.

<sup>76</sup> Justino FERNÁNDEZ, José GARCÍA PRECIAT y J. Ignacio RUBIO MAÑE, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, 2 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Dirección General de Bienes Nacionales, 1945.

<sup>77</sup> Miguel MESSMACHER, "Capilla abierta en el Camino Real de Campeche" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 24, México, junio 1966, pp. 13-20; William J. FOLAN, "The Open Chapel of Dzibilchaltun, Yucatan" in *Archeological Studies in Middle America*. MARI Publication 26: 181-199. New Orleans, 1970 y J. B. ARTIGAS, *Op. Cit.*

Para el momento en que se publican los estudios de Miguel A. Bretos<sup>78</sup> el estado en cuestión de las capillas abiertas en Yucatán toma un nuevo alcance, pues se plantea que el desarrollo de los espacios arquitectónicos conventuales en la región mantienen interesantes concordancias y diferencias con la experiencia franciscana en el Altiplano, sobre todo en la forma en que se soluciona la nave al aire libre y la capilla "ramada".

El estudio más reciente sobre estas capillas, y sobre todo su relación con el atrio, lo realiza Gloria Espinosa<sup>79</sup>, quien además propone una interesante tipología, no sólo para la capilla abierta, sino también para el atrio yucateco del siglo XVI.

### Capillas abiertas y arqueología histórica

De manera concreta, nos parece importante integrar en esta historiografía los diversos trabajos que, desde mediados de los años 60, se han interesado por el fenómeno de recuperación arqueológica de diversas capillas abiertas y que han sido publicados en formato de informe en el *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia* entre 1962 a 1969. Estos trabajos corresponden a la restauración de la capilla del hospital de Tzintzuntzan por parte de José Gorbea Trueba<sup>80</sup>; el del anteriormente citado Miguel Messmacher quien hace un informe sobre la capilla abierta de Pocboc, Campeche; una capilla abierta en ruinas en Temimilcingo, Morelos, estudiada por Luis Fernando Lozano<sup>81</sup> y el trabajo de Constantino Reyes Valerio, quien nos expone el proceso de restauración de la capilla abierta de Huaquechula, Puebla<sup>82</sup>. La presencia de estos trabajos, junto con el ya comentado de Mario Córdova sobre Huejotzingo (1992), denotan el

<sup>78</sup> Miguel A. BRETOS, "Capillas de indios yucatecos del siglo XVI: nota sobre un complejo formal" en *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Arquitectura, N° 1, Noviembre 1987 y Miguel A. BRETOS, *Iglesias de Yucatán*, port. fotogr. de Christian Rasmussen, Mérida, Editorial Dante, 1992.

<sup>79</sup> Gloria ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán: México*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

<sup>80</sup> José GORBEA TRUEBA, "Restauración de la capilla abierta de Tzintzuntzan, Mich." en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 9 (México, septiembre de 1962), p. 4.

<sup>81</sup> Luis Fernando LOZANO, "El convento y la capilla abierta de Temimilcingo" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 27 (México, marzo 1967) pp. 1-7.

<sup>82</sup> Constantino REYES VALERIO, "La capilla abierta de Huaquechula" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 35, (México, marzo 1969), p. 19.

interés y posible cambio de expectativas por los monumentos coloniales que podría llegar a tener la escuela de arqueología mexicana.

### **Capilla abierta del patio bajo del convento de Tlaxcala**

Aunque en un capítulo posterior presentaremos una historiografía particular de esta capilla, no podemos dejar de mencionar el hecho de que encontramos tan sólo 14 trabajos (de los 65 en total) que hacen mención, en mayor o menor medida, de ella. Como lo mencionamos en la Introducción, hasta la fecha no ha existido un estudio monográfico a profundidad sobre la capilla, las capillas posas y el mismo convento de Tlaxcala, lo que no demerita la aportación de cada uno de estos estudios que fueron escritos en el transcurso del siglo XX.

### **III. Consideraciones finales**

A partir de este corpus de materiales, nosotros podríamos distinguir diferentes etapas o escuelas dentro de la historiografía del arte mexicano e hispanoamericano que, de alguna manera, coinciden en varios momentos con el estudio de la capilla abierta. También es factible observar el desarrollo del estudio del arte novohispano en México, según la fundación de revistas, instituciones o grupos de trabajo. Por ejemplo, resulta significativo el trabajo de Toussaint y García Granados en torno a la *Revista Mexicana de Historia*, el inicio de los trabajos de arqueología histórica por parte del INAH en los años sesenta o bien la elaboración de la *Historia del Arte Mexicano* de SEP/Salvat. Otro rubro es la distinción de las escuelas por países: la escuela norteamericana (Kubler y McAndrew) y la escuela hispanoamericana (Angulo, Marco, Buschiazzi y Palm). Por su parte, es Palm quien, abiertamente, propone una metodología específica, sustentada en el trabajo de Panofsky, para el estudio de las capillas abiertas y su relación con las construcciones análogas en Europa.

Este amplio panorama de ensayos del siglo XX nos muestra el interés específico de la capilla abierta como formato y manifestación de la arquitectura religiosa novohispana del siglo XVI por parte de varios estudiosos.

La revisión de los materiales, tanto de carácter documental como los trabajos especializados, nos permite observar que:

- a) las referencias a esta edificación fueron escasas;
- b) el estudio sistemático de la capilla abierta comienza con el siglo XX, y se toman en consideración para su estudio las escasas fuentes antes mencionadas y la observación de la edificación;
- c) a pesar de los avances en este campo, estaría pendiente un trabajo de catalogación general de los monumentos que se encuentran en pie y la elaboración de un mapa completo y actualizado de aquellos lugares donde se consigna la presencia de capilla abierta.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA PRÉDICA Y SU ESPACIO EN LA EUROPA MEDIEVAL**

La prédica fue uno de los instrumentos de difusión y convencimiento más relevantes dentro de la tradición metodológica de la misión cristiana. Por otra parte la prédica, sobre todo en el sur de Europa y el norte de África, desarrolló una novedosa utilización de espacios para este propósito. Los testimonios sobre la acción de estos predicadores nos permiten observar las soluciones técnicas y espaciales necesarias para el desarrollo de la predicación. El objetivo de este apartado es explorar, a través de registros y trabajos especializados sobre el tema, la manera en que las prédicas franciscana y dominica de los tiempos previos al siglo XVI<sup>1</sup>, fueron constituyendo sistemas metodológicos que podremos identificar, siglos después, dentro de la experiencia misionera americana. Con esto intentaremos rastrear aquellas fuentes que nos permitan reconstruir el uso del espacio de la prédica y la manera en que este procedimiento pudo funcionar como antecedente natural de otros recursos más complejos, dentro del programa metodológico de la evangelización novohispana.

En los diversos procesos de cristianización que se llevaron a cabo en territorio europeo, durante los amplios espectros temporales del medievo, podríamos distinguir los de difusión, evangelización o aculturación que el cristianismo organizó para sus propósitos de convencimiento. Estos métodos tuvieron como antecedentes las tácticas primigenias de expansión del pensamiento cristiano (por parte de los discípulos apostólicos), en regiones de lengua griega y latina durante los siglos I y II de nuestra era.

La prédica, en estricto sentido filológico, es un anuncio, un sermón, un discurso. En el ámbito de la historia cristiana, el término estará aplicado al procedimiento de difusión de ideas, propósitos y enseñanzas de Cristo a todas las comunidades posibles (infielos, gentiles o cristianas). La prédica ha tenido varias particularidades en su formato y contenido; de esta manera la podemos localizar

---

<sup>1</sup> La presentación de los ejemplos tratará de ser cronológica, por lo que, durante el transcurso del capítulo, observaremos indistintamente pasajes de experiencias franciscanas y dominicas.



como un método para la exégesis de las Santas Escrituras, la demostración de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, o bien para la enseñanza de los Misterios.

Algunos personajes torales de la difusión del cristianismo como Agustín, Beda el Venerable y Gregorio Magno, sentaron las bases para la organización de la prédica ante pueblos de diferente formación, idiosincrasia y lengua. A fines del siglo VIII, Carlomagno se encargó de unificar su amplio dominio imperial bajo una serie de estrategias institucionales y litúrgicas, entre ellas la instauración y manejo del latín como lengua universal de la religiosidad cristiana y la prédica como instrumento difusor.

Alrededor del siglo XIII, contamos con la presencia de nuevo formatos de profusión de la cristiandad, gracias al trabajo misional de las órdenes mendicantes, las cuales decidieron abrirse paso entre los amplios territorios de Europa y romper, de alguna manera, con el cerco del claustro de las órdenes monásticas. Es así como surgen las figuras de Francisco de Asís [1182-1226] y de Domingo de Guzmán [1170-1221], quienes plantearon el retorno a una iglesia de la pobreza y la acción concreta por convencer al no cristiano o gentil para integrarse a la iglesia cristiana, a través de una novedosa propuesta de espiritualidad. Esta labor fue secundada con amplitud y simpatía por una gran número de individuos de Italia y del sur de Francia. Las tareas y objetivos de franciscanos y dominicos se fueron definiendo de manera precisa: para los primeros, la penitencia como imitación de Cristo; para los segundos, la enseñanza del dogma.

Cuando estas órdenes religiosas inician sus actividades de evangelización, también se estaba desarrollando un incipiente proceso de integración urbana, factor decisivo para la acción de esta prédica. Recordemos que por su origen comerciante, gran parte de los primeros franciscanos conocía adecuadamente las rutas del sur de Europa. Los ejemplos de Ramón Llull, en el reino de Aragón y de Bernardino en Lombardía, así como las experiencias misionales del dominico Vicente Ferrer en Valencia y sur de Francia, son tan sólo algunos ejemplos de la manera en que estas rutas de prédica se fueron configurando.

## a) La prédica franciscana y dominica

A través de diferentes testimonios, directos e indirectos, nos es posible dar seguimiento de las primeras acciones de los hermanos seráficos. La vida misma de Francisco de Asís nos revela ya una actitud que, para su tiempo, será considerada novedosa. Afortunadamente, han comenzado a surgir una serie de estudios reveladores<sup>2</sup> sobre la obra franciscana, fuera del tradicional discurso hagiográfico, que nos permite vislumbrar, de manera más precisa, cuáles fueron las tareas y propósitos de estos frailes en la Europa del siglo XIII.

Como lo mencionamos con anterioridad, no podríamos adjudicar a Francisco de Asís la invención de la prédica, pues este procedimiento fue uno de los instrumentos primordiales del desarrollo y éxito del cristianismo desde sus primeros momentos. En correcta medida, Francisco tal vez retoma experiencias previas y lo que elabora es un sistema novedoso de prédica que puede aplicarse a otras circunstancias, notablemente la prédica urbana y rural, haciendo uso de la palabra, del gesto, de la música y del teatro.

Durante su discurso y sus actos, existe en Francisco el propósito de romper con esquemas de experiencias anteriores que ya no estaban cumpliendo su cometido. La propuesta franciscana se caracterizó por acudir al fiel, o bien al infiel, para integrarlo dentro del aprendizaje y la reflexión del evangelio.

Una particularidad de la metodología de Francisco fue su autodenominación (junto con sus correligionarios) como *ioculatores*, es decir, juglares:

...alla fine delle laudi voleva che il predicatore dicesse: noi siamo giullari del Signore e perciò vogliamo essere ricompensati da voi: dovere fare una vera penitenza.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Durante este apartado haremos referencia a los siguientes artículos: Federico DOGLIO, "Il francescanesimo e il teatro medioevale" pp. 9-19; Raoul MANSELLI, "Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica" pp. 121-133; Andrea MANCINI, "Francesco nella lauda e nella sacra rappresentazione" pp. 135-147 y Lina BOLZONI, "Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena" pp. 177-194 en *Il francescanesimo e il teatro medioevale*, Atti del Convegno Nazionale di Studi, (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Firenze, Società Storica della Valdese, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdese" n° 6, 1984.

<sup>3</sup> [...al final de los laudos quería que el predicador dijese: nosotros somos juglares del Señor y por ello queremos ser recompensados, con la obligación de hacer una verdadera penitencia] (Tr. G. Recchia) Cita del *Speculum perfectionis* en nota 1 del artículo de Federico DOGLIO, *Op. Cit.*, p. 11.

La fascinación que Francisco tenía por el oficio de la juglaresca se debía a la eficacia de la atención cautiva que el truhán tenía de su audiencia, lo que quiso aprovechar y poner en práctica en su propio sistema de prédica. ¿Qué elementos del oficio del juglar se podían adaptar al arte de la prédica? El juglar tenía un gran dominio de la palabra y de la manera en que podía narrar una historia, un manejo virtuoso del canto y de instrumentos musicales, un uso del cuerpo para enfatizar gestualmente el discurso oral y la atención de un amplio público.

Consideramos que varios de estos recursos fueron adoptados hábilmente por la prédica franciscana. Tanto Doglio como Manselli nos hacen un interesante recorrido por aquellos instrumentos o recursos utilizados en esta primer fase de predicación<sup>4</sup>.

La relación prédica-ciudad, dentro de la metodología franciscana, en especial el uso de la plaza o del mercado, fue idónea para esta tarea. Estructuralmente, la prédica tuvo en general el siguiente desarrollo: del *exemplum* a la *lauda*, de la *lauda* a la *penitentia* y de la *penitentia* a la *sacra representatione*. En todos estos procedimientos estaba presente el uso constante de la mímica o bien del gesto como acento del discurso. Por otra parte, sabemos que, desde los primeros experimentos de prédica, Francisco y sus hermanos tuvieron claro el uso de las plazas o espacios abiertos para la prédica y las calles para las flagelaciones públicas.

### **Ramón Llull**

Años después, el catalán Ramón Llull [1232-1316] hacía, por su parte, la siguiente disertación sobre el arte de la juglaría, un tanto más severo que Francisco, pero que nos permite observar la manera en que los franciscanos observaban esta actividad:

---

<sup>4</sup> Por ejemplo, hasta la fecha, todavía es frecuente escuchar en la doctrina aquel juego onomatopéyico que narra el nacimiento de Cristo, dialogado entre el gallo y el cordero (Y dijo el gallo: "¡Cristo nacioóó! ¡Cristo nacioóó!" y el cordero concluyó: "En Beleeén"). Este fue ya un recurso utilizado por Francisco en alguna de sus prédicas para atraer la atención de sus oyentes.

Aquellos, Señor, que tañen los instrumentos y que cantan sobre putería y que cantando alaban cosas que no son dignas de ser alabadas, aquellos son maldecidos, por la manera que tienen de mudar la finalidad para la que fue creado el arte de la juglaría en el comienzo. Y aquellos, Señor, que se alegran con los instrumentos y las voces y los cantos y se congratulan en vuestro loor y en vuestro amor y en vuestra bondad, son bienaventurados; pues aquellos guardan la finalidad para que fue creado el arte.<sup>5</sup>

En este pasaje, Llull está tratando de distinguir (y tal vez de justificar) cuáles de los recursos de la juglaría podrían ser incorporados al trabajo de la prédica, como el uso de los cantos y la música.

Ramón Llull fue uno de los seguidores más cercanos de las primeras enseñanzas franciscanas que continuaron los diversos procedimientos de los hermanos italianos. Llull presenció en Cataluña varios eventos organizados por los primeros esfuerzos de prédica dominica, lo que le permitió desarrollar sus propias propuestas metodológicas, como explica Badia y Bonner:

...las tácticas tradicionales de controversia religiosa (de los dominicos) tenían (para Llull) dos defectos fundamentales: 1) los argumentos basados en "autoridades", es decir, en los textos sagrados (...); 2) no bastaba con refutar los argumentos del adversario, si no podían ofrecerse en contrapartida argumentos lógicamente aceptables, capaces de persuadirle de la verdad de los dogmas cristianos.<sup>6</sup>

Lo que distinguió a la prédica luliana, principalmente, fueron los objetivos específicos de su misión: la conversión de comunidades no cristianas (judíos y musulmanes) que estaban presentes en varias localidades del Reino de Aragón. Lo anterior decantó paulatinamente su método, el cual sintetizó en una célebre

---

<sup>5</sup> Ramón Llull, *Obres essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60), p. 355, citado en Lola BADIA y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmiol/ Quaderns Crema, 1993, p. 125.

<sup>6</sup> Lola BADIA y Anthony Bonner, *Op. Cit.*, p. 17-18.

proclama: "*non dimitere credere pro credere, sed pro intelligere*" (no abandonar el creer por el creer, sino por el entender)<sup>7</sup>.

Uno de los elementos que más preocupaban a Llull, desde el punto de vista metodológico, era que los misioneros tuvieran un amplio conocimiento de la lengua de los pueblos a convertir, para, de esta manera, poder entrar de lleno en las tácticas de persuasión retórica de la prédica. Como lo mencionaba a los sarracenos: "si podéis encontrar errores en mi fe, me convertiré"<sup>8</sup>, lo que le permitía crear una atmósfera adecuada, no con la severidad metodológica que había observado en los dominicos. De todas maneras, contamos con otro testimonio interesante que nos ejemplifica claramente que su actitud no siempre era tan cordial, como él mismo planeaba. Se trata de un pasaje de Llull en un viaje que realiza a la ciudad sarracena de Bugia en 1306:

En la plaza mayor de aquella ciudad, Ramón, puesto en pie, gritó en voz alta las siguientes palabras: "La ley de los cristianos es verdadera, santa y aceptable para Dios, mientras que la ley de los sarracenos es falsa y errónea, y estoy dispuesto a demostrarlo".<sup>9</sup>

En 1299 obtuvo el permiso de Jaime II para predicar dentro de los dominios de Aragón, en las sinagogas los sábados y domingos, y en las mezquitas los viernes y sábados. En 1311 logra que el papa Clemente V establezca escuelas trilingües (hebreo, árabe y caldeo) para la preparación de los misioneros "para que supiese predicar la doctrina evangélica a toda criatura".<sup>10</sup>

### Vicente Ferrer

Tenemos también referencias de que Domingo de Guzmán innovó los procedimientos y la estructura de la prédica cristiana. La orden por él fundada además se caracteriza por esta tarea y tuvo como denominación la de

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 51. Para los autores de este ensayo es claro que se trataba de un evidente acto de provocación por parte de Llull hacia los sarracenos, para poder ensayar un ejemplo de martirio, propia de la prédica franciscana.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 61.

“predicadores”. Sin embargo, quien va a destacar por la propuesta de nuevas expectativas de la predicación como tal dentro de la orden será el valenciano Vicente Ferrer [1350-1419]. En su tiempo, la aportación más significativa de este dominico fue la articulación de la homilía y el sermón dentro de la prédica, los cuales ya habían sido organizados por fray Thomas Waleys [ca. 1349] en su obra *De modo componendi sermones cum documentis*<sup>11</sup>. La estructura de este tipo de prédica estaba configurada de la siguiente manera: enunciado del tema, división del tema, cuerpo del discurso (autoridades, razonamientos y ejemplos), aplicaciones morales y la moción de afectos. Se proponía que la duración de este discurso no debería exceder de una hora<sup>12</sup>.

Félix Herrero propone en su trabajo la siguiente tipología circunstancial de predicación, la cual puede reconocerse en los diversos testimonios de la época: itinerante, constante y urbana. Este tipo de predicaciones también estarán presentes en el trabajo franciscano.

En la labor itinerante, el predicador hacía uso de un púlpito portátil que le permitía, dentro de una región, hacer el recorrido de una jornada en varios sitios para cumplir sus propósitos. Los lugares específicos de este tipo de prédica eran: el interior del templo, las plazas públicas de centros urbanos o bien lejanos parajes de la campiña.

En el caso específico de Vicente Ferrer contamos con valiosos testimonios de su prédica, muchos de los cuales perduraron gracias a los procesos de canonización del dominico. Uno de estos registros es el de Justiniano Antist<sup>13</sup>, donde podemos encontrar no solamente el método de prédica utilizado por

---

<sup>11</sup> “Fray Thomas Wales fue maestro de Teología en Oxford [...] El libro tiene nueve capítulos, en que se tratan los métodos actualizados de predicación, con los principios que deben tenerse presentes y reglas que deben guardarse al elaborar el sermón temático. [...] También se tocan otros puntos referentes a la representación del sermón en el púlpito: voz y acción.” Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Tomo II: *Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, p. 55.

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.* pp. 55-58.

<sup>13</sup> Esta línea de investigación y la recomendación sobre la fuente de Antist fue sugerida por Elena I.E. de Gerlero, plasmadas en su artículo “Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana” en *Historia del Arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/SALVAT, 1986, pp. 624-643. De gran valía para el tema cf. el apartado “Algunos antecedentes del programa conventual novohispano”, pp. 362-363.

Vicente Ferrer, sino que además queda de manifiesto la manera en que el predicador adaptaba la construcción de púlpitos portátiles en espacios al aire libre (fig. 2.1). Antist nos narra:

Siempre antes de predicar decía Misa cantada en la Iglesia misma donde había de predicar, cuando la gente podía caber allí; y cuando era tanta, que era menester mayor lugar, mandaba a hacer un tablado grande, con una tribuna o corredor donde pudiese predicar; y en otra parte del mismo tablado le aparejaban un altar, donde pudiese ser visto de todo el pueblo cuando decía Misa.<sup>14</sup>

En otro registro de su entrada a la ciudad de Toledo, el 30 de junio de 1411, también se nos describe una situación parecida:

...E dixo que dende en adelante que quería fazer sus abtos en logar donde podiese caber mucha gente e él podiese ser oído, ca, cuando non era oído, que perdía su trabajo, pues non podía aprovechar non seyendo oído por todas las partes, así de christianos como judíos e moros. E que buscasen en el lugar un campo donde dexiese misa e predicase en quanto aquí estodiese.

E acordamos todos que le feziesen un cahadalso o predicatorio fuera de la villa donde venden la madera, por quanto es un logar llano e donde cabrá mucha gente e non da el sol fasta ora de tercia. E feziéronle un predicatorio muy solepne. E cada día dize misa cantada e pedrica muy solepne e devotamente.<sup>15</sup>

Desde las experiencias franciscanas hasta los ejercicios de Vicente Ferrer podemos advertir la paulatina consolidación de un depurado sistema de representación que acompañaba los actos de estos predicadores. El efecto de la

---

<sup>14</sup> Justiniano ANTIST, *Vida e historia del apostólico predicador Sant Vicente Ferrer*, Valencia, Pedro Huete, 1575. en *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Dir. e intrds. de los P.P. Fray José María de Garganta y Fr. Vicente Forcada, Madrid, B.A.C., 1956, p. 126.

<sup>15</sup> "Relación a Fernando de Antequera" en Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, Sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994, pp. 666.

alocución durante estas actividades masivas se describe en el siguiente testimonio de Antist:

...en un sermón, al cual estaban presentes 30.000 personas, dijo (san Vicente Ferrer) las mismas palabras que antes referimos, con tal sentimiento, que por tres veces cayeron en tierra como muertos. Predicaba por lo menos dos o tres horas, sin cansarse a sí ni a los oyentes.<sup>16</sup>

El propósito de la prédica no consistía en organizar una representación teatral propiamente dicha, sino generar un evento religioso colectivo, es decir, la difusión del mensaje cristiano o bien el cumplimiento de una penitencia colectiva. Quedan registros muy elocuentes sobre las diferentes maneras en que esto se planeaba, con la ayuda de las cofradías y bajo la vigilancia del predicador:

Para mover a penitencia los corazones de las gentes y pueblos por los cuales iba predicando, (san Vicente) inventó un uso muy notable, y fue que a los predicadores públicos, cuando se convertían de la mala vida, les mandaba hacer pública penitencia, de tal manera que fuese mayor el ejemplo que entonces daban a los prójimos, que no el escándalo de antes. A las tardes hacía salir una procesión de los conventos de la Orden o cuando no, de otras iglesias, en la cual se iban disciplinando aquellos penitentes y otros muchos que por su devoción se juntaban con ellos, vestidos de ciertas formas que no se les viese la cara como se usa aquí en Valencia el Viernes Santo. Iban en esta procesión frailes y clérigos y seglares, ricos y pobres, doctos e indoctos, nobles y gente común, sin precedencia alguna de las honras del mundo, apartadas empero las mujeres de los varones. Que no sólo los hombres se animaban entonces a la penitencia, mas también las mujeres, y lo más es de maravillar, los niños de cuatro años que apenas saben andar delante de los varones llevaban un Crucifijo, y delante de las mujeres una imagen de Nuestra Señora, con su Hijo muerto en brazos. Era tanto

---

<sup>16</sup> Justiniano ANTIST, *Op. Cit.*, p. 127.



el uso de esta penitencia, que por donde pasaba el Maestro Vicente, los plateros y otros oficiales tenían puestas tiendas de disciplina, como si fuera entonces feria de azotes.<sup>17</sup>

La cita anterior no solo es reveladora de la forma de organización de un evento de esta naturaleza, sino que también nos invita a hacer una obligada comparación con pasajes análogos que acontecieron en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVI<sup>18</sup>.

### **Bernardino de Siena**

Tal vez la figura más representativa en cuanto a prédica franciscana se refiere fue Bernardino de Siena [1380-1444], quien estuvo influido como predicador por la figura de Vicente Ferrer, a quien observó directamente en plena actividad.

Cuando Vicente Ferrer hizo sus incursiones en la zona lombarda, visitó la localidad de Alejandría de la Palla o Alessandria en 1401, donde se encontraba el joven Bernardino. Según Justiniano Antist, Vicente:

le convidó a comer, y al otro día dijo a todos los que se hallaron en el sermón: hermanos, unas muy buenas nuevas os traigo. Sabed que en este mismo auditorio hay un mancebo que será gran lustre de la Orden de San Francisco y de toda Italia, y será luz de la Iglesia, y primero le honrará la Iglesia que a mí: y yo cuando me vaya a España le dejaré el cargo de predicar en Italia.<sup>19</sup>

Efectivamente, Bernardino tomaría los hábitos franciscanos en 1402 y sería canonizado antes que Vicente Ferrer por el papa Nicolás V. Pero según un hagiógrafo de Bernardino, este encuentro fue afortunado, y, a la vez, desconcertante para el joven sienés, pues:

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>18</sup> Como ejemplo contamos con los registros gráficos de las procesiones de penitentes en los murales del convento de Huejotzingo. Cf. Susan VERDI WEBSTER, "Art, Ritual and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain. Penitential imagery at Monastery of San Miguel, Huejotzingo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, N° 70, México 1997, pp. 5-43.

<sup>19</sup> Justiniano ANTIST, *Op. Cit.*, p. 155.

mediaba un abismo muy grande entre ambos; el ánimo sencillo y modesto del joven hubo de sentirse por un tiempo menos seguro de sí; hallóse, quizá, harto humilde frente a la absorbente energía y a las actitudes teatrales del español.<sup>20</sup>

A pesar de que el objetivo del comentario era hacer una parcial comparación para exaltar la humildad del franciscano y criticar el impetuoso proceder del dominico, el autor nos proporciona un interesante enlace: la teatralidad de la prédica vicentina que Bernardino iba a poner en práctica en sus tareas futuras.

La actividad de Bernardino será célebre por el uso que le dio a la piazza del Campo de Siena, en donde efectuaba su prédica en días de mercado y en donde además se edificó posteriormente (tal vez siglo XV) una capilla exterior, a un lado del palacio, la cual pudo haber sido erigida a partir de la actividad del franciscano.

Bernardino hereda elementos de espectacularidad de la prédica franciscana y su actividad se caracteriza por el manejo de una metodología más centrada en la nemotecnia (también aplicada por Lull) y en la revalorización de las *artes predicandi*. Sin embargo, para Bernardino es esencial ya el uso de ejemplos visualizados que interactúan en la plaza de la ciudad, a la par del discurso predicativo. Como explica Bolzoni:

Un gran numero di angeli e di demoni, oltre a riempire gli exempla e le spiegazioni bibliche, sono evocati ad animare la piazza del Campo di Siena, a trasformare così in una scena anche lo spazio riservato al pubblico.<sup>21</sup>

Finalmente (y aunque ya se tengan registros en la Antigüedad sobre el uso del puntero)<sup>22</sup>, es a él a quien se le atribuye el uso expreso de imágenes para

<sup>20</sup> Máximo BONTEMPELLI, *Bernardino de Siena*, Madrid, Editorial América, s/f, p. 88.

<sup>21</sup> [Una gran cantidad de ángeles y de demonios, además de conducir los ejemplos y explicaciones bíblicas, son llamados también para la animación de la Plaza del Campo de Siena, transformando en escena aquel espacio dedicado al público.] (Trad. G. Recchia) Lina BOLZONI, *Op. Cit.*, p. 185.

<sup>22</sup> Plinio ya menciona el uso del puntero para explicar gráficamente batallas y victorias romanas. También es posible encontrar el uso de imágenes en algunas ediciones del *Ars morendi*. (Información proporcionada gentilmente por Elena Isabel Estrada de Gerlero).

ejemplificar el discurso de la prédica, en íntima relación con la teatralidad de las escenas descritas.

#### **b) Del púlpito portátil a la capilla exterior**

Un aspecto poco revisado en la historiografía de los fenómenos arquitectónicos religiosos es el que se refiere al sentido que tuvieron las construcciones de los órdenes mendicantes de los siglos XIV y XV en Europa. Cuando se revisa en general la problemática de la arquitectura mendicante en la Nueva España, la tendencia de los estudiosos es tratar de encontrar inmediatamente las correlaciones estilísticas de las construcciones hechas a los dos lados del Atlántico. Pocas veces tenemos oportunidad de encontrar algún estudio que posibilite la reconstrucción de los primeros pasos constructivos de la Nueva España, tratando de retomar el sentido que para estas órdenes tuvieron sus propias construcciones en Europa.

Manuel Nuñez Rodríguez<sup>23</sup>, en un artículo poco difundido, nos ofrece una particular revisión sobre el sentido que tuvieron los templos y los centros conventuales para las órdenes mendicantes. En el desarrollo de su trabajo, Nuñez Rodríguez nos remite al hecho de que, de principio, nos encontramos con agrupaciones religiosas de actividad externa:

Las órdenes mendicantes no eran órdenes de claustro y coro sino que, poco adictas a la vida regular, su actividad era ante todo misionera, lejos de la soledad o el retiro<sup>24</sup>. Con esta labor comunicativa como objetivo, donde el acto de predicación constituye su resorte más peculiar, se prepararon para recibir y asimilar el mundo exterior dentro de sus iglesias, donde una gran aula espacial, de fácil circulación y visualización es capaz de dar acogida a grandes multitudes.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Manuel NUÑEZ RODRIGUEZ, "La arquitectura de las órdenes mendicantes en la Edad Media y la realidad de la "Devotio Moderna"" en *Archivo Ibero-Americano*, Nos. 193-194, enero-junio 1989.

<sup>24</sup> Tal vez habría de matizarse esta aseveración recordando que las órdenes predicadoras tenían, como ejercicio fundamental, la vida contemplativa.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 124.

Para las órdenes mendicantes, el espacio de la prédica tuvo una gran trascendencia, de tal manera que marcó físicamente las necesidades de sus espacios arquitectónicos. Nuñez retoma la idea de aula, pues nos encontramos, a la vez, ante una estrecha relación entre los sistemas de prédica y las experiencias de varios de los integrantes de estas órdenes dentro del incipiente mundo del aula universitaria.

La influencia de la lección escolar en la predicación fue tan patente, que el nuevo tipo de sermón que surgió en la Europa de los siglos XI y XII, se llamó "sermón temático", por alusión a la técnica, o "sermón universitario", aludiendo así a su origen.<sup>26</sup>

Las órdenes mendicantes no tuvieron, de principio, un lugar establecido, una sede propiamente dicha, sino que su propuesta era más bien itinerante y sus instrumentos de prédica eran la palabra y ciertos apoyos visuales:

En tal cometido necesitarán el auxilio valioso de una heterogénea iconografía que resulta un verdadero agente de impacto en la memoria del creyente por su efecto visual, emotivo y eficaz en el sermón. Tal ocurre, por vía de ejemplo, con los retablos portátiles o *paliotto*, donde toma cuerpo el nuevo santoral destinado para la veneración de los fieles. Junto a esto, los grandes crucifijos de madera o *croce dipinta*...<sup>27</sup>

Según Nuñez, es claro que las necesidades de la prédica fueron las que consolidaron paulatinamente la espacialidad de la arquitectura mendicante. La espacialidad del templo franciscano de los siglos XIV y XV tenía como característica la presencia de un ábside con elementos sobrios y una nave que funcionara como "una sala de reunión, casi profana, donde se imponía la táctica del espacio abierto, para la práctica del sermón"<sup>28</sup>. Las primeras construcciones mendicantes serán erigidas a la par de las grandes edificaciones gótico-

<sup>26</sup> Félix HERRERO SALGADO, *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>27</sup> Manuel NÚÑEZ RODRÍGUEZ, *Op. Cit.*, p. 125.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 132.

catedralicias. La prédica tuvo necesidades de espacio muy concretas y estas necesidades fueron cubiertas paulatinamente por diferentes resoluciones, desde el púlpito portátil hasta la conformación de un templo tipo aula o bien una capilla de predicación externa, como la que se encuentra en la piazza de Siena.

Colegimos entonces que los franciscanos estuvieron más preocupados por desarrollar una arquitectura (y por lo tanto de una espacialidad) que pudiera cumplir con los requisitos didácticos, conceptuales y simbólicos del predicador y de las imágenes (función), más que con una disposición teórico-estética de los tratadistas (forma).

Lo anterior nos permite destrabar un problema de método que está presente en la historiografía especializada, a saber: si quisiéramos encontrar los antecedentes europeos de la capilla abierta novohispana, ¿el camino sería la búsqueda de la función o de la forma de esta edificación? En general, consideramos que la tendencia, en las investigaciones sobre el tema, ha sido más bien la de la búsqueda formal. Revisemos ahora brevemente cuáles han sido las diferentes propuestas que se han preocupado por localizar estos antecedentes.

De manera acertada, Estrada de Gerlero, al referirse al su origen formal, ya proponía que la capilla abierta

deriva de los tablados efímeros utilizados por los predicadores itinerantes, erigidos en claustros, cementerios, plazas, mercados y espacios abiertos de todo tipo que pudieran albergar las multitudes de disciplinantes que no tenían cupo dentro de la iglesia.<sup>29</sup>

por lo tanto, resta solamente continuar con una revisión meticulosa de las fuentes, para poder encontrar ciertas analogías históricas sobre el uso de estos recursos entre la Europa del medievo tardío y la Nueva España del siglo XVI.

### **c) Antecedentes de la capilla abierta novohispana**

¿Qué posible relación podría existir entre los espacios de la prédica y la gestación del espacio atrial novohispano, con todos sus componentes?

---

<sup>29</sup> Elena Isabel ESTRADA DE GERLERO, "El teatro de evangelización" en *Teatros de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991, p. 28.

Para responder lo anterior tendríamos ahora que proponer puentes explicativos para analizar los posibles antecedentes espaciales y arquitectónicos en Europa que pudieron, a la vez, convertirse en antecedentes del atrio conventual y de la capilla abierta americana.

Ya dentro del capítulo dedicado a la historiografía de la capilla abierta, hacíamos mención de aquellos estudios que, de alguna manera, se habían interesado en observar los posibles antecedentes formales de esta edificación en Europa.

Existen, dentro de esta historiografía, varias tendencias metodológicas, como, por ejemplo, los diversos orígenes culturales de la capilla: el árabe y el europeo. La primera propuesta tiene como punto de partida el aislado estudio de Guerrero Lovillo<sup>30</sup>, frecuentemente citado, pero que no tuvo ningún eco posterior como línea hipotética. La observación principal de Guerrero Lovillo se sustenta en el uso de los espacios abiertos (principalmente los dedicados al mercado) y de las saricas dentro del mundo árabe, como posibles antecedentes formales del atrio y de las capillas abiertas, respectivamente, en la Nueva España. La idea general de este trabajo fue retomada posteriormente por varios autores quienes, además, incorporaron la presencia de otros elementos formales de la arquitectura árabe en algunos ejemplos americanos, específicamente los ejemplos de las capillas de San José de los Naturales y la capilla real de Cholula, cuyas disposiciones espaciales de sus plantas constructivas sugerían una influencia decisiva de las plantas tipo mezquita. Salvo estas menciones o referencias posteriores, esta línea de trabajo no prosperó en un seguimiento más profundo.

La línea reflexiva sobre los antecedentes occidentales de la capilla abierta será iniciada por el breve artículo de Angulo Íñiguez, sobre la relación formal entre la capilla de Teposcolula y la Catedral de Siena<sup>31</sup>. Tanto en este artículo, como en algunos pasajes de la parte dedicada a las capillas abiertas novohispanas en la *Historia del Arte Hispanoamericano [1945]*, Angulo prepara el camino para una

---

<sup>30</sup> José GUERRERO LOVILLO, "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España" en *Arte en América y Filipinas*, tomo II, n° 3, Sevilla, 1949. pp.111-112.

<sup>31</sup> Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, "La capilla de indios de Teposcolula y la catedral de Siena" en *Archivo Español de Arte*, tomo XXV, n° 98 (Madrid, abril-junio de 1972), pp. 170-172.

serie de reflexiones sobre las relaciones formales entre las capillas americanas y sus posibles fuentes arquitectónicas en Europa. Sin embargo, será más bien el trabajo de Erwin Walter Palm<sup>32</sup>, el que indique la pauta de estas relaciones formales.

Bajo la influencia metodológica de Warburg y Panofsky, Palm se da a la tarea de hacer una recopilación de formatos arquitectónicos europeos que, de alguna manera, pudieran dar pistas suficientes para reconstruir una clara influencia en las capillas mexicanas. Palm parte de la idea de que la capilla abierta podría simplemente explicarse como una "necesidad práctica de acomodar a enormes masas de conversos", sin embargo señala "que esa situación de emergencia tuvo como resultado el resucitar o mejor dicho continuar en el Nuevo Mundo una específica tradición arquitectónica."<sup>33</sup> Es decir, para Palm es importante señalar que la presencia de la capilla abierta en América es el resultado de una transmisión natural de formatos arquitectónicos ya existentes en Europa. Posteriormente Palm procede a enumerar lo que, a su criterio, pueden considerarse formatos que funcionan como antecedentes de la capilla abierta: basílicas de la época paleocristiana, iglesias sin paredes laterales, iglesias en forma de "T" e, incluso, las propias mezquitas en territorio hispano.

Palm se aventura a presentarnos lo que, a su consideración, él identifica como capillas abiertas europeas: Capella di Piazza di Siena [1348], Or San Michele en Florencia [ca. 1378] y algunos otros ejemplos de capillas abiertas que se encuentran en lo alto de la fachada de algunas iglesias.

Palm toma en consideración el espacio de la prédica como el principio fundamental de la conformación del binomio plaza-capilla, y nos lo expone de la siguiente manera:

A partir de la fundación de las órdenes mendicantes, el sermón en la plaza pública constituye un espectáculo frecuente en las ciudades del sur de Europa. Con la adición de tales púlpitos, como elementos fijos, al

---

<sup>32</sup> Erwin Walter PALM, "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano" en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n° 6, Buenos Aires, 1953. pp. 45-64.

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 47-48.

edificio eclesiástico, la plaza adquiere un nuevo sentido y se convierte en una especie de antesala de la iglesia.<sup>34</sup>

Palm concluye su artículo con una serie de consideraciones comparativas entre los diferentes tipos de capilla abierta y los ejemplos europeos. Sin embargo, el sistema de Palm adolece de dos problemas, desde nuestra perspectiva: aunque su definición de capilla abierta estará basada inicialmente en los trabajos de Toussaint y de García Granados, le otorgará mayor peso a la desafortunada observación de Buschiazzo sobre los procesos constructivos del conjunto conventual novohispano, ya comentada anteriormente. Por otra parte, lo que está observando en general son fotografías de los ejemplos americanos y existe cierta tendencia a hacer corroborar, de manera forzosa, que su hipótesis es acertada, sobre todo si consideramos que, del espectro de ejemplos europeos presentados, nunca observaremos una construcción que tenga una ubicación análoga a las capillas abiertas, es decir, integrados a un complejo conventual.

Justo es reconocerlo, Palm es uno de los primeros estudiosos en aplicar una metodología de la teoría estética en el fenómeno de la capilla abierta. Sin embargo, su argumentación funcional se va desintegrando en el transcurso de todo el artículo para tratar de fortalecer su argumentación formal. De todas maneras, lo anterior será recuperado en el trabajo elaborado en 1968<sup>35</sup>, con ciertos bríos eurocentristas, donde Palm confirma lo establecido en el artículo inicial y trata, de una vez por todas, de concluir que no existe ninguna posibilidad de "originalidad" novohispana en la solución de la capilla abierta. De todas maneras, en el artículo de 1968, Palm tiene un espíritu de actualización ante su

---

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>35</sup> Erwin Walter PALM, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München, 1968. Los autores que, de alguna manera, continúan las diferentes propuestas de Guerrero Lovillo y Palm son: Leszsk M. ZAWISZA, "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI" en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* (Caracas), n° 11 (mayo 1969), pp. 90-112; Rafaél CÓMEZ, *Arquitectura y feudalismo en México* (Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI), México, UNAM, 1989 y Jaime LARA, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.



propio trabajo e incorpora la propuesta explicativa de considerar al grabado como fuente arquitectónica.

Otra línea de investigación, inspirada en el trabajo de Palm, pero con ciertas particularidades, será planteada por los trabajos de Antonio Bonet y Alfredo Morales<sup>36</sup>. La particularidad de estas investigaciones estriba en la búsqueda de elementos muy concretos de arquitectura religiosa, en algunas regiones de España, bajo un severo trabajo histórico-documental. A diferencia de Palm, estos autores tratan de corroborar la función de sus ejemplos y sus posibles nexos con los americanos.

Entre los ejemplos enumerados destacan capillas que estuvieron adosadas a conventos y que, además, cumplían con la perspectiva de ubicación dentro de una plaza. Sin embargo se constata que algunos de estos edificios ya no existen. Por otra parte, la mayoría de los ejemplos utilizados están fechados a fines del siglo XVI. Lo anterior podría iniciar otra línea de investigación: la posible influencia del uso de las capillas abiertas novohispanas en la España del siglo XVI y XVII.

Dentro de este mismo tenor, solamente expondremos uno de los tantos testimonios que indican la presencia de capillas abiertas, capillas posas o ermitas en diferentes regiones hispanas. Por ejemplo, el profesor Alonso Zamora Vicente, filólogo español, observa que podría analizarse una relación entre las capillas abiertas mexicanas y los "esquileos" de la Mesta, lugares donde los esquiladores de ovejas realizaban su trabajo y donde también se reunían para escuchar oraciones o congregarse para la misa. Parece ser que existe en pie uno de estos edificios en los alrededores de Segovia<sup>37</sup>. También en la misma línea se ha tratado de percibir como capilla abierta a la célebre construcción prerrománica de Santa María del Naranco, en las cercanías de Oviedo (fig. 2.2); sin embargo queda claro para los especialistas que lo que podría parecer a simple vista un altar, en realidad

---

<sup>36</sup> Antonio BONET CORREA, "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas" en *Revista de Indias*, N° 91, Año XXIII (enero-junio), 1963, pp. 269-280 y Alfredo J. MORALES, "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas" en *Andalucía y América en el siglo XVI*, Tomo II, Actas de las II jornadas de Andalucía y América (Universidad de Sta. María de la Rábida, marzo 1982), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1983, pp. 453-463.

<sup>37</sup> Comunicación hecha por la doctora Beatriz Aracil en noviembre del 2000.

es un balcón<sup>38</sup>. La edificación ha sido utilizada de diferentes maneras en el transcurso de los siglos y en ninguno de los casos ha funcionado como capilla.

### La influencia prehispánica

Como colofón del presente capítulo nos permitimos incluir otra tendencia explicativa sobre el origen de las capillas abiertas: su posible influencia prehispánica. Aunque por naturaleza histórica este apartado no tendría relación con el tema del mismo, nos parece pertinente abordarlo, máxime que esta corriente ha estado presente en varios artículos especializados y ha llegado a estar en franca contraposición a la corriente europeizante. Al referirse a estas dos líneas de investigación, Morales menciona que

Una buena parte de ésta [bibliografía] se ha preocupado de resaltar los valores autóctonos, es decir, americanos, de las capillas abiertas, mientras otro sector de la misma ha indagado en los posibles precedentes y en sus conexiones con obras europeas.<sup>39</sup>

Varios fueron los autores que, de alguna u otra manera, expresaron sus sospechas sobre cierta (o franca) influencia de los espacios al aire libre prehispánicos en el patio y las capillas atriales novohispanas.

De los trabajos revisados no hay un estudio específico al respecto, solamente discretas propuestas aisladas sobre esta posibilidad. Sin embargo, autores como García Granados, Angulo, Kubler y McAndrew estarán de acuerdo en un ejemplo "atípico" en cuanto a disposición de la capilla con respecto al patio atrial: la capilla abierta del patio bajo de Tlaxcala, a la cual le aplicarán la denominación de capilla tipo "teocalli".

---

<sup>38</sup> Sobre Santa María del Naranco (originalmente palacio de Ramiro I), Carbonell comenta: "El *aula regia* era un palacio complejo, con baños, y de él se conserva el edificio rectangular de dos pisos abovedados, (...) [Estas edificaciones] Son concebidas como lugar destinado a la aparición del monarca con carácter ritual, frecuente en la arquitectura europea de los grandes conjuntos áulicos." Eduard CARBONELL, "Asturias y la marca hispánica" en *El Mediterráneo y el arte (de Mahoma a Carlomagno)*, (ed. Eduardo Carbonell y Roberto Cassanelli), Barcelona, Institut Català de la Mediterrània/Lunwerg Editores, 2001, p. 201.

<sup>39</sup> Alfredo J. MORALES, *Op. Cit.*, p. 453.

La contraposición de estas líneas de investigación nos podría dar pistas sobre los orígenes formales y funcionales de la capilla abierta en general y de la capilla tlaxcalteca en particular, la cual, en gran medida, ha generado parte de la presente investigación.

En los capítulos siguientes abordaremos el caso específico de Tlaxcala (convento, atrio, capillas atriales y capilla baja) y trataremos de distinguir estos posibles orígenes o fuentes de donde los frailes se basaron para la resolución arquitectónica de esta edificación.

## CAPÍTULO 3

### TLAXCALA: CONVENTO, FUNDACIÓN Y TRAZA

*Aquí en Tlaxcala se edificará la ciudad, y no deben estar los españoles, porque no es pueblo de españoles, lo que aquí se construye es pueblo exclusivamente de nosotros los tlaxcaltecas.*

Actas de Cabildo de Tlaxcala, 8 de agosto de 1550

El estudio del convento de Nuestra Señora de la Asunción, de la ciudad de Tlaxcala, requiere de una revisión cuidadosa desde diversos puntos de vista.

No se trata de una edificación religiosa común del siglo XVI; en realidad nos encontramos ante uno de los primeros conventos franciscanos erigidos en la Nueva España que aún quedan en pie. Este hecho se relaciona directamente con aquellos procesos primigenios de diseño de un conjunto conventual, en estrecha relación con la traza de la ciudad de Tlaxcala. Aunque existan ejemplos posteriores en otros puntos del mapa novohispano, el convento de Tlaxcala nos permite visualizar, en particular, de qué manera se dieron los primeros procesos de adaptación, construcción y uso de sitios para erigir el conjunto.

Podemos aventurar que el conjunto conventual de Tlaxcala fue un punto de intensa experimentación constructiva, junto con un proceso paralelo de traza y diseño de la ciudad. Dentro del capítulo revisaremos una serie de testimonios, con el auxilio de algunas fuentes, que nos permitirán comprender cómo se estableció el convento y cómo se inició la traza de la red urbana tlaxcalteca.

#### I. Fuentes e historiografía

En el caso específico del convento y la ciudad de Tlaxcala, podemos distinguir, de principio, tres tipos de fuentes documentales: fuentes hispanas (escritas en castellano por religiosos españoles o mestizos civiles), fuentes indígenas (escritas en náhuatl con tipografía occidental por indígenas de primera o segunda generación) y fuentes iconográficas (de manufactura tanto indígena como

hispana). Podemos advertir que, en general, las referencias de estas fuentes no son muy abundantes dentro del corpus de documentación, el cual oscila desde 1536 hasta 1692<sup>1</sup>.

Por una parte, trabajamos con las descripciones de la edificación conventual y de la traza de la ciudad que se encuentran en crónicas escritas en castellano como las de Motolinía, Las Casas, Muñoz Camargo y Vetancurt. Otras referencias importantes fueron las obras de Cervantes de Salazar y de Antonio de Ciudad Real<sup>2</sup>. Por otra parte, contamos también con valiosas referencias sobre el convento desde la perspectiva de la expresión indígena náhuatl: las Actas del Cabildo de Tlaxcala o "Actas de Tlaxcala"<sup>3</sup>, donde se encuentra el legado escrito de una afortunada visión sobre la organización de este concejo indígena y la manera en que se registraban los acontecimientos cotidianos del gobierno tlaxcalteca postcortesiano. También, en el mismo tenor, cabe resaltar la reciente transcripción y traducción de la obra de Juan Buenaventura Zapata y Mendoza<sup>4</sup>, en donde también localizamos oportunas referencias.

Como fuentes iconográficas, fueron de gran utilidad para nuestro estudio las ilustraciones contenidas en la relación de Muñoz Camargo, aunque también existen otros documentos gráficos, como el denominado Lienzo de Berlín<sup>5</sup>, el cual nos ofrece una idea aproximada sobre la traza de una población tlaxcalteca.

---

<sup>1</sup> El criterio para esta delimitación obedece, entre varios puntos, al rescate de aquellos testimonios que fueran los más contemporáneos a la experiencia de la construcción del convento y la traza de la ciudad (1530-1560). Sin embargo, también tomamos en consideración referencias que se encuentran en obras tardías, las cuales nos resultaron útiles para confirmar los datos de los primeros testimonios.

<sup>2</sup> En sentido estricto se trata de las mismas referencias que ya expusimos y utilizamos en el capítulo 1; solamente agregaremos aquellas que no hemos mencionado hasta el momento.

<sup>3</sup> Existen dos ediciones de estos documentos, elaboradas casi al mismo tiempo: se trata de las *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R., Constantino Medina Lima (eds.), México, Archivo General de la Nación, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), Códices y Manuscritos de Tlaxcala 3, 1985 y *The Tlaxcalan Actas, A compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, ed. James Lockhart, Frances Berdan y Arthur J.O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.

<sup>4</sup> Juan Buenaventura ZAPATA y MENDOZA, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala [1662-1692]* (transc., paleo., trad., presentación y notas Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs), Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995.

<sup>5</sup> Gerdt KUTSCHER, "El plano de los terrenos de Chiquatzin Tecuihtli" en *La escritura pictográfica en Tlaxcala (Dos mil años de experiencia mesoamericana)*, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1993.

Los principales estudios que podemos considerar sobre el convento en particular son los de Kubler [1948], Gibson<sup>6</sup> [1952], Chauvet [1950], McAndrew [1965], Morales<sup>7</sup> [1983], Lockhart<sup>8</sup> [1992] y Gutiérrez [1997] quienes, de alguna u otra manera, han manejado las fuentes anteriormente citadas.

Georges Kubler, como lo anotamos en la historiografía general, es quien advierte primero las peculiaridades formales del atrio y del conjunto conventual tlaxcalteca. Esta línea de trabajo la continuó McAndrew, quien dedicó casi un capítulo de su estudio al fenómeno arquitectónico de este convento<sup>9</sup>. Mención aparte merecen los estudios de Gibson y de Lockhart, los cuales se convierten, en su momento, en parteaguas dentro del estudio de la historia de Tlaxcala del siglo XVI. El trabajo de Gibson se basó en una búsqueda archivológica exhaustiva, que permitió al autor hacer una completa reconstrucción histórica de un particular proceso fundacional. Su trabajo resultó ser un instrumento sólido para poder acercarnos a procesos específicos, como el desarrollo de construcciones religiosas en el área de estudio.

Por su cuenta, James Lockhart recupera el trabajo de Gibson, pero con un enfoque completamente diferente: la utilización exclusiva de fuentes de origen indígena, lo que permite al historiador recrear, con una propuesta etnohistórica, la fundación de Tlaxcala y la vida de los nahuas del Altiplano mexicano durante el siglo XVI. Lockhart nos demuestra en su obra la forma en que el sistema de organización política y económica denominada *altépetl* fue decisiva para este período de complementación cultural entre los pueblos indígenas e hispanos. A diferencia de Gibson, quien había intuido de alguna manera la presencia del *altépetl*, Lockhart nos presenta una reconstrucción que permite visualizar la conformación de las sociedades del Altiplano (incluida la tlaxcalteca), antes y después de la incursión hispana durante el siglo XVI. Este punto de vista será

---

<sup>6</sup> Charles GIBSON, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Gobierno del estado de Tlaxcala/F.C.E., 1991.

<sup>7</sup> Francisco MORALES, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro; siglo XVI" en *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac (Maryland), Academy of American Franciscan History, Washington Press, 1983, pp. 49-86.

<sup>8</sup> James LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

<sup>9</sup> "The first open chapels: II", capítulo XI, pp. 418-442.

también decisivo para comprender las maneras en que los primeros asentamientos hispanos, tanto religiosos como civiles, se fueron consolidando, como fue el caso concreto de Tlaxcala.

Uno de los principales problemas para el estudio específico de la edificación (durante la presente investigación) fue el encuentro con algún tipo de registro gráfico o plano constructivo del convento. Podemos asegurar que, después de una exhaustiva búsqueda por diferentes acervos especializados, no pudimos localizar ningún vestigio que se acercara a nuestro propósito. No encontramos rastro alguno de documentación conventual tlaxcalteca desde los años 30 del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. La posibilidad de localizar información gráfico-arquitectónica de la época de construcción del convento es prácticamente imposible<sup>10</sup>. Por lo pronto nos resignamos a los escasos (pero no por ello insignificantes) testimonios de las fuentes gráficas, aprovechamos la profusa presencia de testimonios documentales y observamos la edificación misma, para entonces poder elaborar una reconstrucción aproximada de los procedimientos constructivos de este convento.

Cabe señalar que también localizamos un considerable acervo de documentación archivológica de este convento<sup>11</sup> (que abarca desde 1863 hasta 1983), de gran utilidad para el presente trabajo.

## II. El altépetl de Tlaxcala

Antes de abordar los hechos que dieron paso a la fundación y construcción del convento, consideramos necesario hacer una revisión de aquellos sistemas de organización política y social, presentes en el área tlaxcalteca durante el momento de la Conquista, así como la manera en que subsistieron y se adaptaron a los nuevos procedimientos hispanos de organización político-social. Lo anterior nos

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, dentro de la documentación de los legajos del convento de Tlaxcala del Archivo General de Bienes Inmuebles Federales de la SECODAM, existe la notificación del 23 de mayo de 1983, en donde el Arq. Hugo Lechuga Varela comunica al C.P. Longinos Peña Luna que no tuvieron éxito las búsquedas de documentación histórica del exconvento de San Francisco de Tlaxcala en el Archivo General de la Nación. Notificación del despacho del Departamento de Catastro Inmobiliario Federal de la SAHOP del 23 de mayo de 1983. Legajo 2, 65/32089 LEG 2, *Archivo General de Bienes Inmuebles Federales SECODAM*.

<sup>11</sup> Nos referimos a los legajos dedicados al convento de Tlaxcala, del archivo anteriormente citado.

obliga a analizar el altépetl como sistema organizativo, su participación en el diseño de la ciudad y el sentido del convento dentro del territorio del altépetl tlaxcalteca. Para Lockhart, el altépetl

es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio. (...) Las entidades más grandes [como Tlaxcala] eran en realidad confederaciones que carecían de un solo centro (...) Todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI (...) fue sólidamente construido sobre altépetl individuales ya existentes.<sup>12</sup>

Lockhart observa que el altépetl era una agrupación celular de varios conjuntos territoriales (generalmente 4 o 6)<sup>13</sup>, entre los cuales se delegaba la responsabilidad política y económica de manera cíclica entre ellos, en un determinado tiempo.

El territorio de Tlaxcala (fig. 3.1) estaba constituido por cuatro altépetl, justamente lo que los hispanos creyeron comprender como "reino"<sup>14</sup>. Estos cuatro territorios confluían en un territorio común central y sus sedes, aunque situadas en la parte central del gran altépetl de Tlaxcala, se encontraban lo suficientemente retiradas las unas con las otras para hacer la distinción entre cada una de ellas (fig. 3.2). En las sesiones de Cabildo que se han logrado rescatar de la época, podemos advertir que cuando se discutía algo con el término *altépetl* se estaba haciendo referencia a este complejo sistema territorial y no a una localidad propiamente dicha.

La principal aportación del estudio de Lockhart, gracias a la revisión documental en náhuatl, es la observación sobre las maneras en que este sistema no tuvo una ruptura tajante en el momento de la conquista hispana (máxime la privilegiada situación de alianza con los tlaxcaltecas), y también la manera en que

<sup>12</sup> James LOCKHART, *Op. Cit.*, p. 27-28.

<sup>13</sup> El autor detecta y trabaja con ejemplos muy específicos: Chalco, Tlaxcala y Tenochtitlan.

<sup>14</sup> Frecuentemente observaremos que los cronistas de la época hacen la traducción directa entre estos dos términos, cuando en realidad el vocablo náhuatl estaba significando algo completamente diferente a la institución del reinado hispano.



este fenómeno perduró durante casi tres siglos, bajo los formatos institucionales del municipio hispano.

El principal factor que unía al altépetl, el tlatoani, con el que cada subunidad tenía una relación directa e igual, siguió en su puesto por algún tiempo, y tanto la relación estructural como el sentido de alianza fueron transferidos con éxito a los gobernadores y cabildos que disfrutaron de su máxima importancia a fines del siglo XVI.<sup>15</sup>

El sentido y localización de la sede del altépetl nos proporciona nuevas pistas para comprender cuáles fueron los posibles criterios para fundar la ciudad de Tlaxcala y los principales asentamientos religiosos de la región:

Por los registros posteriores a la conquista del consejo municipal de Tlaxcala o cabildo, cada altépetl parece haber tenido un asentamiento ubicado en el interior de la jurisdicción, bastante alejado de la sede del tlatoani, asentamiento que desde los primeros tiempos se convirtió en la sede de un lugarteniente que estaba al cargo de mantener la paz en el campo; los mismos lugares a menudo se convirtieron en el sitio de ambiciosos proyectos de construcción de iglesias [Atlihuetzia, Tepeyanco y Hueyotlipan].<sup>16</sup>

Ahora bien, ¿qué elementos institucionales tuvieron que confrontar (y negociar) españoles y tlaxcaltecas? En particular, los cuadros institucionales existentes entre los tlaxcaltecas eran, a grandes rasgos, los de una comunidad regionalmente organizada en cuatro asentamientos político-religiosos, en funciones al arribo de los españoles: Ocotelulco, Quiahuiztlán, Tepectipac y Tizatlán; habitadas por sus respectivos gobernantes: Maxixcatzin, Citlalpopocatzin, Tiehuexolotzin y Xicoténcatl<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 38-40.

<sup>17</sup> Esta relación cabecera-gobernante es de suma utilidad en descripciones posteriores, pues frecuentemente se llegan a confundir los nombres propios de los gobernantes con los topónimos. Para una mayor información de la conformación de estas cabeceras: cf. Fray Toribio MOTOLINÍA, *Historia...*, pp. 185-186 y Diego MUÑOZ CAMARGO, "Descripción...", p. 38 ss. Este último nos

Urbanísticamente, los pueblos tlaxcaltecas estaban organizados como pequeños asentamientos que circundaban los centros ceremoniales, en las laderas de las colinas y alrededor del valle que actualmente ocupa la ciudad de Tlaxcala.

### III. Los franciscanos en Tlaxcala

Más que una conversión religiosa de la región tlaxcalteca, el fenómeno tuvo que ver con una confluencia de elementos políticos, sociales y culturales los cuales, finalmente, dieron sustento a una compleja negociación y adaptación de las estructuras institucionales europeas más significativas de la conquista: la iglesia y el estado.

El proceso americano de evangelización<sup>18</sup> se fue estructurando básicamente bajo una metodología que había sido probada en otros confines del orbe, donde hubo presencia y participación de los franciscanos; esta metodología contaba, como principal procedimiento, con la adaptación a medios culturales desconocidos.

Los inicios de la conversión religiosa en la Nueva España tuvo dos etapas reconocibles. La primera la podemos localizar desde la llegada del clero regular, representada por sus distintas órdenes (franciscanos [1524], dominicos [1526] y agustinos [1533]), hasta la constitución de la Segunda Audiencia. La siguiente etapa podemos ubicarla entre 1531 hasta 1550, aproximadamente. Este periodo estará marcado por el apogeo de la labor evangelizadora (con el apoyo decisivo del virrey Antonio de Mendoza), la demarcación de las principales rutas

---

ofrece los datos de los gobernantes de Quiahuiztlán y Tepectipac; sin embargo, nos deja la duda si los nombres de estos personajes eran de los que se encontraban a la llegada de los españoles o bien se trataba de la denominación de personajes míticos.

<sup>18</sup> Los primeros procesos de evangelización de la Nueva España, durante el siglo XVI, han sido estudiados por destacados historiadores del siglo XIX y XX, desde las primeras reflexiones documentales de Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* [1886], México, 2a. edición, revisada y aumentada, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, 1981; el monumental trabajo de Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*, [1933] hasta trabajos recientes, como el de Antonio RUBIAL, *La hermana pobreza, El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996. Las diferentes incursiones de los estudiosos en archivos especializados, han enriquecido paulatinamente el panorama de la evangelización, hasta conformar un complejo conjunto de microhistorias.

misioneras, la organización del Colegio de Tlateloico y el inicio constructivo de conjuntos conventuales.

Un elemento particular de la experiencia tlaxcalteca fue la relación que el conquistador llegó a tener con los habitantes de esta región, sobre todo si consideramos la célebre alianza militar para la capitulación de la Gran Tenochtitlan [1521]. Esta alianza tuvo secuelas directas en los procesos de evangelización, pues, a diferencia de otros pueblos conquistados, los tlaxcaltecas estaban acostumbrados a rendir tributo a otros pueblos, sin necesidad de cambiar sus propias creencias religiosas. Todo indica que los conquistadores llegaron a tener enormes dificultades para convencer a los "aliados" de que su condición religiosa debía cambiar, como sucedió con el resto de los pueblos vencidos. A pesar de que los tlaxcaltecas tuvieron privilegios por parte de la Corona española, no existía alguna disposición que les permitiera conservar su propia religión<sup>19</sup>.

Lo anterior hizo que el proceso evangelizador en Tlaxcala fuera diferente (y levemente tardío) con respecto a otras regiones (Texcoco, México y Michoacán), a pesar de que los contactos con la población indígena de esta comarca hayan sido previos a la conquista de Tenochtitlan. Sin embargo, también fue notable la manera en que los tlaxcaltecas respondieron a la conversión religiosa, sobre todo desde la segunda mitad de la década de los treinta hasta 1550, aproximadamente. Al respecto, Lockhart comenta:

Como en la política, los patrones nahuas ya existentes fueron los que hicieron posible el rápido éxito aparente de los modos españoles; el *altépetl* era una organización tan importante en la religión como en la política. (...) los nahuas, después de la conquista española, requerían menos ser convertidos que instruidos. Los religiosos españoles parecen haber tomado una opinión muy parecida sobre el asunto, puesto que hablaban ante todo en términos de instrucción o enseñanza y no de conversión, y nunca se refirieron a sí mismos como misioneros.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Sobre este fenómeno particular (y regional) de la evangelización tlaxcalteca, Charles Gibson ha desarrollado importantes propuestas e interpretaciones en *Tlaxcala en el siglo XVI*, p. 40 y ss., las cuales retomaremos en el transcurso de este inciso.

<sup>20</sup> James LOCKHART, *Op. Cit.*, p. 291.

Los trabajos más organizados de evangelización en Tlaxcala se iniciaron en 1527 por fray Martín de Valencia, integrante de los "doce" primeros franciscanos que llegaron a territorio americano en 1524 (fig. 3.3)<sup>21</sup>. Previa a la misión de Valencia, tres frailes habían hecho las primeras incursiones en la región; ellos fueron García de Cisneros, Martín de Corona y Andrés de Córdova, quienes se dedicaron a la prédica y reclutamiento de niños (hijos de caciques) y llevaron a cabo la destrucción de templos e ídolos. Martín de Valencia fue guardián del convento de Tlaxcala (Ocotelulco) de 1527 a 1530.

Por su parte, fray Toribio de Benavente (o Motolinía, su apelativo indígena), arribó a las costas mexicanas también junto con el primer grupo de franciscanos españoles. El tránsito y estadía en tierras mexicanas de fray Toribio, después de su llegada a las costas del Golfo, comprendió las localidades de Texcoco, México, Huejotzingo, Puebla y Tehuantepec, previo a su trabajo como guardián del convento de Tlaxcala en 1536.

Varios son los pasajes donde los cronistas, como es el caso de Motolinía, dedican amplios espacios en sus descripciones para mostrar los procedimientos que fueron utilizados durante la evangelización en Tlaxcala. Estas referencias se podrían resumir en un modelo ampliamente probado en experiencias europeas anteriores: elección del sitio donde se construirá el convento (sede-cabecera del resto de la misión), búsqueda de pueblos-visita (casi siempre bajo la distancia promedio de "una jornada"), prédica en los pueblos visita vecinos, inicio de la instrucción catequística a niños y jóvenes, uso de grandes lienzos con dibujos ilustrativos, enseñanza de la música sacra (canto llano), bautismo, e iniciación en la dinámica litúrgica (misa dominical, matrimonio, confesión). A este respecto, explicaba Motolinía que:

---

<sup>21</sup> Un año antes ya habían llegado tres misioneros franciscanos flamencos (Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora) sin embargo, no habían podido organizar cabalmente un programa concreto de evangelización como equipo misionero. De todas maneras, para el grupo de los *Doce* fue de gran valía la experiencia de Gante durante ese año, quien se convirtió en uno de los más importantes estrategias de esta primera etapa misionera. Como es conocido, Tecto y Aora no sobrevivirán a la expedición de Cortés en las Hibueras.

Cuando los frailes salen de sus monasterios y van a predicar y a bautizar por los pueblos que están por estos montes, que están desviados de los monasterios, (fig. 3.4) luego como por la tierra se sabe, salen a el camino los señores de los pueblos, o envían a ellos sus mensajeros de treinta o cuarenta leguas, a rogarles que vayan a sus pueblos a bautizar a mucha gente que los están esperando, para que les enseñen la palabra de Dios;<sup>22</sup>

Por su parte, Muñoz Camargo destaca las incipientes metodologías utilizadas durante la evangelización tlaxcalteca en el siguiente pasaje:

Y así (...) diremos de la grande admiración que los naturales tuvieron cuando estos religiosos vinieron, y cómo comenzaron a predicar el santísimo y sagrado Evangelio de nuestro señor y salvador Jesucristo. Como no sabían la lengua, no decían sino que en el infierno (señalándolo por abajo la tierra con la mano), que allí había fuego y que había sapos y culebras. (...) Lo cual decían siempre por los mercados, y a donde había junta y congregación de gentes.<sup>23</sup> (fig. 3.5)

Muñoz Camargo nos aporta otro testimonio de estas acciones, como fue la recepción que los indígenas tuvieron del mensaje de los frailes:

Y cuando predicaban estas cosas, decían los señores y caciques: “-¿Qué han estos pobres miserables? Mirad si tienen hambre y, si han menester algo, dadles de comer.” Y otros decían: “-Estos hombres deben de ser enfermos o están locos. Dejadles vocear a los miserables, que tomándoles ha su mal de locura, que deben de estar locos. (...) Y

---

<sup>22</sup> fray Toribio de MOTOLINÍA, *Historia...*, p. 160.

<sup>23</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Op. Cit.*, p. 209. Como lo mencionamos con anterioridad, el texto de Camargo es tardío con referencia a los acontecimientos narrados, por lo que pasajes como el presente también lo podemos encontrar en varias crónicas de fines del XVI, como un material casi mítico de los procesos iniciales de la evangelización americana. No obstante, el material sigue siendo revelador para el estudio de la selección de espacios de prédica, como lo fueron los mercados indígenas.

mirad si habéis notado cómo a medio día y a media noche, y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran.”<sup>24</sup>

En cuanto a la demarcación de las rutas trazadas para esta evangelización, los frailes decidieron aprovechar y explorar antiguos caminos indígenas.

En los momentos de la evangelización, existían caminos en los dominios de Tlaxcala, como fue el camino que comunicaba Tepeyanco con Atlihuetzia, es decir, del sur al noroeste de Tlaxcala, el cual se convertiría posteriormente en el paso de Calpulalpan hacia Puebla.

Los frailes fueron estableciendo un circuito de diez conventos e innumerables capillas visita, según se iban fincando las fundaciones de los principales puntos o conglomerados (fig. 3.6). Los franciscanos tomaron como cabecera y punto de partida algunos sitios del valle de Tlaxcala y tomaron como ejes principales estos dos caminos convergentes.

#### **IV. Convento de Nuestra Señora de la Asunción en Tlaxcala**

##### **Fundaciones previas**

Tanto Gibson como Lockhart coinciden en organizar los diferentes acontecimientos fundacionales de los franciscanos de la siguiente manera:

En 1524 se desplazan a Tlaxcala (desde Texcoco) los frailes García de Cisneros, Martín de la Corona (Martín de Jesús) y Andrés de Córdova. Son recibidos por Maxixcatzin en el poblado de Ocotelulco y obtienen del gobernante indígena la autorización para comenzar la construcción de una residencia, de carácter temporal, en los terrenos de su palacio.

Durante la guardianía de Martín de Valencia [1527-1530] se inicia la construcción de otro convento, denominado Santa María o San Francisco Cuitlixco (barrio de Ocotelulco)<sup>25</sup>. Al mismo tiempo los frailes eligen otro sitio para comenzar

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 208-209.

<sup>25</sup> Gibson propone que este sitio pudo haberse ubicado en la ladera del cerro Techimal, al lado norte del río Zahuapan y cercano a Ocotelulco. El propio Gibson duda de esta propuesta y no cuenta con una base documental precisa para argumentar su hipótesis. Charles GIBSON, *Op. Cit.*, pp. 54-55. Nosotros nos inclinamos a pensar que este asentamiento estuvo en la ladera del cerro

la construcción de una nueva sede, en las cercanías del manantial de Chalchihuatl, al lado sur del río (fig. 3.7). Existe el testimonio de Juan Buenaventura Zapata, quien plantea:

[9 ácatl/ 1527] Y entonces los sacerdotes se establecieron en Chalchihuapan y entonces vino el obispo don Julián de Garcés.<sup>26</sup>

lo que permitiría plantear que, probablemente, fue en esta fecha cuando se inician los primeros trabajos de construcción del nuevo convento. Francisco Morales nos ofrece otro testimonio (fechado en 1529) de Gonzalo de Salazar y Peralmides Chirino (lugartenientes de Cortés), quienes informaban que desde años anteriores:

dieron priesa en que se ficiese e labrase la Iglesia Mayor desta ciudad [México], e así mismo el monasterio del señor san Francisco della, e de los pueblos de Texcuco, Huexotzingo, Tlaxcala y Cuernavaca, e dimos para ellos el favor e ayuda necesarios.<sup>27</sup>

Este asentamiento (y definitivo), junto al manantial de Chalchihuatl, estará dedicado a Nuestra Señora de la Asunción y, por diversos registros, sabemos que tendrá diversas etapas de construcción durante el siglo XVI.

En este periodo se llevaron a cabo diversos acontecimientos importantes. Bajo la guardianía de Martín de Valencia, se ejecutan públicamente a cuatro jefes tlaxcaltecas por idolatría en 1527<sup>28</sup>. Ese mismo año llega a Tlaxcala el primer obispo, el dominico Julián Garcés y ocupa las instalaciones del palacio de

---

que se encuentra justo enfrente del convento actual, es decir, al suroeste del valle, en las cercanías de la Central de autobuses de Tlaxcala. Sobre este establecimiento, Mendieta informa: "Estaba entonces [1528] edificado el monesterio en S. Francisco Cuitlixco, a la ladera de otro cerro, en vista del que agora está edificado en la mesma ciudad de Tlaxcala." fray Gerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, [1597], (notas de Joaquín García Icazbalceta y estudio preliminar de Antonio Rubial), México, CONACULTA, Col. Cien de México, 1997, tomo II, p. 299.

<sup>26</sup> Juan Buenaventura ZAPATA y MENDOZA, *Historia cronológica...*, p. 137.

<sup>27</sup> *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía...*, Madrid, 1864-84. vol. XXVIII, p. 307, citado en Francisco MORALES, *Op. Cit.*, pp. 68-69.

<sup>28</sup> Estos jefes fueron Tenamazcuicuiltzin, Cuauhtotohua, Acxotécatl y Atitontzin. Comenta Gibson: "...ningún otro hecho no militar en toda la historia de Tlaxcala del siglo XVI se puede comparar con éste, en violencia y severidad. Su efecto sobre la vida religiosa de la provincia debió ser extremo. En la historia de la conversión de Tlaxcala, se destaca como medida aislada y extraordinaria, sin precedentes y jamás repetida." Charles GIBSON, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

Maxixcatzín, recientemente abandonadas por los franciscanos, convirtiéndose así en la primera sede del obispado de Tlaxcala, dedicada a Santa María de la Concepción<sup>29</sup>. En 1530 llega a Tlaxcala fray Luis de Fuensalida, célebre por poner en marcha diversos sistemas educativos entre los jóvenes indígenas, y en 1536 se registra la llegada de fray Toribio de Benavente o Motolinía como guardián del convento<sup>30</sup>.

### **Sentido del templo/convento en el altépetl**

Aparentemente, la relación formal y funcional, entre los espacios rituales de los tlaxcaltecas y las fundaciones hispanas, poco o nada tendrían qué ver, si sólo tomáramos en consideración las diferentes ubicaciones de los asentamientos indígenas (el caso del palacio de Xicoténcatl en Tizatlán) y los asentamientos hispanos (la ciudad de Tlaxcala). Sin embargo, al analizar con detenimiento el sentido que tenía para los indígenas el templo del altépetl, podemos advertir otros caminos explicativos para poder comprender la manera en que se establecieron las fundaciones, durante las primeras décadas de occidentalización en Tlaxcala. Como Lockhart explica:

...no sólo eran los españoles los que deseaban ver una espléndida iglesia con su monasterio construida en cada altépetl. Así como todos los tlaxilacalli tenían la misma relación con el tlatoani y lo veían como uno de los suyos, también tuvieron, en los tiempos prehispánicos, un dios étnico común y un templo central que representaba la soberanía y el poder del altépetl; no sólo los informes sesgados de los frailes que los aprobaban sino también la lógica interna de la situación llevan a pensar que las personas de todo el altépetl deben haber visto

<sup>29</sup> Recordemos que esta sede duró tan sólo unos veinte años, antes de que fuera trasladada definitivamente a la ciudad de Puebla. Desde un principio, para Garcés le resultaba poco funcional que la sede episcopal se encontrara en una provincia indígena y no española. Cf. *Ibid.*, p. 63 y ss.

<sup>30</sup> Para una consulta confiable y detallada de la presencia y cargos de los frailes franciscanos en Tlaxcala, recomendamos el Apéndice III ("Frailes franciscanos en Tlaxcala") de la obra de Gibson y la precisión de dicho enlistado en Diego MUÑOZ CAMARGO, (atribuible a), *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala* [1588-89], (Paleo., presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, pról. Wayne Ruwet, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995, pp. 96-97.



favorablemente la construcción de una iglesia general del altépetl en el siglo XVI, y la propia tarea debió ser un factor unificador. Una vez que se terminó esa labor, se procedió a la construcción de iglesias en cada tlaxicalli, lo que ayudó a reorientar la energía y la lealtad hacia la unidad más pequeña [del altépetl].<sup>31</sup>

Más que una negociación, lo que podemos observar en este caso es la manera en que se fue fraguando la adaptación de un sistema indígena (que pasó casi desapercibido por las autoridades metropolitanas), en una región que gozó finalmente del respeto y la autonomía suficientes por parte de las autoridades hispanas.

Es muy probable que los frailes, en los tiempos incipientes de evangelización en Tlaxcala, hayan tenido que hacer la siguiente adecuación: fundar el monasterio en un lugar estratégico que pudiera dominar territorialmente las cuatro cabeceras indígenas, en un sitio cercano a una fuente de agua (río, manantial, etcétera) y donde se pudiera contar con una veta de material para construcciones sólidas (piedra, cantera, etcétera). Era importante elegir un lugar que, para los indígenas, no resultara familiar dentro de sus prácticas "idolátricas" y que, a la vez, los agrupara en un solo conglomerado urbano.

Las campañas de construcción de iglesias monumentales a las que dieron tanta importancia los frailes españoles y sus feligreses indios también requerían el empleo de los recursos totales de la unidad [del altépetl] más grande.<sup>32</sup>

De esta manera, los formatos rituales indígenas entrarían en contacto paulatinamente con los procedimientos de gobierno hispánico y con los sistemas de evangelización, para dar inicio a la construcción del conjunto conventual

---

<sup>31</sup> James LOCKHART, *Op. Cit.*, p. 84.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 83.

tlaxcalteca y al diseño de una de las primeras ciudades reticulares de América<sup>33</sup>: la ciudad de Tlaxcala. Debemos resaltar que, durante estos primeros tiempos de negociación sobre la sede definitiva de los religiosos españoles y de los poderes hispanos civiles, seguía existiendo como trasfondo el mundo jerárquico indígena:

...en ellos regía una jerarquía de especialistas religiosos que supervisaba la observación de todo un calendario de festividades, respeto de procesiones y de ricas vestimentas, durante todo el año. (...) Un dios étnico especial era una de las principales fuerzas unificadoras del altépetl, y su templo era el símbolo primario de la soberanía y poder de este último.<sup>34</sup>

Lo que nos sugiere Lockhart es que los frailes tuvieron que conocer muy bien el sistema del altépetl (organización, jerarquía, ubicación urbana o geográfica, etcétera), para, de esa manera, iniciar la negociación de la ubicación definitiva del convento.

### Sustrato prehispánico

¿Existió un templo o construcción prehispánica en lo que ahora es el convento? La pregunta resulta pertinente pues, aunque en realidad son pocos los ejemplos de conventos en el territorio novohispano construidos en este sistema de superposición, no está por demás verificar cuál fue el sustrato de este convento en particular.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Tomamos en consideración las fundaciones urbanas hechas unos años antes en Santo Domingo y Panamá. Cf. Eduardo TEJEIRA DAVIS, "Pedrarias Dávila y sus fundaciones en Tierra Firme, 1513-1522" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, vol. XVIII, n° 69, otoño 1996, pp. 41-77.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>35</sup> Ya Ricard nos señalaba, al respecto, una curiosa referencia de José G. Montes de Oca, quien en su artículo indicaba que: "La iglesia de San Francisco (...) se levanta, probablemente, **sobre una pirámide indígena**, que apenas se empieza a perfilar en la curiosidad de los arqueólogos; primeramente se hizo una pequeña capilla, de la cual se están conociendo ya muros y frescos valiosos. La construcción de la iglesia y capilla es de principios del siglo XVI." José G. MONTES DE OCA, "Tlaxcala, la ciudad muerta" en *Memorias y revista de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, México, Talleres Gráficos de la Nación, XLVII (1928), p. 196. Aunque el dato haya inquietado a Ricard, consideramos que Montes de Oca hizo una observación superficial e idílica, sin el menor fundamento documental ni arqueológico, tal vez influenciado por los trabajos de rescate que, en esos años, se estaban haciendo de las ruinas del Palacio de Xicotécatl en

El único trabajo arqueológico del que tenemos noticia sobre el sustrato del convento de Tlaxcala, es el que se realizó en 1993 (a causa del derrumbe de una sección del muro atrial noroeste) por parte de José Eduardo Contreras<sup>36</sup>. Gracias a estos trabajos, Contreras pudo detectar dos elementos importantes sobre la conformación de la plataforma atrial: la elaboración de un sistema de celdas de relleno para sostener el atrio y la utilización de pedacería de barro (vasijas e ídolos) como cascajo del relleno. La técnica de las celdas de relleno, según Contreras

tiene su antecedente en tiempos precortesianos, ya que por ejemplo, un sistema similar ha sido registrado en Teotihuacán. (...) Este sistema fue empleado principalmente en espacios donde fue necesario depositar gran cantidad de material de relleno con el fin de haber obtenido grandes volúmenes.

En sitios arqueológicos del estado de Tlaxcala, este sistema de celdas también ha sido registrado y reportado.<sup>37</sup>

Por otra parte, el informe plantea que los orígenes del cascajo son hispanos (pedacería de cerámica) e indígenas (tepalcates de comales y ollas), así como vestigios, en capas más profundas, de esculturas líticas antropomórficas que podrían identificarse como representaciones de la diosa Chalchihtlicue. Lo anterior corrobora que el sitio, como manantial sacro, estuvo dedicado a esta deidad en tiempos prehispánicos. Sin embargo esto no confirma aún si existió alguna edificación previa. Nos inclinamos a pensar que en caso de que hubiera existido algún montículo en el sitio del antiguo manantial, pudo haber sido de dimensiones modestas y no de las dimensiones de la plataforma-base del conjunto conventual. El informe de Contreras viene a confirmar que la plataforma es de manufactura y técnica indígenas, de materiales de diverso origen y hecha con el propósito de

---

Tizatlán. Cf. Manuel TOUSSAINT, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.

<sup>36</sup> José Eduardo CONTRERAS M., "La participación india en la construcción del convento de San Francisco Tlaxcala: evidencias históricas y materiales" en *Memorias del Ier. Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, CONACULTA/ INAH, 1998, pp. 427-436.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 432.

obtener un espacio más amplio para la edificación del convento. Además, Contreras plantea que

...hubo ciertos elementos arquitectónicos que aún cuando fueron proyectados para situarse sobre la ladera oeste, se les mantuvo a un nivel igual con respecto a las principales construcciones religiosas. Para lograr esto último fue necesario acarrear una considerable cantidad de material entre los que se encontraron tierra y piedra principalmente para rellenar y cubrir el desnivel señalado por la ladera.<sup>38</sup>

Consideramos que aún es necesario hacer un trabajo de excavación en el área atrial de este convento para poder localizar, sobre todo, la cimentación de la capilla del Belén, al sur del templo conventual y poder verificar la ubicación original de las capillas posas.<sup>39</sup>

### **Primeras décadas de construcción y funcionamiento del convento**

Las descripciones más tempranas de los procesos constructivos del convento de Nuestra Señora de la Asunción hablan ya de diversos elementos del conjunto, sin embargo coincidimos con Kubler y McAndrew que, como en otros ejemplos de conventos de la Nueva España, existió un procedimiento donde, paulatinamente, se iban agregando elementos para la consolidación del conjunto, a partir de las necesidades y de la definición del lugar.

#### **a) Datos documentales sobre los materiales de construcción**

Las fuentes de la época nos presentan una serie de datos aislados que nos permiten hacer un seguimiento particular de las diferentes etapas constructivas del convento. Entre estos datos podemos considerar, principalmente, las indicaciones de Motolinía, quien nos brinda dos pasajes donde se plantea, por un lado, la forma

---

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 431. Desafortunadamente, el objetivo del informe de Contreras no contemplaba el establecimiento de una fecha sobre la elaboración de este relleno.

<sup>39</sup> Recordemos el trabajo de excavación realizado en Huejotzingo por Mario CORDOVA TELLO, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*, México, I.N.A.H., 1992. En este trabajo, el arqueólogo excavó el lado Norte del templo, donde encontró las etapas constructivas anteriores al actual.

en que los propios indígenas colaboraron en la localización de la construcción de los primeros templos cristianos:

Y los indios señores y principales delante de los frailes destruían sus ídolos, y levantaban cruces y señalaban sitios para hacer sus iglesias.<sup>40</sup>

y por el otro, la manera como se iban asentando las bases de los primeros procesos constructivos y las primeras fuentes de material utilizados en los templos:

Y al principio [los indígenas] por cumplir con los frailes comenzaron a demandar que les diesen las imágenes, y a hacer algunas ermitas y adoratorios, y después iglesias, y ponían en ellas imágenes y con todo esto siempre procuraron de guardar sus templos sanos y enteros; aunque después, yendo las cosas adelante, para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus *teocallis* para sacar de ellos piedra y madera, y de esta manera quedaron desollados y derribados; y los ídolos de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias;<sup>41</sup>

También existen valiosos testimonios de las actas de Cabildo de Tlaxcala, los cuales nos aportan una aproximación sobre los procedimientos técnicos y económicos que estuvieron presentes en la construcción de edificaciones religiosas en Tlaxcala. Por ejemplo, en un acta del 2 de diciembre de 1552, se describe la manera en que serán sustituidas las vigas de madera de las celdas de los frailes por piedra:

Conversaron, acordaron sobre reconstruir las casas de los sacerdotes allá en el monasterio de San Francisco debido a que las casas están por caerse, se pudrió la madera, por ese motivo se renovará. Entonces, de inmediato, se cortará la madera para que se seque, y se labrará la

<sup>40</sup> fray Toribio de MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 22.

piedra para lo que será el arco y algunas para lo que serán columnas de piedra. Y se ocuparán de la cal para unir /como argamasa/. Una vez que se haya reunido todo lo necesario, se construirá rápidamente, no tardará en terminarse la obra, a causa de que está muy podrida la madera, no sea que allí sean aplastados los sacerdotes.<sup>42</sup>

El testimonio es lo suficientemente explícito en describir los materiales utilizados para esta reparación. Casi un año después, en otra acta de Cabildo, se menciona:

Y en relación a las casas que se hicieron para los padres, claustros, en el monasterio de San Francisco, todo se dividió entre los cuatro pueblos /cabeceras/, cada parte hizo lo suyo en lo del arco de piedra, la madera y la cal. Los tlahtoani y los pilli de Ocotelulco, Tizatlán, Quiyauiztlan y Tepeticpac, todos sobre eso estaban y ellos mismos acarreaban la cal y piedra, por eso se terminó justamente en un mes, en octubre.<sup>43</sup>

lo que revela también el uso y manejo de materiales muy específicos de construcción (piedra, madera y cal), así como la manera en que funcionaba el sistema organizativo del altépetl, en plena vigencia para estas fechas.

El acta fechada el 14 de abril de 1567 es uno de los documentos más interesantes y completos en cuanto a construcción de templos se refiere. En este testimonio observamos una serie de resoluciones sobre la construcción de nuevos templos en la zona tlaxcalteca y también permite asomarnos al tipo de organización financiera que establecía el Cabildo:

decidirán todos los vecinos y habitantes el que se edifiquen iglesias y monasterios en todas partes de la tierra tlaxcalteca. Se les pagará a los que construyan iglesias y monasterios y /los gastos/ se cubrirán con la hacienda de su majestad el rey nuestro señor y otra parte saldrá de la

---

<sup>42</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, pp. 327-328.

<sup>43</sup> *Ibid.*, Acta del 18 de diciembre de 1553, p. 339.

hacienda de la república de Tlaxcala y las ofrendas que existan también ellas serán /para/ el pago.<sup>44</sup>

El documento muestra algunas particularidades, como el tipo de trabajo (y administración del mismo) entre los pobladores tlaxcaltecas:

Primeramente les agradó a los del cabildo rogarle a su excelentísimo señor virrey de que no es necesario pagarles a los maceualli que construirán iglesias y monasterios ya que es muy necesario que los maceualli construyan las iglesias y monasterios ya que allí están cada uno de ellos. En razón de que allí escucharán la misa y las palabras divinas que allí se dice. Y allí alcanzarán merced y recibirán los sacramentos. Además allí aprenderán la santa fe católica con que servirán dignamente nuestro señor dios y nuestro tlatoani rey. También no se les pagará a los que construyan templos y monasterios porque los bienes de la república son insuficientes, sólo se va gastando en ornamentos en todos los monasterios que hay en Tlaxcala, además en la comida de los sacerdotes y también el "pueblo" /altepetl/ de Tlaxcala. Para que puedan construirse las iglesias y monasterios se distribuirá el eilhuitequitl /los tres días de servicio/.<sup>45</sup>

Continúa la descripción, pero ahora con un elemento pocas veces referido: la manera alternativa de trabajo de los macehuallis:

Y para que se construyan iglesias /y/ monasterios sólo irá despacio pegando /piedra/, no se les cargará mucho el trabajo a los maceualli, tampoco por esto abandonarán su trabajo en sus "tierras de cultivo" al mismo tiempo irán haciendo itoquiz "su siembra", y tlayliz /su labriego/, ypixquiz /su cosecha/, y sólo gustosamente irán haciendo sus trabajos.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 422.

También se menciona (y se propone) la dimensión que estas construcciones deben tener:

Y las iglesias y monasterios sólo serán moderados, no serán muy grandes, no todos serán como las que se empezó en Topoyanco y Atliguetza. Y las casas de los teopixque serán unas cuantas porque sólo allí residirán dos o tres "sacerdotes" /teopixque/.<sup>47</sup>

así como la distribución de la población con respecto a las edificaciones religiosas:

Y allí donde construirán iglesias y monasterios, los maceualli no se concentrarán allí. Si existen pilli sólo ellos allí establecerán /sus/ moradas por calles. Si ya algunos maceualli allí moran, sólo ellos allí estarán junto a los monasterios. Y todos los maceualli donde ahora están, así permanecerán; aunque se tendrá cuidado de ellos para que vean misa y escuchen la doctrina "palabra divina" /teotlahtolli/ cuando sea domingo y en los días de fiesta. /No se concentrarán los maceualli/ porque si allí se congregan junto a las iglesias y monasterios donde están /ahora/ abandonarán sus nopales y magueyes, y sus tierras de cultivo, después todo se convertirá en tierra inculta, etcétera.

Para que se edifiquen bien las iglesias y monasterios, es preciso que en partes iguales /se distribuyan/ cuantos mecapal pertenecerán allí y también cuántas iglesias /se construirán/. Que en ninguna parte exceda demasiado /el trabajo de los maceualli/, para que no en un solo lugar se aflijan y se carguen de trabajo los maceualli. Y para la construcción, sólo estarán unos cuantos trabajadores, pero nunca faltarán, diariamente habrá trabajadores. Tampoco se les darán varios trabajos a las "gentes adscritas a los templos" tehteohcalpantlaca, para la edificación solamente se les asignará el trabajo que harán.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 423.



Finaliza el acta con una enumeración precisa de herramientas que se solicitarán al virrey para estas construcciones:

Y el cabildo de Tlaxcala ruega a su excelentísimo señor virrey y si desea su señoría ayudar al pueblo, su majestad nuestro rey tlatoani, sea con lo que se harán las iglesias /y/ monasterios, con todas las herramientas con que se trabajará; azadones, picos, barretas, almadanas y otros instrumentos de trabajo.<sup>49</sup>

Para los frailes era importante la búsqueda de un sitio que tuviera acceso inmediato a materiales para la construcción del templo cristiano y la cercanía a alguna fuente de agua (río, arroyo ó manantial) para el mantenimiento vital del futuro convento. Como ya lo hemos mencionado con anterioridad y como nos indica Muñoz Camargo, en el caso particular del convento de la Asunción de Tlaxcala existía, cerca de la huerta, una fuente que tuvo especial significado entre los indígenas.

Fue esta fuente tenida en mucha veneración porque la tenían en lugar de ídolo y, así, a los niños recién nacidos los traían a lavar a esta fuente a manera de bautismo,(...) era esta fuente frecuentada de muchas gentes...<sup>50</sup>

Por los datos ofrecidos por el cronista, la fundación del convento de la Asunción de Tlaxcala se hizo en el antiguo lugar denominado Chalchihuapan o "en el lugar del agua de las piedras verdes". Probablemente, los frailes aprovecharon la cercanía de esta fuente como recurso acuífero. Hoy en día puede observarse un acceso subterráneo que conduce a un ojo de agua, ubicado debajo del edificio del Hospital (fig. 3.8).

Si hacemos un balance general sobre los asentamientos de los diferentes lugares religiosos (conventos o parroquias), los sitios no eran construidos obligatoriamente, como se ha pretendido manejar, encima de los antiguos centros

---

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Op. Cit.*, p. 55.

Había en estos centros de culto y política uno o varios *teocallis*, que, como era normal en la vieja religión, se hallaban colocados en lo alto de una construcción piramidal. Nada más oportuno pareció al misionero que edificar sobre esa misma construcción su iglesia y su convento. (...) Pueden señalarse como templos católicos ciertamente edificados sobre viejos templos paganos los conventos de Tlaxcala, Huejotzingo y Hexotla.<sup>51</sup>

Sin embargo, los centros ceremoniales indígenas, en general, se encontraban en laderas de cerros que no ofrecían ninguna solución práctica para los frailes y para los primeros urbanistas. Consideramos con lo anterior que los ejemplos de construcción de conventos sobre los templos indígenas resultan excepcionales<sup>52</sup>.

La fortuna de estas primeras fundaciones nos indica que los frailes necesitaban estudiar muy bien la ubicación de sus conventos, tomando en consideración diversos factores: aceptación de la población indígena, problemas topográficos, ubicación con respecto a poblados indígenas y punto estratégico de la evangelización en la zona.

En Tlaxcala es clara la intención de los frailes de aprovechar el valle, las inmediaciones del ojo de agua y la reubicación del mercado indígena para tener un control estratégico de los antiguos asentamientos (Tepetipac, Ocoteculco, Tizatlán y Quiahuiztlan). Cabe solamente resaltar que en el caso del convento de la Asunción de Tlaxcala, éste fue erigido en una pequeña colina, de cuya ladera se aprovechó la veta de piedra para su edificación.

En la *Historia cronológica de Tlaxcala*, Juan Zapata menciona: "Y allá, la iglesia de Santa María Asunción de Tlaxcala se techó con teja. 1543."<sup>53</sup> Otros datos relevantes, extraídos de las Actas de Tlaxcala, que nos permiten también vislumbrar algunos pasos de la construcción del convento, son los siguientes:

<sup>51</sup> Robert RICARD, *Op. Cit.*, p. 265. Se ha comprobado que esto no fue así.

<sup>52</sup> Pensamos que aún faltan muchas piezas sobre esta discusión sobre la superposición en la experiencia constructiva religiosa novohispana, pues se requiere de un riguroso trabajo de interpretación arqueológica de cada sitio.

<sup>53</sup> Juan Buenaventura ZAPATA y MENDOZA, *Op. Cit.*, p. 149.

datos relevantes, extraídos de las Actas de Tlaxcala, que nos permiten también vislumbrar algunos pasos de la construcción del convento, son los siguientes:

En 1548 se asienta el "cabildo que se hizo para hacer una capilla de San Francisco para que los muchachos fuesen enseñados en la doctrina."<sup>54</sup>

El 8 de agosto de 1550 se registraba la demanda de un retablo para el templo "necesario para renovar las imágenes"<sup>55</sup>, lo que permite presuponer que el templo conventual estaba ya concluido y techado para esta fecha. En el acta del 2 de diciembre de 1552 (citada con anterioridad), el Cabildo acuerda la reconstrucción en piedra de "las casas de los sacerdotes"<sup>56</sup>. Los datos anteriores coinciden con el registro "1553 años", cincelado en una piedra de una de las puertas de acceso al claustro alto del convento.

El registro más tardío con el que contamos en las Actas de Cabildo es el 26 de enero de 1564 cuando se notifica que

...Además se solicitará que se construya una capilla grande aquí en la ciudad de Tlaxcala, donde están los hijos de San Francisco y se comprará un órgano grande que se necesitará allí en nuestro templo donde están los hijos de san Francisco.<sup>57</sup>

tal vez refiriéndose a la construcción de una capilla visita dentro de la ciudad, acabado ya el conjunto conventual en la totalidad de sus elementos. La petición de un órgano indica que los trabajos del coro del templo conventual también habían sido concluidos.

Las plantas de los primeros conventos franciscanos tlaxcaltecas no tenían mucha diferencia de sus modelos europeos, si tomamos en consideración que se requerían básicamente los mismos elementos (templo, claustro, dormitorios, refectorio, cocina, salas de uso diverso). Sin embargo, en la Nueva España se

---

<sup>54</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, Acta del 6 de junio de 1548, p. 250.

<sup>55</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, pp. 309-310.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 327-328. Nota en el margen izquierdo: "cabildo para que se cortacen bigas por causa de que las celdas del conbento estaban podridas y algunas de las celdas tenian necesidad de alsar las paredes y hacer algunos arcos de piedra que también se mandasen labrar la piedra para hacerlos."

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 413.

diseñaron elementos originales que se fueron adecuando a las necesidades y circunstancias de la evangelización. Estos elementos serían la capilla abierta, las capillas posas y el patio atrial.

#### **b) Los patios o atrios del convento**

Los patios o atrios fueron necesarios para albergar a una gran cantidad de indígenas en los inicios de la conversión religiosa. El área que ocuparon estos espacios fueron sustanciales tanto para el proceso constructivo como para la conformación de los conventos novohispanos. Los patios conventuales fueron el centro de reunión catequística durante los primeros procesos de evangelización, pues ofrecía la posibilidad de agrupar a los indígenas al aire libre.

En general, los patios de los conventos novohispanos tuvieron un formato cuadrangular y se seguía como eje de diseño la puerta del templo o bien la capilla abierta. En los ángulos de este espacio se situaban capillas procesionales o posas y en medio del patio se colocaba una cruz. Este amplio espacio se articulaba además con la presencia de la capilla del patio (o capilla abierta), punto importante de enseñanza y culto. Sin embargo, el caso de Tlaxcala será atípico en comparación a la gran mayoría de conventos del siglo XVI, pues contó con dos patios: un patio bajo (ahora invadido por la plaza de toros y predios urbanizados) y el patio alto, de formato irregular (figs. 3.9 y 3.10).

Un antecedente prehispánico, desde el punto de vista formal del atrio novohispano, lo expone Motolinía al describir los patios de los templos indígenas o teocalis de la siguiente manera:

Llámanse estos templos *teucallis*, y hallamos en toda esta tierra, que en lo mejor del pueblo hacían un gran patio cuadrado; (...) Este patio cercábanle de pared, y muchos de ellos eran almenados; guardaban sus puertas a las calles y caminos principales, que todos los hacían que fuesen a dar al patio, y por honrar más sus templos sacaban los caminos muy derechos por cordel...<sup>58</sup>

<sup>58</sup> fray Toribio MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 50.

La cita marca ciertas analogías con los patios atriales de algunos conventos tlaxcaltecas, construidos posteriormente, en donde aún podemos advertir este diseño de calles que comunican los diferentes barrios con el convento.

Bartolomé de las Casas hace ya referencia a uno de los patios atriales del convento de Tlaxcala; observemos la semejanza de la siguiente descripción con la anterior:

El patio que dice aquí [Motolinía] es una plaza grande cerrada de almenas, obra de un estado del suelo, poco más o menos, blanqueados de cal, muy lindas, que hacen los indios delante de la puerta de cada iglesia, donde caben treinta y cuarenta y cincuenta mil personas, cosa mucho de ver.<sup>59</sup>

Cuando Motolinía narra en su crónica las primeras actividades de conversión religiosa, aprovecha la ocasión para situarlas en el espacio correspondiente:

En este tiempo se comenzó a encender otro fuego de devoción en los corazones de los indios que se bautizaban, cuando deprendían el *Ave María*, y el *Pater Noster*, y la doctrina cristiana; (...) Fue tanta la prisa que se dieron a deprenderla [el canto llano], y como la gente era mucha, estábanse a montoncillos así en los patios de las iglesias y ermitas como por (sus) barrios.<sup>60</sup>

El dato relevante de este pasaje es la distribución que comenzaba a dársele a los principales puntos de devoción: los patios de iglesias y los barrios.

El patio, sin embargo, se iba convirtiendo en el lugar de encuentro más importante en este activo proceso de evangelización. En otro documento, Motolinía describe las condiciones en que se diseñaban los patios atriales:

Y aunque algunas de las [iglesias] que hacen son grandes y de vistoso y fuerte edificio, no pueden en ellas caber toda la gente porque es

---

<sup>59</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética...*, p. 333.

<sup>60</sup> fray Toribio MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 25.

mucha. Y acostumbran a hacer delante de la iglesia un gran patio, donde se pone una cruz y allí los instruyen y predicán.<sup>61</sup>

También contamos con otras referencias funcionales de los patios, principalmente los dedicados al bautismo:

A un fraile aconteció que (...) bautizando en un gran patio a muchos indios, que aún entonces no había iglesias, ...<sup>62</sup>

Motolinía nos ofrece también una explicación del tipo de adecuación que necesitaba el espacio atrial, por la gran cantidad de individuos que participaban en una festividad en el patio:

La noche de Navidad ponen muchas lumbres en los patios de las iglesias y en los terrados de sus casas, y como son muchas las casas de azotea, y van las casas una legua, y dos, y más, parecen de noche un cielo estrellado; y generalmente cantan y tañen atabales y campanas, que ya en esta tierra han hecho muchas. (...) Los indios en esta noche vienen a los oficios divinos y oyen sus tres misas, y los que no caben en la iglesia por eso no se van, sino delante de la puerta y en el patio rezan y haciendo mismo que si estuviesen dentro.<sup>63</sup>

Por la noticia de la visita que fray Bartolomé de las Casas realiza en Tlaxcala en 1538, sabemos que el patio bajo y su capilla estaban ya en funciones, junto con el atrio alto, donde se dispusieron una serie de tablados para representaciones teatrales. Primero, cuando transcribe la versión de Motolinía sobre las fiestas, Las Casas escribe:

En el cual acto [la Anunciación de Nuestra Señora] se tardó el patio de la iglesia otro tanto como el primero.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> fray Toribio MOTOLINÍA, *Carta de la Audiencia de México [1534]*, Archivo General de Indias, México 3177, citada en Francisco MORALES, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 54-55.

<sup>64</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Op. Cit.* pp. 332-333.

y, más adelante, al hacer la descripción de la fiesta de la Asunción, asevera:

lo cual todo estaban mirando en un patio grande, a nuestro parecer más de ochenta mill personas.<sup>65</sup>

La presencia de dos patios en diferente nivel provocó que la resolución definitiva del conjunto difiera del formato generalizado de otros conventos del siglo XVI. En el capítulo siguiente integraremos de manera más precisa la forma en que los patios del convento de Tlaxcala se fueron articulando con respecto a sus elementos constitutivos (capillas abiertas y capillas posas) y con respecto a la configuración de todo el conjunto conventual.

### **c) Propuesta cronológica del proceso constructivo del convento**

A manera de síntesis, ofrecemos una cronología general de los principales acontecimientos documentados de los incipientes procesos constructivo-fundacionales de Tlaxcala<sup>66</sup>.

**1524-** Mayo 13. Llegada de los "Doce" a la Nueva España.

**1524-** Junio. Paso de los "Doce" por Tlaxcala. A finales de año llegan a Tlaxcala (desde Texcoco) García de Cisneros, Martín de la Corona y Andrés de Córdoba. Son recibidos por Maxixcatzin en Ocotelulco y construyen una primera residencia en los terrenos del palacio del gobernador tlaxcalteca. Habitarán esta residencia hasta aproximadamente 1526.

**1527-** Construcción de San Francisco Cuitlixco. Según Gibson, pudo haberse construido desde 1526 y pudo haber sido "la iglesia que el manuscrito Zapata llama "teocalli xacallia Asunpcion" con lo cual da a entender una construcción pequeña de materiales perecederos"<sup>67</sup> La construcción se le atribuye a Martín de

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 333-334. En general, las apreciaciones de multitudes de parte de los cronistas, y en particular de fray Bartolomé, tienden a ser sumamente exageradas. No obstante la capacidad de estos patios, el espacio aludido pudo albergar a unas ocho mil personas.

<sup>66</sup> En general se trata de una propuesta hipotética y aproximada, basándonos (en lo posible) en los datos documentales antes expuestos. El criterio temporal de las tres primeras fases se basa en los periodos de guardianías del convento.

<sup>67</sup> Charles GIBSON, *Op. Cit.*, p. 55 nota 64.

Valencia. Ese mismo año llega fray Julián de Garcés, primer obispo de Tlaxcala y ocupa la residencia de Ocotelulco.

**1527-1530 (Primera etapa)** Localización del terreno de Chalchihuapan e inicio de los trabajos de relleno y aplanado del basamento, donde se construirá el conjunto conventual definitivo de Chalchihuapan (fig. 3.11). Delimitación del patio bajo como espacio de prédica y enseñanza. Ubicación del emplazamiento de la capilla baja (¿materiales perecederos?). Escalinata que comunicaba el área del patio bajo con el terreno del patio alto. Mientras se hacían estos trabajos, los frailes aún pudieron habitar en San Francisco Cuitlixco. Martín de Valencia, guardián del convento de Tlaxcala.

**1531-1533-** Luis de Fuensalida, guardián del convento de Tlaxcala. Continúan los trabajos de apisonamiento del terreno del patio alto. Construcción en piedra de la capilla del patio bajo y de su capilla superior anexa, junto con la escalinata. Cimentación del templo y primeras habitaciones del convento.

**1534-** Alonso de Herrera, guardián.

**1534-1536-(Segunda etapa)** Delimitación del patio alto, rampa noroeste construcción del templo, capillas posas, capillas de enseñanza, capilla del Belén, hospital, campanario exento y claustro bajo.

**1535-1536-** Alonso de Rosas, guardián.

**1537-** Edificación y traza de la ciudad. (Motolinía)<sup>68</sup>. Paso de la población de Ocotelulco a la plaza cuadrangular y traslado definitivo de frailes de San Francisco Cuitlixco al convento de Nuestra Señora de la Asunción (Chalchihuapan) (Muñoz Camargo).

**1538-** Representación teatral de la Asunción de la Virgen el 15 de agosto (Las Casas). Capilla abierta del patio bajo en funciones

**1539-** Capilla del Belén (Pascua) en el patio alto y representación teatral de la *Conquista de Jerusalén* (Corpus Christi) en la plaza de Tlaxcala.

**1540- (Tercera etapa)** Monasterio e iglesia "grande y buena" (Motolinía)

**1543-** El techo del templo conventual se cubre con teja.

**1548-** Capilla de San Francisco (escuela)

---

<sup>68</sup> Este proceso será revisado más adelante.



1552- Reconstrucción del techo de las celdas del claustro alto.

1564- Órgano en el coro del templo.

### **El conjunto conventual y la traza de la ciudad**

Tratar de dar un seguimiento a la forma en que, tanto el convento como la ciudad de Tlaxcala, se fueron trazando desde sus inicios ha resultado una tarea compleja, pues la gran mayoría de las descripciones con las que contamos son posteriores a esta etapa. Tal vez el testimonio más cercano a procesos incipientes de construcción de la ciudad y del convento sea el de Motolinía, quien nos especifica:

Hay en Tlaxcala un monasterio de frailes menores razonable; la iglesia es grande y buena. (...) Desde el año de 1537 hasta este de 40 se ha enoblecido mucho la ciudad, porque para edificar son ricos de gente y tienen muy grandes canteras de muy buena piedra. Ha de ser esta ciudad muy populosa y de buenos edificios; porque se han comenzado a edificar en lo llano par del río, y lleva muy buena traza;<sup>69</sup>

Por otra parte, al hacer referencia al espacio donde se representaría la *Conquista de Jerusalén* en 1539, Motolinía especifica que:

En Tlaxcala, en la ciudad que de nuevo han comenzado a edificar, abajo en lo llano, dejaron en el medio una grande y muy gentil plaza, en la cual tenían hecha a Jerusalén encima de unas casas que hacen para el Cabildo, sobre el sitio que ya los edificios iban en altura de un estado; igualáronlo todo e hinchiéronlo de tierra.<sup>70</sup>

Cuarenta años después, una descripción más completa de la ciudad y del convento la proporciona Diego Muñoz Camargo. En un pasaje de su escrito, el cronista nos especifica el paso de la población de Ocotelulco, ("en el cual estaba una muy gran plaza en que se hacía tianguetz, (...) el cual estaba enfrente de las casas de Maxixcatzin, que fue señor de este mercado"<sup>71</sup>) a lo que sería la Plaza de Armas.

<sup>69</sup> fray Toribio de MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 186.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>71</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Op. Cit.*, p. 42

los señores desta república se bajaron destas laderas a poblar a este pequeño llano y ribera del Zahuatl, donde en modo castellano se han hecho y edificado muy grandes y suntuosas casas de bajos y altos, de cal y canto y argamasa, que adornan esta ciudad en extremo grado, porque tienen sus repartimientos de plazas y calles por gran nivel y geometría, por industria de los primeros religiosos que a esta tierra vinieron (...) que habrá cuarenta y cinco años<sup>72</sup>, poco más o menos, que esta ciudad se pasó a este lugar y sitio donde al presente está.<sup>73</sup>

Nosotros interpretamos, de primera instancia, que el traslado del convento a su sede definitiva obligó a tener cerca, y a la vista, la sede del gobierno (las Casas Reales) en una plaza adyacente.

La edificación de la ciudad ("por industria de los primeros religiosos", según Muñoz Camargo) estuvo precedida por una serie de edictos y decretos que establecían ya la fundación de Tlaxcala, en gratitud a la ya anteriormente mencionada alianza con las tropas hispánicas en la toma de Tenochtitlan. De esta manera, desde 1525, Clemente VII estableció: "Que se erige en la ciudad la de Tlaxcala en la Nueva España y su iglesia en Catedral, para un Obispo Tlaschalense que la gobierne y la administre"<sup>74</sup>. Otros nombramientos importantes se otorgarán a la ciudad: el 22 de abril de 1535 (*Leal Ciudad*), el 25 de abril de 1563 (*muy Noble y muy Leal Ciudad de Tlaxcala*) y el 10 de mayo de 1585 (*Insigne*)<sup>75</sup>.

Si revisamos las diferentes fuentes documentales que nos proporcionan datos sobre los inicios constructivos de la ciudad de Tlaxcala, nos daremos cuenta que existe una probable fecha que puede aclarar el tiempo en que esto se llevó a cabo: 1537, momento en que el mercado de Ocotelulco haya tenido que

---

<sup>72</sup> Es decir, ca. 1537.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>74</sup> Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, 6.0.21.. f. 63v y 64, según lo indica en sus notas Mercedes MEADE "Fundación de la ciudad de Tlaxcala" en *Historia y Sociedad de Tlaxcala. Memorias del 1er. Simposio Internacional de Investigaciones Socio-históricas sobre Tlaxcala, Tlaxcala/México, Gobierno de Tlaxcala/ ITC/ UAT/ UI, 1985, p. 43.*

<sup>75</sup> *Idem*

desplazarse a la plaza central de la ciudad. Este desplazamiento no pudo haberse realizado si no antes se hubiera hecho el diseño y la edificación del nuevo local. Como lo anota Muñoz Camargo:

Y a esta plaza se pasó el mercado que solía tener Maxixcatzin, el cual es libre y franco (...) Hácese el mercado de ocho a ocho días, de sábado, y es tan celebrado que acuden de otras provincias tanta gente, que es cosa innumerable, así de indios como de españoles.<sup>76</sup>

Es decir, que para 1537 ya debía haber estado resuelta la traza de la plaza y la edificación de los locales del nuevo mercado.

De gran valía también será la descripción de Vetancurt, la cual, aunque tal vez un poco tardía, nos proporciona otros elementos que completan la reconstrucción de la fundación de la ciudad y del convento:

En esta pues Ciudad está un Convento de religiosos de S. Francisco, dedicado a la Asunción de N. Señora, cuyo sitio fue primero en Texcalan, y allí están las ruinas<sup>77</sup> de su primera fundación: mudada la Ciudad al plan por donde pasa el río de Zahuapan, que suele inundar los arrabales cuando sale de madre: en un alto repecho, de donde se divisa toda la Ciudad, y está en la huerta un ojo de agua fría se fundó el Convento, en él se administraron españoles y naturales hasta el año 640, que fue el despojo.<sup>78</sup>

Un registro iconográfico indígena<sup>79</sup> nos permite observar la manera en que se realizaba la traza de una población en Tlaxcala. No se tiene la certeza de que este testimonio corresponda a la ciudad de Tlaxcala, sin embargo el plano resulta valioso por la forma en que un tlacuilo indígena hacía el registro de la tasación de los terrenos y la posesión de los mismos (fig. 3.12).

<sup>76</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>77</sup> Vetancurt se refiere con seguridad a las ruinas del convento de Cuitlilco.

<sup>78</sup> fray Agustín de VETANCURT, *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano* [1698], México, Porrúa, 1971, p. 53.

<sup>79</sup> Gerdt KUTSCHER, "El plano de los terrenos de Chiquatzin Tecuihtli" en *La escritura pictográfica en Tlaxcala* (Dos mil años de experiencia mesoamericana), Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1993.

En general, esta será la tónica de los testimonios: dejar constancia de la fundación, la elección del lugar o los motivos de la advocación (de lo cual hablaremos más adelante).

Pero el problema a resolver, a partir de estos testimonios, es cómo se hizo la traza, tanto de la ciudad como del convento: lo que sugerimos es que ambos proyectos llegaron a realizarse de manera paralela y que pudo existir una relación de diseño urbano entre los dos conjuntos (figs. 3.13 y 3.14).

Según se aprecia en la foto aérea de la ciudad de Tlaxcala<sup>80</sup>, el templo del convento se encuentra emplazado hacia el Este, tal como lo prescriben los lineamientos canónicos (fig. 3.15). Si tomamos como referencia las fachadas de la portería y del templo, se desprende una línea hacia el Norte que continúa la traza de la rampa de acceso al convento y divide diagonalmente la pequeña plaza adjunta a la rampa. Si continuamos la línea hacia el norte se llega al cruce con el camino indígena Tepeyanco-Atlihuetzia, donde se marca la arista sur del cuadrángulo de la plaza mayor, la cual, en un diseño formal poco usual (fig. 3.16), queda orientada en uno de sus ángulos hacia el norte<sup>81</sup>, a diferencia con otras plazas de ciudades reticulares novohispanas, donde cada uno de los lados de la plaza corresponde a los cuatro puntos cardinales. A partir del gran cuadrángulo de la plaza central se continuó la traza reticular del resto de la ciudad, respetando el diseño de la plaza central. Proponemos que la intersección del camino indígena y del eje norte-sur que se desprende de la fachada del templo, fue el punto de traza de toda la trama urbana.

Las disposiciones anteriores y la singular orientación de la plaza de Tlaxcala podrían explicarse, de manera tangencial, con algunas referencias urbanísticas europeas del siglo XVI. Con respecto a la orientación de la plaza de armas de Tlaxcala, probablemente correspondería a la propuesta de *Villa Ideal* de

---

<sup>80</sup> Fotografía aérea del INEGI/ SINFA (escala 1: 75,000 en la foto original), Zona E14-2 Línea 173, 12 abril 1999. Este recurso ha sido de enorme utilidad para la reconstrucción de procesos constructivos de otros conjuntos conventuales y para poder establecer la relación que existe entre el convento y el resto del diseño urbano.

<sup>81</sup> La ligera desviación que existe en el emplazamiento de la plaza de Tlaxcala pudo deberse a la preponderancia del camino indígena ya existente. Este camino es el que pudo haberse tomado como referencia para hacer las líneas perpendiculares de la retícula de la ciudad. Otro caso semejante en la región es la orientación de la plaza principal de Cholula.

Alberto Durero, publicada en 1527 (fig. 3.17). Según Domingo García Ramos<sup>82</sup>, Durero tiene como fuente conceptual la visión de conjunto urbano propuesta por Tomás Moro en la *Utopía*, donde se establece que:

Amauroto está situada en la falda de un monte y su forma es casi cuadrada. (...) En el trazado de las calles se tuvo en cuenta no sólo las comodidades del tráfico sino la protección contra los vientos. (...) Cada ciudad se divide en cuatro zonas en cuyo centro existe un mercado provisto de todo.<sup>83</sup>

Durero también había considerado la conveniencia de diseñar una orientación angular de la plaza central para favorecer el paso de los vientos del Norte. García Ramos plantea, además, que esta idea va a ser retomada, décadas después, en una Real Ordenanza expedida por Felipe II:

Artículo 114. (...) las cuatro esquinas de la plaza miren a los cuatro vientos principales, porque de esta manera, saliendo las calles de la plaza, no están expuestas a los cuatro vientos principales, que serían de mucho inconveniente.<sup>84</sup>

Treinta años después de la traza de Tlaxcala, Felipe II acude a preceptos urbanísticos basados en propuestas de principio del siglo XVI.

En la información anterior no deja de inquietarnos una especial coincidencia de fechas, personajes y acontecimientos. Se trata de la presencia de fray Pedro de Gante en Tlaxcala<sup>85</sup>. Recordemos solamente que cuando este fraile flamenco estudió en la Universidad de Lovaina, estuvo probablemente en contacto con

<sup>82</sup> Domingo GARCÍA RAMOS, *Iniciación al Urbanismo*, México, 2a. Edición, UNAM, 1965. Esta obra fue concebida como manual de algún curso en la entonces Escuela Nacional de Arquitectura y desafortunadamente adolece, en general, de aparato crítico y referencias bibliográficas. Sin embargo contiene información interesante e ilustraciones que ejemplifican claramente las diferentes reflexiones sobre urbanismo.

<sup>83</sup> Tomás MORO, "La Utopía" [1516] en *Utopías del Renacimiento (Moro, Campanella y Bacon)*, (est. prelim. Eugenio Imaz), México, Col. Popular 121, F.C.E., 1973, pp. 78-79 y 87.

<sup>84</sup> "Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573 en el bosque de Segovia" en Rafael ALTAMIRA Y CREVEA, *Felipe II Hombre de Estado*, México, Instituto de Historia UNAM / Ed. Jus, 1950, p. 263.

<sup>85</sup> De ello existen varios testimonios en las crónicas de los franciscanos del siglo XVI.

profesores como Adriano de Utrech, Erasmo de Rotterdam (editor de la obra de Tomás Moro) y con artistas como Alberto Durero<sup>86</sup>. Si este fraile flamenco había sido célebre en crónicas como la de Mendieta por considerársele gestor de algunas edificaciones conventuales franciscanas (San José de los Naturales, por ejemplo) ¿no podría también relacionársele con la planificación urbana de Tlaxcala? No sería difícil colegir que Gante hubiera participado en este proyecto, proponiendo información, ideas y proyectos que pudo haber escuchado (de viva voz de estos personajes) en las aulas universitarias.

Con respecto a la ubicación del convento, también nos parece pertinente considerar una serie de propuestas contenidas en los *Cuatro libros de Arquitectura* [1570] de Andrea di Pietro Palladio. A pesar de que se trata de una obra tardía, nos ha parecido interesante rescatar ciertas disposiciones de la obra que se relacionan coincidentemente con la disposición del convento tlaxcalteca. No eliminamos de principio que, en general, los preceptos de los tratados son producto de la observación de elementos ya experimentados o aplicados en edificaciones coetáneas al autor, sin olvidar el particular carácter utópico de los tratados. Las ideas de Palladio, a la vez, fueron casi inmediatamente adoptadas por Carlos Borromeo en sus *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* [1577]<sup>87</sup>. Indica Palladio en su libro IV:

Para los templos elegiremos aquellos sitios que estén (...) en donde cualquier parte del templo pueda ser vista con su dignidad, y cause devoción y maravilla a quien quiera que lo vea y remire. Y si allí en la ciudad hubiera colinas, se elegirá la parte más alta de aquéllas. Pero no habiendo allí lugares elevados, se alzaré el plano del templo por lo demás de la ciudad, cuanto fuere conveniente, y se ascenderá al templo a través de gradas... Se harán los frentes de los templos que

---

<sup>86</sup> Pedro de Gante estudió en Lovaina durante el periodo 1507-1512, según consta en la matrícula de la Universidad. Adriano de Utrech era decano de la Universidad en 1507 y Erasmo era profesor del Colegio Trilingüe de Lovaina, mientras Gante era estudiante del mismo. Oscar Armando GARCIA GUTIERREZ, *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1524-1530)*, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1993, pp. 29-36.

<sup>87</sup> Carlos BORROMEO [1538-1584], *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* [1577] (Nota preliminar Elena Isabel Estrada de Gerlero; intr., trad. y notas Bulmaro Reyes Coria), UNAM,

miren sobre una muy grande parte de la ciudad, a fin de que la religión se ponga al mismo tiempo como custodia y como protectora de los ciudadanos. Pero si se fabrican templos fuera de la ciudad, entonces sus frentes se harán de tal modo que miren sobre los caminos públicos, o sobre los ríos...<sup>88</sup>

Lo anterior será retomado por Borromeo, quien propone que:

Además, a fin de que la iglesia sea tenida en la mayor veneración y, en cuanto sea posible hacerse, que esté muy lejos de todo estrépito, de donde se genera la perturbación de los oficios divinos, [...] que su posición sea en un lugar tal que diste mucho (...) de mercados y de toda plaza de ventas;<sup>89</sup>

Tanto la prescripción de Palladio, como las observaciones de Borromeo y de Felipe II, podrían ser una descripción coincidente y tardía de la etapa constructiva inicial del convento tlaxcalteca (a excepción del emplazamiento del mercado):

...si alguna vez es necesario que [la iglesia] se edifique en un declive, hágase allí con el trabajo de los hombres una planicie que responda a la magnitud de la futura iglesia: desde cuya espalda y costado, medie un espacio igualmente plano de doce codos y más, según la razón del edificio, hasta la roca excavada o despedazada...<sup>90</sup>

El terreno que ocupaba el convento tlaxcalteca tenía dimensiones considerables (40,000 m<sup>2</sup>), si tomamos en cuenta el espacio de la huerta, al norte del claustro (fig. 3.15). En la foto se puede apreciar aún el límite del convento en algunos restos del muro externo. El terreno del convento era de formato rectangular, con una natural y pequeña irregularidad en la arista sureste de dicho cuadrángulo, donde se encuentra el repecho del cerro.

<sup>88</sup> Andrea di Pietro PALLADIO, *Cuatro libros de Arquitectura* (IV, 1), (trad. Paola Barocchi), citado en *Ibid.*, p. LI.

<sup>89</sup> Carlos BORROMEIO, *Op. Cit.*, pp. 4-5.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 6.

La relación del convento y la ciudad se pudo establecer a partir de esta singular traza que ya hemos descrito con anterioridad y que puede apreciarse en la foto aérea. Si nos preguntáramos ¿qué se diseñó primero: el convento o la plaza? la respuesta ante la lectura de la fotografía es casi evidente, aún si contamos con los escasos datos que tenemos sobre la secuencia constructiva de estas dos partes de la incipiente urbe tlaxcalteca. Podríamos sostener que el convento (el eje de su fachada) se utilizó como referencia y partida para el diseño de la plaza, con sus Casas Reales y el mercado.

Posteriormente, la cuadrícula de la ciudad fue trazada a partir de la referencia de la plaza, para así configurar el resto de la ciudad. Esto nos permite aseverar que Tlaxcala fue un gran campo de experimentación en el ámbito de la planeación urbana, ante las circunstancias ya descritas sobre la manera en que se negoció el nuevo establecimiento con respecto a los cuatro "reinos", agrupados en un gran altépetl.

El convento debió haberse erigido, paralelamente, como el templo del altépetl y como el centro de trabajo franciscano. El conjunto estaría emplazado junto a un cerro del cual se aprovecha la cantera, un manantial y la posibilidad de dominar visualmente desde allí el antiguo camino indígena, el cual sería convertido posteriormente en calle real (actual avenida Juárez).

El diseño y emplazamiento de la plaza pudo haber tenido qué ver también con la reubicación del antiguo mercado y con la sede del Cabildo (las Casas Reales). Probablemente el espacio de la plaza correspondía al cruce de caminos de los cuatro altépetl, de ahí que la fórmula convento/atricio/plaza/traza reticular que encontramos en otras ciudades posteriores, no se haya cumplido cabalmente en el caso de Tlaxcala, por ser ésta un experimento de adecuación del espacio urbano. En el caso de México-Tenochtitlan, este experimento urbanístico no tuvo obstáculos evidentes, porque la orientación y retícula de la ciudad mexicana fue simplemente adaptada a la nueva disposición de la ciudad de México. Recordemos que tanto en México como en Puebla, el convento franciscano se emplazó en las orillas de la ciudad, pues se trataban de ciudades hispanas, no como en los casos de Tlaxcala, Texcoco y Huejotzingo, que fueron concebidas



como ciudades de indios y donde el convento se constituyó como el punto central de la villa.

Por último destacamos que el conjunto de lotes que conforman la traza de la ciudad de Tlaxcala es un juego constante de rectángulos, donde la plaza es la única superficie del conjunto con proporciones de un cuadrado perfecto. No obstante, este cuadro se encuentra a la vez integrado a otro gran rectángulo. Como dato curioso (y tal vez como parte de una meticulosa propuesta de proporciones), la longitud de la línea diagonal de la "plaza del convento" (actual plaza Xicoténcatl) corresponde a la longitud de la plaza central de Tlaxcala.

### **Programa arquitectónico de los frailes**

Una de las tareas de la presente investigación ha sido la búsqueda de aquellos tratados arquitectónicos, imperantes en la época que pudieran haber servido de modelo para la construcción del convento de Tlaxcala, o bien la huella de algún documento (planos constructivos) del convento.

En el caso de los tratados consultados, nos encontramos con aquellos que, en esencia, no coincidían con ningún elemento formal que pudiéramos observar en Tlaxcala<sup>91</sup>. La pista más cercana ha sido el encuentro de un modesto tratado del español Juan de Torija, también bastante tardío con respecto a la construcción tlaxcalteca, que podía reflejar, en una de sus partes, la manera de resolver el problema técnico para erigir una capilla ochavada<sup>92</sup>. Sobre este documento, Krufft nos indica que

A partir del siglo XVI fueron publicadas en España una multitud de ordenanzas municipales de la construcción que hacen referencia a la teoría de la arquitectura. Las más conocidas son las de Juan de Torija y Teodoro Ardemans.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Principalmente los tratados de Vitruvio, Alberti, Serlio, Diego de Sagredo y el ya tardío Palladio, de quien ya hemos hecho referencia con anterioridad sobre la disposición urbana de los templos.

<sup>92</sup> Este tratado es el de Juan de TORIXA, *Breve tratado de todo género de bobedas Asi regulares como yrrregulares...*, Madrid, Pablo del Val, 1661, del cual nos ocuparemos en el capítulo donde analizaremos la capilla abierta del patio bajo.

<sup>93</sup> Hanno-Walter KRUFFT, *Historia de la teoría de la arquitectura*, Madrid, Alianza Forma, 1990, p. 302. Sin embargo Krufft no consigna en su estudio el "Breve tratado de todo género de bóvedas..."

En cuanto al rastreo de documentos constructivos del convento tlaxcalteca (planos, diseños), el resultado de la búsqueda, desafortunadamente, fue infructuoso. Quedaba sólo la posibilidad de localizar algunos elementos arquitectónicos formales que estuvieran presentes en Tlaxcala y que se pudiesen identificar con alguna edificación de la Península.

La ausencia de posibles fuentes arquitectónicas y, sobre todo, la presencia de un maestro alarife instruido entre los primeros frailes que erigieron el convento de Tlaxcala, nos llevó a plantear la siguiente propuesta hipotética, fruto de una intensa discusión con varios estudiosos, entre ellos Francisco Morales, Elena Estrada de Gerlero y Mario Córdova.

Desde el trabajo de Kubler se sigue haciendo la propuesta sobre el trabajo directo de un maestro alarife en las primeras construcciones religiosas novohispanas. Esta aseveración, desafortunadamente, se ha convertido, al paso de los años, en una idea general y a la que frecuentemente se remiten algunos estudiosos, sin considerar que la experiencia constructiva fue diferente en regiones, órdenes religiosas, comunidades indígenas y tiempos. Tenemos constancia histórica de que, por ejemplo, en la construcción y diseño de la Ciudad de México, existió una muy temprana presencia de maestros que tuvieron bajo su responsabilidad el diseño urbanístico y arquitectónico de la metrópoli. O bien, es evidente (aunque aún no comprobado documentalmente) que en casos agustinos como Acolman, Cuitzeo o Yuriria existió la mano de maestros alarifes y maestros talladores que importaron formatos peninsulares para la realización de claustros conventuales y fachadas de los templos.

En el caso particular del convento de Tlaxcala, estamos ante una de las primeras edificaciones que aún se encuentran en pie, y por lo tanto habría que considerar que, tal vez, algunos de los frailes tenían ciertos conocimientos arquitectónicos y constructivos.

---

[1661]. Hemos localizado dos ejemplares de este tratado en dos acervos mexicanos: Biblioteca Burgoa de Oaxaca y Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.

Motolinía nos menciona en sus *Memoriales* la presencia del alarife hispano que construyó las primeras bóvedas novohispanas:

El año de mill y quinientos y veynte y cinco se hizo la yglesia de Sant Francisco de México. Es yglesia pequeña: la capilla es de bóveda, que la hizo un cantero de Castilla. (...) Después acá los yndios an hecho en la provincia de Tlaxcalla dos capillas de bóveda, pequeñas. No creo ay otras en esta tierra.<sup>94</sup>

es decir, sólo menciona la presencia de este cantero en la construcción de la Ciudad de México, tal vez para resaltar que en Tlaxcala fueron ya los indígenas quienes hicieron la tarea constructiva de las bóvedas. Sin embargo no contamos con más datos sobre la construcción específica de los conventos.

Pero, en realidad, es posible que estas primeras construcciones se hayan hecho con elementos tan rudimentarios como el sistema de la traza con cordel, sin un plano elaborado o preestablecido. Como menciona Manrique:

Casi toda la arquitectura, la escultura y la pintura del siglo XVI es obra de indios conversos dirigidos por unos pocos y poco hábiles artifices europeos.<sup>95</sup>

Los frailes franciscanos localizaron un sitio de construcción idóneo, hicieron un aplanado que nivelara el terreno del atrio y a las habitaciones y comenzaban el trazado, generalmente eligiendo un punto determinado (cuadrángulo del futuro claustro, cruz atrial, portería, capilla abierta, etcétera) que servía para tensar un cordel de medida y de orientación.

De esta manera, Tlaxcala podría ser uno de los ejemplos donde no existe la presencia obligatoria de un arquitecto, lo que no impide que encontremos, muy

---

<sup>94</sup> Fray Toribio de Benavente MOTOLINÍA, *Memoriales*, [ca. 1549-1552] (Ed. crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer), México, El Colegio de México, 1996, p. 347.

<sup>95</sup> Jorge Alberto MANRIQUE, "La estampa como fuente del arte en la Nueva España" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XIII, n° 50/1 (México 1982), p.56.

posteriormente, el trabajo del alarife en el célebre alfarje artesonado del templo conventual<sup>96</sup>.

### **Las fuentes arquitectónicas del convento**

De principio resulta complejo encontrar un posible modelo arquitectónico en la construcción de un convento como el de Tlaxcala, que tuvo que edificarse en circunstancias emergentes de evangelización y de establecimiento urbano. Sin embargo existen algunos elementos de la construcción conventual que valdría la pena explorar y, de esta manera, tratar de arriesgar un proceso comparativo formal entre Tlaxcala y Europa.

La disposición de los elementos constitutivos del convento tlaxcalteca no difieren en esencia de ciertas construcciones conventuales franciscanas europeas, en específico de los modestos recintos de las regiones castellana y extremeña y de la toscana italiana. Por ejemplo, si hacemos una comparación entre las plantas del convento de Tlaxcala y un conjunto de influencia italiana como lo fue el convento de San Francisco en Barcelona (hoy completamente desaparecido) (fig. 3.18), encontraremos los elementos distintivos de estas edificaciones, a diferencia que en el convento catalán existieron tres claustros que se concatenaban hacia el sur y su disposición es completamente opuesta. En este convento, célebre por haber sido fundado por el mismo Francisco de Asís hacia 1212<sup>97</sup>, el espacio de los patios poniente y norponiente es mínimo, en comparación al los patios del convento tlaxcalteca. Las únicas analogías formales podrían ser la distribución de algunos de los elementos básicos, y la orientación del templo de occidente a

---

<sup>96</sup> Gilberto BUITRAGO SANDOVAL y Olga Lucía GONZÁLEZ CORREA, *El conocimiento de la técnica de manufactura como base para comprender e intervenir un bien cultural. Estudio de la techumbre mudéjar de la Catedral de Tlaxcala*, Tesis de Licenciatura en Restauración de Bienes Muebles, México, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, INAH, noviembre 1995. En este trabajo se resalta que el alfarje es probablemente del siglo XVII.

<sup>97</sup> Cf. Cayetano BARRAQUER Y ROVIRALTA (1839-1922), *Las casas religiosas en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*, dos tomos, Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart, 1906. La obra es un impresionante y detallado catálogo comentado sobre todas las construcciones de la región, desde el siglo IX hasta el siglo XIX, dividido en órdenes religiosos. El título es sumamente desconcertante pues, en realidad, lo que se está denominando es la época en que se realizó esta catalogación (seguramente a raíz de las denominadas *Leyes de desamortización* de Mendizábal [1833-1854] en España).

oriente. Difieren en ambos ejemplos la disposición del convento con respecto al templo, pues mientras en Tlaxcala el templo se encuentra al sur del convento, en Barcelona el templo se ubicaba al Norte.

En el convento de Tlaxcala es posible encontrar elementos formales reconocibles de herencia europea, sustancialmente en las columnas de la portería, del claustro y de la capilla abierta. En la portería del convento nos encontramos ante tres columnas que sostienen una arcada de medio punto y éstas, a la vez, a la viguería del techo de la galería. Se trata de columnas áticas conformadas por basas cuadrangulares y remate de capitel con el mismo formato que las basas. El formato de las basas no es muy reconocible (estilísticamente hablando) y todo indica que son únicas en su tipo (fig. 3.19.a). El referente formal más cercano lo encontramos en las columnas del Palacio de Gobierno, cuyas jambas también son cuadriformes con estrías en las esquinas (fig. 3.19.b).

En el caso del claustro, encontramos sencillas columnas de orden toscano (fig. 3.19.c) y además podremos observar algunos ejemplos similares en el portal de la plaza. En Tlaxcala es posible observar el fenómeno de que estas columnas tienen tanto las basas como los capiteles idénticos. Este fenómeno será criticado por tratadistas como Sagredo, y al respecto, Drewes nos indica:

Estos errores descritos por Diego de Sagredo ocurrieron luego frecuentemente en muchos edificios del siglo XVI en la Nueva España, especialmente el hecho de usar el capitel no sólo como cabeza de columna sino también, en forma invertida, como base de ella, según lo que se advierte en muchos claustros y racioneros de varios conventos en esta época.<sup>98</sup>

pero también esto pudo haberse debido seguramente a que los primeros canteros siguieron un sólo modelo que permitía la elaboración de elementos en serie y que después se adecuaban a la conformación de las columnas. Será hasta finales del siglo XVI, cuando ya podremos advertir columnas resueltas (en el sentido de la

---

<sup>98</sup> Michel Wolfgang DREWES MARQUARDT, *Los tratados europeos y su repercusión en Nueva España (La arquitectura en el siglo XVI)*, México, Tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1977, p. 155.

arquitectura clásica), como es el caso de las columnas de la arcada que se encuentra enfrente de la capilla abierta, las cuales cuentan ya con basas diferentes a los capiteles (fig. 3.19.d).

## **V. Otros conjuntos conventuales de Tlaxcala: Tepeyanco, Atlihuetzia, Huamantla y Hueyotlipan**

Aparte de los primeros asentamientos franciscanos ya referidos con anterioridad, y que concluyeron con la fundación del convento que actualmente observamos en la ciudad de Tlaxcala, podemos mencionar otros conventos fundados dentro de la región del gran altépetl tlaxcalteca. Estos conventos fueron (en aproximado orden de fundación): San Francisco Tepeyanco, Santa María Atlihuetzia, Santa Ana Chiautempan, San Felipe Ixtacuixtla, San Luis Huamantla, San Juan Totolac (Tlaxcala), San Juan Atlangatepec, Santa María Nativitas y finalmente San Ildelfonso Hueyotlipan. Estas fundaciones se hicieron entre 1530 y 1585, aproximadamente. De todas estas fundaciones conventuales, algunas se encuentran en ruinas (Tepeyanco, Atlihuetzia, Hueyotlipan, Totolac, Atlangatepec, Nativitas) y el resto se encuentran en diversas condiciones de conservación y de servicio<sup>99</sup>.

La ubicación de estos conventos dentro del territorio tlaxcalteca nos permite distinguir someramente el sistema de rutas que los frailes fueron articulando en la región, según las necesidades propias de su misión, tal como se expresa en esta acta del cabildo de Tlaxcala:

Y allá en Ueyotlipan /y/ Atzonpan, en relación al mandamiento de su excelentísimo señor virrey, el cabildo acordó que de inmediato se inicie /la construcción/ de iglesias /y/ monasterios porque es camino y es necesario para los caminantes tanto españoles como naturales, ya que allá escucharán la misa o quizá allá alcanzarán merced de otros sacramentos divinos.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Algunos conventos han sido aprovechados como parroquias, o bien se han convertido en museos.

<sup>100</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, 14 de abril de 1567, p. 423.

La estrategia de los franciscanos para la construcción de varios conventos en la región fue fallida, parte por la disminución demográfica indígena y parte también por la monumentalidad de las dimensiones en los conventos vecinos de la ciudad de Tlaxcala, como fueron los casos de Atlhuetzia y Tepeyanco. Como explica Gibson:

Los monasterios permanentes, como es de suponer, no fueron exactamente contemporáneos de los años de mayor entusiasmo religioso. Los monasterios reflejaron el impulso religioso, pero el impulso religioso nunca se tradujo inmediatamente en un gran establecimiento monacal.<sup>101</sup>

es decir, que las construcciones conventuales no tuvieron una planeación a largo plazo, que se iban articulando según las necesidades y circunstancias de nuevos asentamientos poblacionales. Gibson, además, observa que en el caso específico de Tlaxcala, las capillas abiertas fueron erigidas al mismo tiempo que los monasterios.

Las capillas abiertas fueron construcciones temporales o convenientes, no monumentales en su forma; se usaron cuando los edificios cerrados eran inadecuados o no se habían terminado.<sup>102</sup>

Esta articulación y el sentido arquitectónico de la capilla abierta será, en gran medida, material de los siguientes capítulos de la investigación.

<sup>101</sup> Charles GIBSON, *Op. Cit.*, p. 62.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 63.

## **CAPÍTULO 4**

### **LA CAPILLA BAJA DEL CONVENTO DE TLAXCALA**

Durante el presente capítulo intentaremos hacer una revisión, lo más exhaustiva posible, de la capilla abierta del patio bajo del convento de la Asunción de Tlaxcala, objeto principal de la presente investigación.

También hemos integrado en este apartado el problema de la capilla del Belén, ahora desaparecida, pues consideramos que su estudio y análisis repercute directamente en la comprensión y sentido de la capilla del patio bajo.

Hasta hace pocos años, los investigadores interpretaron aquellas referencias que encontramos en los documentos sobre una de las capillas, cuando en realidad se referían a la otra, debido a que aún no se contaban con los datos necesarios (los dibujos de Muñoz Camargo) para aclarar esta duda. Trataremos entonces de descifrar, en lo posible, esta situación para distinguir en qué momentos estas capillas tlaxcaltecas fueron edificadas, transformadas, abandonadas y reutilizadas.

Posteriormente presentaremos, de manera más específica, la búsqueda de las posibles fuentes arquitectónicas o iconográficas que esta capilla pudo haber tenido para su edificación, para finalizar con una revisión somera de otros ejemplos de capillas de la región, las cuales también nos podrían servir como valiosos referentes para poder reconstruir el programa iconográfico que tuvo esta capilla en su momento.

#### **Historiografía particular**

Nos parece pertinente iniciar este capítulo con una reflexión específica sobre la historiografía que, en menor o mayor medida, ha revisado la fenomenología de la capilla del patio bajo del convento tlaxcalteca y de la capilla del Belén.

Las principales menciones con las que contamos (en crónicas coetáneas a su edificación, uso y abandono) sobre las capillas de Tlaxcala son las de Motolinía, las actas de Cabildo de Tlaxcala, Bartolomé de las Casas, Mendieta, Muñoz Camargo y Vetancurt. Podemos observar, en la mayoría de estas fuentes,



menciones más o menos pródigas y específicas sobre las capillas atriales del convento tlaxcalteca. Sin embargo, la naturaleza de estas descripciones no sólo fue formal sino también (sobre todo en los casos de Motolinía y las Casas) funcional. Así mismo, contamos con el apoyo de las valiosas ilustraciones que acompañaron la *Descripción* de Muñoz Camargo, las cuales han permitido mostrar el estado en que se encontraban estas edificaciones en los años 80 del siglo XVI.

Por lo pronto no nos detendremos en explorar cada una de estas fuentes historiográficas, pues serán utilizadas como referentes en frecuentes menciones durante el estudio.

Dentro del corpus general de estudios dedicados a la capilla abierta, la primera referencia que tenemos de una edificación religiosa tlaxcalteca, curiosamente, no estará dedicada a la capilla baja, sino a la capilla visita de Tizatlán, en el artículo de Manuel Toussaint "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl"<sup>1</sup> de 1927. En este trabajo, Toussaint hace tan sólo una breve reflexión sobre el posible nexo entre la capilla de Tizatlán y el convento de Tlaxcala.

En realidad, quien por primera vez dedica tan sólo unas líneas a la capilla baja es Rafael García Granados, en una parte de su tipología sobre capilla abierta, quien nos dice:

A este mismo tipo II b) corresponde la pequeña capilla abierta de Tlaxcala, completamente independiente del convento y colocada sobre una rampa...<sup>2</sup>

Posteriormente, Diego Angulo Íñiguez recupera, de manera un poco más detallada, el fenómeno particular de la capilla tlaxcalteca. No será realmente sino hasta que se publica el trabajo de Kubler cuando encontramos un análisis más elaborado sobre la capilla. Es Kubler quien, además, advierte que esta capilla

---

<sup>1</sup> Manuel TOUSSAINT, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.

<sup>2</sup> Rafael GARCÍA GRANADOS, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)" en *Archivo Español de Arte*, n° 31, Madrid, enero-abril 1935, p. 15.

"constituye el ejemplo más antiguo de que se tiene noticia"<sup>3</sup> y que aún se encuentra en pie. El investigador norteamericano desarrolla en su obra la idea del teocalli, y que posteriormente ampliará McAndrew.

Fidel Chauvet<sup>4</sup> agrega, a las reflexiones de sus antecesores, una propuesta original: considerar la capilla del patio bajo como una edificación con doble frente y función, tanto para el patio bajo como para el patio alto. Esta propuesta será recuperada posteriormente en el presente capítulo, donde analizaremos la disposición de las capillas con respecto al patio atrial.

El estudio más completo y documentado, en el caso de Tlaxcala, es sin duda el de John McAndrew<sup>5</sup>, quien plantea su interés particular por dilucidar la presencia y el uso de la capilla baja. Su trabajo documental lo lleva a intuir que la capilla que ahora vemos no corresponde a la capilla descrita por Motolinía; sin embargo, nunca podrá corroborar la diferencia entre estas dos capillas pues, para el tiempo de la edición de su obra, aún no se habían publicado los dibujos de Muñoz Camargo. McAndrew retoma la hipótesis del teocalli de Kubler para explicar la disposición formal de la capilla baja.

Como lo mencionamos en la historiografía general, Erwin Walter Palm<sup>6</sup> va a entablar una interesante y, a la vez, discreta polémica con McAndrew respecto a la prehispanicidad de la capilla abierta tlaxcalteca. En este artículo, Palm hará una propuesta concreta: el modelo formal de la capilla baja del convento de Tlaxcala podría localizarse en un elemento iconográfico y no en un tratado arquitectónico, idea posteriormente retomada en su integridad por Jaime Lara<sup>7</sup> y en la presente investigación.

<sup>3</sup> George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* [1948], México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 376.

<sup>4</sup> Fr. Fidel de J. CHAUVET, O.F.M., *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, México, Talleres "Fr. Junípero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950.

<sup>5</sup> John McANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1965.

<sup>6</sup> Erwin Walter PALM, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München, 1968.

<sup>7</sup> Jaime LARA, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.

Finalmente, entre los últimos trabajos dedicados a este tema encontramos la obra de Juan Benito Artigas, quien integra en su estudio<sup>8</sup> el ejemplo de la capilla baja como una capilla aislada, bajo una óptica estrictamente arquitectónica. También cabe resaltar las menciones y reflexiones de Amada Martínez, de Elena Isabel Estrada de Gerlero y de Cecilia Gutiérrez<sup>9</sup> quienes, en sus respectivos espacios y momentos, aportan ideas, descripciones y reflexiones importantes sobre esta capilla en específico.

### **Etapas constructivas**

En el capítulo anterior tratamos de mostrar la manera en que pudieron haberse dado los primeros pasos constructivos, tanto del convento como de la plaza de Tlaxcala. Ahora, durante este apartado, retomaremos algunas de las condiciones constructivas del convento de Nuestra Señora de la Asunción en Tlaxcala para poder explicar, de manera hipotética, en qué momento se erigió la capilla baja (fig. 4.1). La propuesta está sustentada en la escasa documentación existente y trata de vincular aquellos elementos que le dieron forma a este conjunto conventual en sus primeras etapas: nos referimos concretamente a la constitución del atrio, las capillas posas, las capillas abiertas, la torre exenta del campanario y las primeras habitaciones del edificio conventual. Consideramos que el análisis de este proceso primigenio es clave para la comprensión de la configuración del convento y para el esclarecimiento funcional de estas edificaciones, en concreto la ubicación dentro de estas etapas de las capillas abiertas del patio alto y patio bajo de este convento.

Nuestra propuesta de reconstrucción hipotética de este proceso es la siguiente: consideramos que la capilla del patio bajo fue uno de los primeros emplazamientos de todo el conjunto conventual; podemos pensar que pudo

---

<sup>8</sup> Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de México*, México, UNAM, 1982.

<sup>9</sup> Amada MARTÍNEZ R., "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en *Historia del arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/Salvat, 1986, pp. 644-665; Elena Isabel ESTRADA DE GERLERO, "El teatro de evangelización" en *Teatros de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991, pp. 23-33 y Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIX, n°71, 1997, pp.5-36.

haberse aprovechado la ladera oeste de la pequeña colina, sobre todo si consideramos que este montículo es una formación rocosa, de la cual se aprovechó la cantera para la construcción del convento. Otro elemento a considerar es que, mientras se culminaba el apisonamiento del terreno alto, la capilla pudo haber tenido un peso importante como *locus* de prédica y enseñanza.

El emplazamiento de la capilla pudo haberse debido a varios factores. Uno de ellos pudo haber sido el dominio visual que desde allí se tiene de la llanura del río Zahuapan, de la plaza y su inmediata cercanía con el camino Atlhuetzia-Tepeyanco. El otro factor lo podemos encontrar en la costumbre medieval de erigir templos en lugares donde existiese una altura considerable para ser vistos por los habitantes de las cercanías de un poblado. Acudimos de nuevo a uno de los pasajes de la obra del tridentino Carlos Borromeo quien, a pesar de ser posterior a esta construcción, nos ofrece indicaciones de cierta herencia medieval con respecto a la disposición de un templo

...mírese que, dondequiera que aquélla [la iglesia] se erija, se haga en un lugar algo más elevado<sup>10</sup>

Esta disposición también podría advertirse en Palladio quien, en el libro IV de su tratado nos hace una propuesta urbanística de enorme analogía con Tlaxcala, cuando afirma:

Para los templos elegiremos aquellos sitios que estén en la más noble y más célebre parte de la ciudad, alejados de los lugares deshonestos, y sobre bellos y adornados paisajes, en los cuales desemboquen muchos caminos;<sup>11</sup>

Posiblemente, durante esta primer etapa constructiva, se hicieron los siguientes trabajos: delimitación del patio bajo, construcción de su capilla en materiales perecederos y nivelación del patio alto.

<sup>10</sup> Carlos BORROMEIO, [1538-1584], *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos* [1577] (Nota preliminar Elena Isabel Estrada de Gerlero; intr., trad. y notas Bulmaro Reyes Coria), UNAM, 1985, p. 4. Durante la nota preliminar, Estrada de Gerlero nos hace una serie de acotaciones sobre las diversas fuentes arquitectónicas y teológicas que precedieron a Borromeo en sus *Instrucciones*.

<sup>11</sup> Andrea PALLADIO, citado en *Ibid.*, p. LI.

Prosiguiendo con las etapas constructivas, podríamos plantear que, mientras se consolidaba la escalinata que comunicaba el patio bajo con su capilla, se estaban realizando los trabajos de apisonamiento de lo que, posteriormente, se convertiría en el patio alto; a la par, se trazaba también la rampa norte, que da acceso al convento hacia la pequeña plaza "del convento" (hoy Xicoténcatl) y, metros más adelante, con la plaza principal.

Lo anterior nos permitiría argumentar que, en el momento en que el atrio superior se terminó de nivelar, se dio inicio a la construcción de la capilla del Belén, al sur del área de la iglesia conventual, la cual ya podría haberse encontrado en su proceso de cimentación.

Esto nos permite sugerir que, para 1537, la capilla del patio bajo se encontraba en franco proceso de construcción en materiales no perecederos (como la conocemos actualmente) y la capilla del Belén podía estar en una fase temprana, perfilándose formalmente como la vislumbraremos en la ilustración de Muñoz Camargo en 1584.

### **Distribución de las capillas y las capillas posas en el patio atrial**

En este apartado quisiéramos detenernos en la manera en que el patio superior del convento fue tomando forma y sentido con respecto a la paulatina presencia de la capilla del Belén y las capillas posas. Lo anterior nos permitiría explicar de qué manera el patio atrial del convento comenzó a tener relevancia con respecto al patio bajo, el cual, en un momento dado, comienza a entrar en desuso por su carácter exento al terreno conventual.

Debemos considerar aquí la propuesta de Fidel Chauvet, quien basándose en el enunciado de Vetancurt:

por la parte del Poniente se sube a una escalera de tres ramales de sesenta escalones, en cuyo descanso está una ermita del Santo Sepulcro, curiosa, aunque pequeña, con una sala arriba con la puerta al patio.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> fray Agustín de VETANCURT, *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de*

nos propone lo siguiente:

Hemos descrito la fachada occidental de la capilla abierta que miraba hacia el patio o atrio inferior. Vemos ahora la fachada oriental que mira al patio superior.<sup>13</sup>

es decir, que Chauvet sugiere que la construcción pudo haber tenido un diseño dual con respecto a los dos patios, el inferior y el superior. Esto pudo haber marcado la presencia de una primera capilla posa en el atrio superior, la cual, a la vez, hubiera tenido relación procesional con la capilla posa ubicada en el suroeste del patio superior. Por la conformación irregular del terreno de este convento en Tlaxcala no es tan evidente la disposición que encontraremos décadas después en otros conjuntos conventuales, donde se emplazan cuatro capillas posas en los vértices del patio atrial, como lo hemos expuesto con anterioridad<sup>14</sup>.

Aún falta un estudio particular que pudiera explicar la relación entre las capillas posas del atrio tlaxcalteca y los diferentes barrios de la naciente ciudad de Tlaxcala. Hasta ahora no queda clara la disposición original de las capillas procesionales. Motolinía hace mención de capillas-enramadas que podían ubicarse indistintamente en diferentes lugares, a manera de estaciones procesionales; por otra parte, la información que nos proporciona Muñoz Camargo también llega a ser algo confusa con respecto a su propia ilustración (fig. 4.2). Cecilia Gutiérrez se cuestiona sobre este problema y propone que

el dibujante parece haberse olvidado de la cuarta capilla posa, que bien pudo haber estado en el ángulo suroriente del atrio, sitio más lógico.<sup>15</sup>

---

México. *Menologio franciscano* [1698], México, Porrúa, 1971, p. 54.

<sup>13</sup> Fr. Fidel de J. CHAUVET, O.F.M., *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, México, Talleres "Fr. Junípero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950, p. 16.

<sup>14</sup> En San José de los Naturales en México (unos años anterior a Tlaxcala) y en Huejotzingo ya encontramos esta disposición de un atrio cuadrangular. Sin embargo, no deja de ser interesante la cita que Las Casas hace a propósito de la procesión de Corpus de 1538 en Tlaxcala: "Era muy de ver que tenían en cuatro esquinas que se hacían en el camino cuatro montañas, y en cada una su peñol bien alto..." Bartolomé de las CASAS, *Apologética...*, p. 334. No quedaría claro, de todas maneras, si las esquinas a las que se refiere el dominico son esquinas internas de un patio o esquinas externas de una casa.

<sup>15</sup> Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA, *Op. Cit.*, p. 24.

Sin embargo, si continuáramos la propuesta metodológica de la autora, también podríamos considerar como las “cinco capillas” (a las que hace referencia Muñoz Camargo) a la edificación de cinco arcos en forma de portal de peregrinos que se encuentra en el dibujo, entre la capilla baja y la torre del campanario.

Retomemos una de las citas más nítidas de Motolinía sobre la composición y las necesidades del patio de este convento:

...y estos bailes y cantos comienzan a medianoche en muchas partes, y tienen muchas lumbres en sus patios, que en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por esto tienen su capilla fuera de los patios, porque todos oyen misa todos los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana.<sup>16</sup>

Sin duda, esta cita ha sido una de las más consultadas, por parte de los especialistas del siglo XX, para referir las razones por las cuales, supuestamente, se crearon los patios y las capillas abiertas en la Nueva España. Sin embargo hemos encontrado una interesante analogía entre lo descrito por Motolinía y una de las actividades de Vicente Ferrer en el siglo XV:

E los dimanches e festes solens tots homes e dones ab ses fils e filles que son de edad van a missa de tanta devoció, que no és hom que en creés si no o veia, en tant que ans que aquel vingué les iglésies eren grans e ara son chiques, que les gens no caben en las iglésies ni en ordens.<sup>17</sup>

Es evidente que, en general, el patio atrial tuvo una estrecha articulación con la capilla abierta y con las capillas posas, dentro del proceso constructivo de los primeros conjuntos conventuales. En sí estamos ante un espacio rito-procesional y catequístico, el cual requirió de un diseño propio para que los

<sup>16</sup> Fray Toribio MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, [ca. 1541-1565](Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman), México, Col. “Sepan cuántos...” n° 129, Ed. Porrúa, 5a. edición, 1990, p. 54.

<sup>17</sup> Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Tomo II: Predicadores dominicos y franciscanos, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998, p. 73.

asistentes asimilaran su sentido y función. Pero seguramente este proceso no fue inmediato; hubo necesidad de ponerlo en funcionamiento durante varias décadas, mientras se concluían los trabajos de construcción del templo conventual.

Lo anterior pone en entredicho la información (repetida y generalizada) de que las capillas abiertas habían sido diseñadas a partir del pánico que los indígenas tenían de los recintos cerrados<sup>18</sup>. Ahora bien, no debemos olvidar que la gran mayoría de los rituales indígenas se celebraban al aire libre y que los nativos no estaban acostumbrados a los formatos arquitectónicos del arco de medio punto y la bóveda, lo que sí pudo haber producido temor en un momento dado.

En el caso particular del patio atrial de Tlaxcala, las capillas posas y las capillas abiertas pudieron haber cumplido una función ritual y de enseñanza, previo a la conclusión de la iglesia conventual.

### **El Belén, una capilla efímera**

La capilla del Belén fue una construcción que se encontraba al sur del templo conventual de Tlaxcala, según se observa en la ilustración de Muñoz Camargo. Gracias a este referente gráfico, ahora podemos distinguir que esta era la capilla a la que Motolinía hacía mención en su crónica, tanto de su estructura, del tiempo de construcción, como de su decoración:

Para la Pascua tenían acabada la capilla del patio, la cual salió una solemnísima pieza: llamanla **Belén**. Por la parte de fuera la pintaron luego a el fresco en cuatro días, porque así las aguas nunca la despintaran; en un ochavo de ella pintaron las obras de la creación del mundo de los primeros tres días y en otro ochavo las obras de los otros tres días... Lleva sus arcos bien labrados,

---

<sup>18</sup> Esta afirmación proviene de lo expuesto por Kubler en el capítulo dedicado a "Trabajo, materiales y técnicas", en donde establece que "los indios conocieron la bóveda por primera vez al erigirse la primera capilla de San Francisco en México. Cuando se retiraron los andamios y la cimbra, los indios se rehusaron a caminar bajo la bóveda por temor, que pronto vencieron construyendo más tarde bóvedas por iniciativa propia." Georges Kubler, *Op. Cit.*, p. 154. La fuente de Kubler para este pasaje es fray Gerónimo de Mendieta (IV, 72) y a la vez Motolinía: "Maravilláronse mucho los yndios en ver cosa de bóveda, y no podían creer syno que al quitar de las cimbras todavía de venir abaxo." *Memoriales*, Cap. LIV, p. 347.



dos coros, uno para los cantores, otro para los ministriles; hizose todo esto en seis meses...<sup>19</sup>

En el pasaje identificamos elementos suficientes para pensar que la capilla descrita estaba elaborada con materiales permanentes (pintura al fresco, arcos bien labrados, coros) y que, según Motolinía, su construcción comenzó a finales de 1538, años después de la capilla del patio bajo. Para establecer lo anterior, no sólo nos basamos en las referencias del propio Motolinía, sino también en la observación del sitio y en el seguimiento constructivo del convento. Si consideramos que, junto con el apisonamiento del terreno, también se comienza a extraer la piedra de la cantera del lado Este del terreno (para la elaboración de los sillares), no vemos factible que, al mismo tiempo, se haya erigido esta capilla, pues se encontraría justo en el paso de transportación de materiales. Nos parece más prudente pensar que, después de haber culminado el apisonamiento del terreno y la delimitación del patio, se hubieran iniciado los trabajos constructivos de la capilla del Belén en una etapa posterior.

Unas décadas más tarde, Muñoz Camargo describe esta capilla de la siguiente manera:

...está una capilla que llaman de señor San José, cuya capilla es de singular edificio y de obra maravillosa, ochavada y arqueada, de piedra blanca muy bien labrada, de pedestales, basas y columnas de lo propio, formada de cinco naves, que, de cualquiera parte del patio, se puede oír misa y ver al Santísimo Sacramento del altar mayor.<sup>20</sup>

Un elemento intrigante de la descripción de Muñoz Camargo es la mención de las "cinco naves", pues no correspondería a lo que observamos en la ilustración. ¿Pudo haberse referido el cronista, tal vez, a las cinco puertas o entradas del edificio ochavado?

<sup>19</sup> Fray Toribio MOTOLINIA, *Historia de los indios de la Nueva España*, pp. 64-65. El pasaje se refiere a la Pascua de 1539 (13 de abril). Cf. nota 14, p. 64.

<sup>20</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, "Descripción...", p. 51.

La visión que Vetancourt tendrá de la misma capilla, un siglo después, será la siguiente, añadiendo la denominación de "los Naturales", en posible síntesis de la advocación original de San José de los Naturales:

al Sur está la **Capilla de los Naturales**, arruinada, donde se enseñaba la doctrina Christiana a los muchachos, y en ella se enterraban los Naturales, que no eran Caciquez, que estos en el claustro bajo se enterraban, que es de las cuatro cabezas, de cada una un lienzo, donde tiene cada cual su Altar y entierro.<sup>21</sup>

Por lo tanto, a través de los siglos XVI y XVII tendremos referencias de esta capilla con las dos denominaciones, indistintamente. Ahora bien, es cierto que, en sentido estricto, "Bethelém" en si no es una advocación, sino un referente simbólico de lugar y probablemente su advocación original siempre haya sido San José, como lo era la capilla del convento de San Francisco de México, lugar de doctrina y enseñanza para los indígenas.

Otra opción para la capilla del Belén podría ser que se trate de una construcción erigida para las celebraciones descritas por fray Toribio y que posteriormente se haya edificado otra capilla en el mismo emplazamiento, y que haya tenido la advocación de San José.

El hecho de que una edificación religiosa, sobre todo capillas y parroquias, cambien de advocación también se puede explicar de diversas maneras, como puede ser la ocupación de diferentes congregaciones en el mismo establecimiento o bien la disposición de trasladar la advocación de un sitio a otro.

En el caso de la capilla abierta del atrio superior, contamos con dos advocaciones diferentes: San Joseph y Bethelém (o Belén).

La primera correspondería a una advocación común en varios establecimientos franciscanos, notablemente en el caso de la capilla de San José de los Naturales del convento de San Francisco de la ciudad de México.

---

<sup>21</sup> fray Agustín de VETANCURT, *Op. Cit.*, p. 54. Resulta interesante destacar en este pasaje que los caciques eran enterrados en el claustro bajo del convento y a los indígenas macehuales en el Belén. Existen referencias y documentación aún no explorada sobre este tipo de entierros, tanto en las capillas posas de Huejotzingo como en el claustro del convento de Tehuacán. (Información proporcionada por Elena Isabel Estrada de Gerlero).

En un pasaje de su obra, Mendieta nos notifica la manera en que se fue adoptando paulatinamente la advocación de esta capilla:

Y por ser esta capilla la primera, y como seminario de la doctrina de los indios para toda la tierra, y situada en la cabeza del reino, todas las capillas que después se iban edificando en los otros pueblos, las intitulaban los indios al mismo santo. Y puesto que algunas hayan intitulado los religiosos a otros misterios y santos, no saben los indios llamar las capillas que tenemos en los patios, sino S. José, y así para decir allá en la capilla, dicen allá en S. José, aunque sea dedicada a otro santo o a otro misterio.<sup>22</sup>

La segunda posibilidad de advocación vendría a ser, en sentido estricto, una especie de analogía que existe desde el punto de vista etimológico entre *Bethelém* y *Tlaxcala*, pues los dos vocablos significan "casa del pan" o "lugar donde se hace el pan", tanto en hebreo como en náhuatl. Al respecto, Mendieta había hecho la siguiente reflexión, cuando argumenta la semejanza de la matanza de Herodes y los niños mártires de Tlaxcala:

Tlaxcala significa lo mismo que Bethlehem, porque quiere decir casa de pan, y se puede decir tierra de Judá, que es confesión. Porque en la conversión de este nuevo mundo, en Tlaxcala fue recibida primeramente la fe, confesada y favorecida: así de ella tomó Dios las primeras primicias de la fe en la muerte de estos niños Inocentes, como de los que Herodes mató en tierra de Bethlehem.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> fray Gerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, [1597], 2 tomos, (notas de Joaquín García Icazbalceta y estudio preliminar de Antonio Rubial), México, CONACULTA, Col. Cien de México, 1997, Libro Cuarto, Capítulo XX, Tomo II, p. 102.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Tomo I, Libro Tercero, Capítulo XXVII, p. 397. Motolinía, por su parte, también hace referencia a mártires paleocristianos (San Pedro y San Pablo) en el pasaje de su *Historia* dedicado a los Niños Mártires de Tlaxcala, pp. 175-180.

Sin embargo, también contamos con una afirmación de fray Pedro de Gante, quien, al hacer referencia de la capilla de la ciudad de México, nos aclara que

...por eso se llama S. Joseph de Betlem, pues que en ella nació Cristo y así solía ser de paja como un portal pobre. Empero agora es una capilla muy buena y muy vistosa.<sup>24</sup>

lo que nos confirmaría que, en realidad, la advocación completa de la capilla tlaxcalteca fue la que nos presenta Gante y que, por deformación, Motolinía simplemente mencionó como "Belén". Sin embargo, la aseveración de Gante (posible autor intelectual de la capilla de San José de los Naturales) nos indica, de manera muy precisa, que el sentido formal de la capilla debía relacionarse visualmente con el pesebre de Belén, como este lugar iniciático, fundador de la cristiandad<sup>25</sup>.

Lo efímero de la capilla del Belén, como lo hemos observado, es más bien un problema del uso y desuso de una edificación, y no un problema de presencia arquitectónica espontánea. En resumen, el estudio de la capilla del Belén requiere de otros espacios y tiempos; sin embargo nos parece esencial tomarla en consideración para poder aclarar cuál fue su situación dentro del conjunto conventual tlaxcalteca.

### **La capilla baja**

La capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala es una de las primeras construcciones de su tipo que aún quedan en pie. Lo anterior se puede corroborar si tomamos en consideración su ubicación dentro de las etapas constructivas del lugar y si comparamos las fechas con otras construcciones coetáneas de su tipo. De esta manera, capillas como la de San José de los Naturales en el convento de San Francisco en México o la capilla de Jilotepec, Estado de México, pudieron

<sup>24</sup> Carta de Pedro de Gante al Rey Felipe II (duplicado de la del 23 de junio de 1558) en *Códice Franciscano* [o *Ms. Ramírez*, atribuible a Mendieta ca. 1570] (Intr. Joaquín García Icazbalceta [1889], pról. Salvador Chávez), México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 215.

<sup>25</sup> Nos parece oportuno recordar que para los primeros años del siglo XVI los franciscanos flamencos tuvieron como santo patrono predilecto a José.

haber sido anteriores a la de Tlaxcala, sin embargo del primer caso no quedan rastros de su construcción y de la segunda sólo han sobrevivido vestigios de las basas cuadrangulares<sup>26</sup>. Otro ejemplo contemporáneo pudo haber sido la capilla abierta del convento de Huejotzingo, de la cual hasta hace apenas unos años se descubrieron los restos arqueológicos de la edificación, ubicada en una incipiente etapa constructiva del convento<sup>27</sup>.

La capilla del patio bajo ha sido descrita y definida de múltiples maneras por estudiosos durante el siglo XX; haremos un breve recorrido por estas referencias<sup>28</sup>.

Diego Angulo Íñiguez toma en cuenta esta capilla, basándose en el pasaje del Belén de Motolinía, y nos dice:

Aunque muy alterada por reformas posteriores (...) puede advertirse no sólo cómo se manifiesta al exterior su planta hexagonal, sino sus arcos conopiales y su alero de canes análogos a los de Chimalhuacán y Tlahuelilpa.<sup>29</sup>

Georges Kubler tendrá especial interés en analizar la manera en que el convento tlaxcalteca se ubica como uno de los primeros conjuntos en elaborarse en el territorio novohispano. Su descripción de la capilla baja es la siguiente:

---

<sup>26</sup> Kubler agrega: "El ejemplo más antiguo entre las diferentes variantes es la "escuela y capilla" construida por Pedro de Gante en San Francisco, en la ciudad de México. (...) Sin embargo, no hay razones suficientes para suponer que la suntuosa capilla abierta, que después se conoció como San José de los Naturales, haya sido anterior a 1547. Por lo tanto, la capilla abierta en la cabeza de la rampa poniente de San Francisco en Tlaxcala constituye el ejemplo más antiguo de que se tiene noticia". George KUBLER, *Op. Cit.*, p. 376. Tenemos la información de que una de las columnas de la capilla abierta de Jilotepec se encuentra en el jardín de una casa particular del lugar.

<sup>27</sup> Cf. Mario CÓRDOVA TELLO, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*, México, I.N.A.H., 1992.

<sup>28</sup> Cabe hacer la aclaración que gran parte de estos investigadores observaron la capilla con los arcos tapiados y con las ventanas y puerta central adintelados. La restauración definitiva de la capilla se realizó hasta 1968. Las descripciones que se hicieron previas a esta restauración, tenían la noción de la estructura original de los arcos conopiales a partir de lo que se podía observar en el interior de la capilla y de las salientes superiores de dichos arcos que asomaban del trabajo de tapiado (fig. 4.3).

<sup>29</sup> Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, Enrique Marco Dorta y Mario J. Buschazzo, *Historia del arte hispanoamericano*, Barcelona, Salvat Editores, 1945-1950, vol. I, pp. 233-234.

Todos los detalles de la construcción revelan su carácter arcaico: el interior hexagonal abovedado, las molduras del bocel de la entrada (después reconstruida) y la elaborada decoración que corre por las gruesas nervaduras semicirculares. (...) La fachada que se proyecta hacia afuera, como un presbiterio poligonal, apareció casi una generación más tarde en Tizatlán, donde la ermita de San Esteban muestra la misma disposición.<sup>30</sup>

Por su parte, Chauvet nos comenta que

Esta capilla presenta (...) forma semi hexagonal, con una puerta al centro y dos ventanas adinteladas, tras las cuales se puede todavía ver la forma de sus primitivos arcos conopiales, tan de gusto de los arquitectos franciscanos del siglo XVI. Corona la fachada una saliente cornisa sostenida por macizos y moldurados zapatonos de piedra, que le comunican un cierto aire de construcción castellana o feudal.<sup>31</sup>

A su vez, Pedro Rojas nos propone su particular visión de esta edificación:

Su estructura se desplanta de una base semi exagonal (sic) con tres arcos avanzados hacia el frente, los que obedecen consecuente a una planta trapezoidal, a semejanza de la fachada mayor de la no muy remota capilla de Tizatlán. Toda está concebida con espíritu gótico de tal manera que sus pilares son haces de baquetones y sus arcos describen vigorosos conopios. Su interior está formado por la galería con sus salientes y un breve nicho cuadrangular destinado al altar, situada entre dos pequeñas crujías que debieron utilizarse para sacristía y almacén.<sup>32</sup>

Pocos años después, McAndrew también retoma en su obra el estudio minucioso de esta capilla, la cual describe de la siguiente manera:

<sup>30</sup> George KUBLER, *Op. Cit.*, p. 377.

<sup>31</sup> Fr. Fidel de J. CHAUVET, *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>32</sup> Pedro ROJAS, *Historia general del arte mexicano*, Vol. 2 (Época Colonial), México-Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, p. 37.

A flattened hexagon in plan, the little building seems to be an adaptation of a small European chapel, or perhaps of a polygonal church sanctuary (...). The front projects like a bay window onto the head of the ramp. Its three flat faces were originally opened up by bold but coarse ogee arches, which could have been closed with wood or metal grilles when the chapel was not in use (...) The three back sides of the hexagon are sunk into the retaining wall which holds the upper atrio up, and they form a cave-like niche or apse. Half is built out: half is built in. At either end are small irregular-shaped rooms, one probably a sacristy. (...) The hexagon is covered with a strange, ambitious, and clumsy ribbed vault.<sup>33</sup>

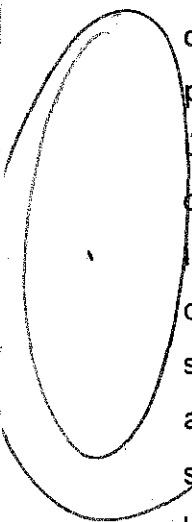
Finalmente, Amanda Martínez propone la más reciente definición del edificio:

Se localiza a manera de balcón hacia el poniente del grande e irregular atrio, consta de un presbiterio poligonal abierto al frente por tres magníficos arcos conopiales delimitados por gruesos baquetones que sirven de apoyo a una bóveda de crucería, la más antigua que aún persiste y la primera ejecutada por manos indígena, según las crónicas. Frente a dichos arcos aparecen otros tres de medio punto que soportaban otro techo, al parecer de vigería, a la manera de los ejemplos posteriores de las capillas abiertas de Zempoala o Tlalmanalco. Lo rudo y pesado del edificio remite a esas primeras etapas constructivas de la orden.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> John McANDREW, *Op. Cit.*, p. 424. [Con forma de un hexágono alargado en planta, el pequeño edificio parece ser la adaptación de una pequeña capilla europea, o tal vez del santuario poligonal de una iglesia (...). El frente se proyecta como un mirador en la parte superior de una rampa. Sus tres fachadas estaban originalmente abiertas por anchos pero burdos arcos conopiales, los cuales pudieron haberse cerrado con rejas de madera o metal, cuando la capilla no estaba en uso (...). Los tres lados posteriores del hexágono están hundidos dentro del muro de contención que sostiene el atrio superior, creando un nicho en forma de ábside. La mitad está construida al exterior y la otra mitad al interior. En los extremos se encuentran pequeños cuartos de forma irregular; uno probablemente fue la sacristía (...). El hexágono está cubierto con una extraña, ambiciosa y torpe bóveda nervada]. (Trad. Caroline Burgeff).

<sup>34</sup> Amada MARTÍNEZ R., "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en *Historia del arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/Salvat, 1986, pp.652.



A excepción de Amada Martínez, el resto de los estudiosos observaron la capilla con los arcos tapiados (fig. 4.3), pero ¿cuándo pudo haberse dado este paso de la arcada original al trabajo de este tapiado, ahora ya desaparecido? La única referencia que tenemos es que para 1584 todavía se conservaba la arcada de la capilla, como lo observamos en el dibujo de Muñoz Camargo, aunque la interpretación del cronista no haya sido muy fiel al estilo de los arcos<sup>35</sup>. El relleno de los arcos, como lo observamos en varias fotografías, se resolvió con cierta semejanza al formato de otros elementos del atrio, sobre todo las jambas de los accesos a las cámaras superiores que se encuentran a los flancos de la capilla superior de la capilla baja. La diferencia entre la solución de tapiado de la capilla baja y las cámaras altas es que, en la capilla baja, se construyeron accesos adintelados, en cambio en las cámaras altas se resolvieron las puertas en arcos de medio punto. Es probable que estas construcciones se erigieron posteriormente a las capillas principales, a manera de anexos y que, de manera muy temprana (nos atrevemos a pensar a mediados del siglo XVII), también se haya aprovechado a hacer el tapiado de los arcos de la capilla baja (fig. 4.4).

Las referencias documentales que en particular tenemos sobre esta capilla son escasas, sin embargo nos parece pertinente hacer una breve revisión de aquellos documentos donde pudimos encontrar alguna mención sobre el edificio.

Los testimonios más remotos (y tal vez los menos claros en cuanto a descripción) son las breves menciones de Motolinía. La primera se refiere a un ofrecimiento, en donde nos indica:

...y fue que desde el jueves santo comienzan los indios a ofrecer en la iglesia de la Madre de Dios, delante de las gradas adonde está el Santísimo Sacramento...<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> El mismo problema presenta la representación gráfica que Muñoz Camargo hace de la portada de la iglesia del convento, en particular del arco de la puerta. Este problema nos lleva a dos supuestos: o bien las dos construcciones tuvieron modificaciones sustanciales o bien la memoria visual del dibujante no era muy confiable en el momento de interpretar formalmente cada uno de los edificios del conjunto conventual.

<sup>36</sup> fray Toribio de MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, Capítulo 14, p. 57.



El problema de la cita es que la advocación de sendos recintos (el templo conventual y la capilla) era la misma y que en ambos casos existirían "gradas". Sin embargo, lo que apoyaría la opción de la capilla es que el Santísimo Sacramento se encontraba en el altar de la capilla, justo adelante de las gradas. ¿En el caso del templo conventual, se podría exponer al Santísimo en la fachada, junto a las gradas de acceso?

La siguiente mención se encuentra en el capítulo 15 de la misma obra, al describirse una de las múltiples representaciones teatrales de 1538:

Había también tres montañas contrahechas muy a el natural con sus peñones, en las cuales se representaron tres autos muy buenos. En la primera, que estaba luego abajo del patio alto, en otro patio bajo a do se hace una gran plaza, aquí se representó la tentación del Señor,...<sup>37</sup>

Hasta ahora, esta representación había sido localizada por los especialistas en la plazoleta, donde inicia la rampa del acceso Norte al convento; sin embargo nos parece pertinente también localizarla en el área de la capilla abierta del atrio bajo.

En la obra *Apologética historia sumaria*, de fray Bartolomé de las Casas, también encontramos testimonios tempranos de esta capilla (ca. 1538). También en este caso, la descripción del lugar no es precisa, no obstante trataremos de explorar posteriormente otras vías testimoniales que nos permitan configurar la reconstrucción de este lugar.

El primer testimonio es un pasaje que De las Casas toma de una versión (¿o el original?) del texto de Motolinía sobre las fiestas de Pascua, en donde se esboza el lugar donde se representó la Anunciación:

...y luego adelante en otro tablado representaron la anunciación de Nuestra Señora y fue mucho de ver bajar con Sant Gabriel otros seis o siete ángeles diciendo con canto de órgano *Ave María*. En el cual acto se tardó en el patio de la iglesia otro tanto como en el primero.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 73.

<sup>38</sup> Bartolomé de las CASAS, *Op. Cit.*, p. 332-333.

Unas líneas más adelante, De las Casas retoma su relatoría y nos hace la célebre descripción sobre la representación de la Asunción de la Virgen, que le tocó officiar el 15 de agosto de 1538. En el final de dicho pasaje, nos informa que la Virgen había subido:

en una nube desde un tablado hasta otra altura que tenían hecha por cielo, lo cual todo estaban mirando en un patio grande, a nuestro parecer más de ochenta mill personas.<sup>39</sup>

Como lo observamos también en los pasajes de Motolinía, esta descripción podría estar haciendo referencia a la capilla del patio bajo como el lugar donde se desarrolló la fiesta de la Asunción de la Virgen. En el capítulo siguiente ahondaremos más sobre este problema.

Pero prosigamos con otros testimonios sobre esta capilla. La siguiente es una descripción de Cervantes de Salazar, quien nos dice:

En lo alto de la ciudad está fundado un monesterio de Franciscos muy sumptuoso y devoto; súbese a él por una escalera ochavada de cantería que tiene sesenta y tres escalones, con sus mesas muy espaciosas, y es tan llana y tan artificiosamente labrada que por ella puede subir un caballo. Al pie desta escalera al un lado hay un hospital donde se curan los enfermos, así los indios como españoles.<sup>40</sup>

El pasaje también es incierto, pues no existe mención alguna sobre la capilla (a pesar de que la escalera es "ochavada"). Queda la duda si el cronista está describiendo la rampa de acceso norte, donde efectivamente se encontraba el Hospital, o bien la escalinata poniente, de la que en otros testimonios contamos con el registro de setenta y tres escalones (no sesenta y tres, como propone Cervantes de Salazar).

---

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 334.

<sup>40</sup> Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica de la Nueva España* [ca. 1557-1564], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 244, 1971, p. 281.

Ahora observemos lo que nos presenta Diego Muñoz Camargo. De manera un poco más detallada que sus antecesores, el cronista tlaxcalteca nos hace un recorrido preciso del convento. El cronista ingresa al conjunto por la rampa de acceso del norte, describe el patio alto y luego desciende al patio bajo, del cual nos dice que:

De este patio que arriba dijimos atrás que está en el repecho de este cerro, se baja a otro patio mayor, que es la otra entrada para esta iglesia, que se llama el patio "abajo de los acipreces", mayor que el de arriba, que es el de la entrada y subida principal desta iglesia y monasterio, que, para subir al patio de arriba, tiene 73 gradas o escalones. La cual escalera es ochavada y muy grande, que tiene tres descansos o mesas de muy maravillosa obra y cantería de piedra blanca, y encajes de admirable sillería, que muestra en sí ser obra de mucha majestad y singular edificio. Y es de las obras que mandó hacer Diego Ramírez, porque, antes, se subía por unos escalones altos y mal obrados de obra rústica, porque eran hechos al modo índico, angostos y altos y sin ninguna proporción. Y, antes de llegar al patio de arriba, está en estas escaleras un descanso o mesa de muy suficiente tamaño, que casi sirve de patio a una capilla que está en medio de las escaleras, donde se dividen dos entradas y subidas para salir al patio de arriba, que las unas escaleras van por la mano derecha y, las otras, por la mano siniestra de la propia obra de cantería y sillería muy prima, de una juntura que parece no tener mezcla de cal ni de otra ligadura alguna. Y de este modo, queda la capilla bien formada, hecha toda de bóveda, la cual llaman capilla de nuestra Señora del Rosario, en la cual se dice misa algunas veces y tiempos del año, en días solemnes y pascuas, especialmente el día de nuestra Señora, el 15 de agosto, que es la invocación de esta iglesia, y los días de Corpus Christi, que son las veces que acuden la mayor parte de gente...(...) Finalmente, que, en este patio de abajo, hay gran arboleda de acipreces y álamos que fueron puestos en torno deste patio a mano, los cuales sirven de

sombra a la gente que allí oye misa. Los cuales dos patios, altos y bajos, están cercados de muy fuertes paredes de argamasa de un estado de alto y, por encima de esta cerca y remate della, unas almenas altas y muy bien hechas, que dan mucha perfección a todos estos edificios de la iglesia y monasterio de que hemos tratado.<sup>41</sup>

En otro documento, atribuible al mismo Muñoz Camargo, nos encontramos con esta descripción:

La iglesia y monasterio está fundado en un repecho de un cerro que fue gastado a mano a la parte del oriente según el asiento de la ciudad, que para subir al patio de arriba se sube por setenta y dos escalones, aunque en medio de esta subida hace un descanso donde está una capilla de bóveda donde está un altar en que se dice misa algunas fiestas del año. Llámala la capilla de Santa Ana (...) la cual obra es muy grande, espaciosa y ancha, de muy sutil sillería y cantera blanca muy bien labrada al modo cristiano y dozavado con mucho primor y curiosidad...<sup>42</sup>

La descripción de Mendieta es más escueta. En ella tampoco existe referencia concreta a la capilla y solamente menciona los dos patios y la escalera que las unía:

Yo puedo decir con verdad que la cosa más agradable a la vista que en mi vida he visto, fue ver en Tlaxcala en tiempos pasados dos patios que tiene la iglesia, uno alto y otro bajo, a do bajan por una real escalera de dos andenes, como la de Aracoeli de Roma, patios y escalera llenos de gente apeñuscada con sus ramos en las manos, en tal día como el Domingo de Ramos, que parecía el valle de Josafat acabado el juicio y

---

<sup>41</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, "Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala...", pp. 52-53.

<sup>42</sup> (atribuible a) Diego MUÑOZ CAMARGO, *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala* [1588-89], (Paleo., presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, pról. Wayne Ruwet, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995, pp. 212-213.

echados al infierno los dañados, y que los justos con victoria y triunfo estaban a punto de entrar en la gloria con el Juez Soberano.<sup>43</sup>

El último testimonio de este tipo con el que contamos es el de Vetancurt, un siglo después, quien sí incluye a la capilla y su transformación de capilla atrial a ermita.

Por la parte del Poniente se sube por una escalera de tres ramales, de setenta escalones, en cuyo descanso está una Hermita del Santo Sepulcro curiosa, aunque pequeña, con una sala arriba con la puerta al patio, que es muy capaz con sus portales, donde se ejercitan las Confesiones...<sup>44</sup>

Esta referencia documental de la capilla baja nos permite ahora abordar la problemática de las diferentes advocaciones de las cuales tenemos noticia dentro de las crónicas revisadas: Asunción de la Virgen, Rosario, Santa Ana y Santo Sepulcro<sup>45</sup>.

Las dos primeras advocaciones han servido para alimentar una confusión que bien vale la pena explorar y aclarar. La capilla baja puede identificarse como aquella donde probablemente se efectuó la representación de la Asunción de la Virgen en 1538. Existen una serie de testimonios que coinciden con la posibilidad de que esta advocación haya sido la inicial de esta capilla y que, con toda seguridad haya sido trasladada al templo conventual cuando éste fue terminado y consagrado. El convento, como ya se ha mencionado, tuvo también la advocación de la Asunción y la de San Francisco.

En cuanto a la advocación de la Virgen del Rosario la única referencia ha sido la de Muñoz Camargo, quien en su descripción establece que:

---

<sup>43</sup> fray Jerónimo de MENDIETA, *Op. Cit.*, p. 100.

<sup>44</sup> fray Agustín de VETANCURT, *Op. Cit.*, p. 54. Aunque Antonio de Ciudad Real haga frecuentes menciones en su obra sobre el convento de Tlaxcala, no existe descripción específica de la capilla baja. El material de Ciudad Real es pertinente para el ámbito de la etnohistoria, por la profusa información sobre festividades realizadas en Tlaxcala.

<sup>45</sup> Para 1931, la capilla todavía era conocida como "capilla del Santo Sepulcro", según consta en un informe de la Dirección de Bienes Nacionales del 23 de septiembre de ese año. Legajo 65/32089. AGBIF /SECODAM.

Y, deste modo, queda la capilla bien formada, hecha toda de bóveda, la cual llaman **capilla de nuestra Señora del Rosario**, en la cual se dice misa algunas veces y tiempos del año, en días solemnes y pascuas, **especialmente el día de nuestra Señora, el 15 de agosto, que es la invocación de esta iglesia**, y los días del Corpus Christi, que son las veces que acuden la mayor parte de gente de esta provincia a oír misa,...<sup>46</sup>

La cita anterior, considero, tiene una contradicción o un posible error del cronista, pues denomina *capilla de nuestra señora del Rosario* a un local donde *especialmente se celebra el día de nuestra señora, el 15 de agosto, y además se subraya:* "que es la invocación de esta iglesia". Si realmente la advocación fuese para la virgen del Rosario, su celebración debería efectuarse el 7 de octubre. Ahora bien, el cronista tal vez pudo confundirse con la advocación de una de las capillas colaterales de la iglesia conventual que, efectivamente estaba dedicada a la virgen del Rosario. Lo que sí podemos advertir es que una capilla tan importante, en cuanto a disposición y antigüedad, no pudo haber tenido una advocación tardía y que, en realidad, estaría más bien emparentada con la orden dominica<sup>47</sup>. Por otra parte, debemos tomar también en consideración que en la *Suma y epiloga*, supuestamente escrita por el mismo Muñoz Camargo, le adjudica, como ya vimos, la advocación de Santa Ana<sup>48</sup>.

No resulta descabellado pensar que, para el tiempo en que Vetancurt escribe su obra, la capilla baja haya dejado de tener vigencia como capilla atrial, los terrenos del antiguo patio bajo se hayan comenzado a fraccionar y la advocación haya cambiado a la del *Santo Sepulcro*, tal vez utilizada durante las

<sup>46</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Op. Cit.*, pp. 52-53. Los subrayados son míos.

<sup>47</sup> La confusión de Muñoz Camargo será después retomada por Juan Benito Artigas, quien basándose en el cronista del siglo XVI, y sin ninguna crítica al documento, vuelve a adjudicar la advocación de la virgen del Rosario a la capilla baja del convento tlaxcalteca. El autor más bien se dedica a argumentar en su obra la tesis de que esta capilla fue, en realidad, un humilladero independiente del convento. Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de México*, México, UNAM, 1992, pp.123-128.

<sup>48</sup> De todas maneras, habría que recordar que, según René Acuña, los dibujos fueron producidos en Tlaxcala y el texto fue terminado años después en España, lo que podría explicar las imprecisiones de Muñoz Camargo sobre las advocaciones de la capilla.

festividades de la Semana mayor, como punto culminante de alguna procesión organizada por algún barrio o cofradía de la ciudad. Lockhart observa que para 1570 en Tlaxcala:

Algunas otras advocaciones tenían un mayor potencial para la personificación, como la del Santo Entierro, la del Niño Jesús, la de la Virgen María del Rosario, la de la Virgen María de la Soledad y la de San Francisco, aunque ninguno de estos conceptos o personajes se vinculaba exclusivamente con alguna entidad (indígena).<sup>49</sup>

Estos cambios de advocación nos hablan de la fortuna que ha tenido este edificio: primero tuvo la función de capilla dedicada a la Asunción de la Virgen; fue punto de reunión, catequesis y liturgia. Cuando entró en desuso, a mediados del siglo XVII, se convirtió en una capilla cerrada dedicada al Santo Sepulcro. El patio bajo se utilizó como camposanto,

así que el patio de abajo, como hemos tratado, sirve de enterramientos, en el cual hay mucha arboleda para sombra, que en otros tiempos se plantó por este respeto esta arboleda para cuando hubiese procesiones.<sup>50</sup>

y aparentemente quedará bajo esta advocación hasta el momento de la aplicación de las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos en 1857. A finales del siglo XIX, esta capilla se encontraba en completo abandono y se convirtió en sede de la cárcel municipal. Durante la gesta revolucionaria, el convento fue habilitado como cuartel federal, el atrio como terreno de siembra y pastoreo y la capilla sirvió de bodega y habitación de soldaderas. Pasada la Revolución, el convento continuará sus funciones como cuartel militar y en él morará un batallón del ejército constituido por soldados sonorenses de origen yaqui, quienes, incluso, durante las fiestas de Semana Santa celebrarán, según sus costumbres, una serie

---

<sup>49</sup> James LOCKHART, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 316.

<sup>50</sup> (atribuible a) Diego MUÑOZ CAMARGO, *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala*, p. 213.

de rituales en el atrio abandonado. La capilla fue utilizada como muladar y, posteriormente, como habitación de un sargento de dicho batallón:

...en la Capilla Abierta (...) se encuentra establecida la habitación y cocina de humo de un sargento con su familia, encubriendo la entrada, es decir, uno de los arcos de cantera, con pedacería de tejamanil, costales y petates ahumados, dando el aspecto más denigrante y ennegreciendo el interior que ya fue alguna vez limpiado convenientemente para poder apreciar las nevaduras de cantera labrada y demás dispositivos de su interior, ahora innaccesible por ser el albergue de las soldaderas.<sup>51</sup>

Finalmente, el conjunto conventual pasó a ser dependencia del Instituto Nacional de Antropología e Historia, por decreto presidencial, el 29 de marzo de 1939. Los trabajos de restauración de la capilla abierta se iniciaron el 29 de noviembre de 1968 y el 19 de mayo de 1975 se declaró Catedral al templo conventual de Tlaxcala.<sup>52</sup>

### **La hipótesis del teocalli**

Tanto en la historiografía especializada como al final del capítulo 2, habíamos expuesto algunas propuestas que apuntan hacia la idea de que, en particular, la capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala pudo haber tenido una disposición muy semejante a la de un teocalli prehispánico.

Quien comienza esta idea es Rafaél García Granados; en su ensayo concluye con la siguiente sugerencia:

las ceremonias religiosas indígenas y los sacrificios humanos se llevaban a cabo en pequeñísimas capillas —suficientes sólo para contener al ídolo— que se hallaban sobre pirámides o plataformas que les servían de basamentos, mientras el pueblo, al aire libre, presenciaba desde patios amplios el sacrificio sangriento. ¿No

<sup>51</sup> Fragmento del informe de la Oficina Federal de Hacienda /Inspección de Bienes Nacionales del 5 de junio de 1936, legajo 65/32089 de la AGBIF /SECODAM.

<sup>52</sup> Documentación varia recopilada en el legajo 65/32089 de la AGBIF /SECODAM.



recordará el gran atrio cristiano al patio que rodeaba el teocalli, y la capilla abierta al adoratorio en que el sacrificio de la misa subsistía al sacrificio humano?<sup>53</sup>

La consideración de Granados debió haber sido sorprendente para los lectores de la época, pero faltaban aún muchas investigaciones y descubrimientos arqueológicos que, por ejemplo, nos dieran una visión aún más certera de la manera en que se efectuaban los sacrificios en los templos prehispánicos. Esta propuesta se emparentaba más bien con aquel dibujo de Diego Valadés donde observamos su peculiar manera de describir lo que era un teocalli. En esta imagen destaca, justamente, el diseño de un templo que se encuentra en la cima de la pirámide, el cual se asemeja más a una capilla que a un templo prehispánico (fig. 4.5).

Por otra parte, durante la época en que salió publicado este artículo estaba en su apogeo la discusión y evaluación de propuestas como las de Gamio<sup>54</sup>, que influirían directamente en la manera en que se estaban rescatando los valores y la memoria prehispánica. Por lo tanto, no estaba por demás establecer hipótesis que nos hablaran de una presencia prehispánica en aquellos monumentos erigidos por los españoles en tierras americanas.

Esta sugerencia será retomada años después por Kubler, quien, al tratar de describir la capilla abierta de Tlaxcala nos dice:

Esta construcción se hallaba al pie de la rampa que conducía al nivel superior del atrio. Al nivel de la capilla, la rampa se dividía en dos escalinatas. Esta capilla se encontraba en la cima de una pendiente considerable (fig. 4.6), es decir, en una composición parecida a la del teocalli. (...) En el caso de San José (de los Naturales), la capilla abierta

<sup>53</sup> Rafael GARCÍA GRANADOS, *Op. Cit.*, p. 17. Diego Angulo Íñiguez a la vez cita estas ideas de García Granados para establecer su propia definición de capilla abierta en *Op. Cit.*, p. 183.

<sup>54</sup> Nos referimos primordialmente a las obras de Manuel GAMIO, *Forjando patria (Pronacionalismo)*, México, Librería Porrúa, 1916 y *La población del Valle de Teotihuacán*, 3 tomos, México, SEP, 1922.

no fue concebida en forma similar a la del teocalli, sino a la de la mezquita.<sup>55</sup>

por lo que, para Kubler, es evidente que las primeras expresiones arquitectónicas de las capillas abiertas estarían basadas en dos modelos formales: el teocalli y la mezquita.

En el trabajo de McAndrew existe un apartado donde el investigador norteamericano dedica un espacio para reflexionar sobre este tema. Sin embargo McAndrew es precavido en no continuar la propuesta de Kubler sobre la disposición de teocalli de la capilla tlaxcalteca y simplemente argumenta los casos específicos donde pudo haber existido este antecedente prehispánico<sup>56</sup>.

El asunto será retomado posteriormente por Palm; en su artículo, como ya lo revisamos en el capítulo 2, este autor hace una exposición minuciosa de los procedimientos constructivos de los mendicantes en América y también analiza el fenómeno arquitectónico de las capillas abiertas. Sin embargo, al revisar las propuestas más actualizadas sobre los antecedentes formales de estas construcciones y de los conjuntos conventuales, comenta:

En 1965, McAndrew, con cierto dejo indigenista, interpretó el complejo de plaza e iglesia como una adaptación del teocalli prehispánico.<sup>57</sup>

El comentario de Palm intenta anular, de una vez por todas, la posibilidad de encontrar un antecedente americano en las construcciones conventuales novohispanas. Palm, además, lanza su crítica contra McAndrew de manera un tanto cuanto gratuita, pues quien en realidad había hecho esta interpretación había sido Kubler. McAndrew, como ya lo mencionamos, se cuida mucho en no incurrir en fantasías o en especulaciones al sustentar sus hipótesis en un profundo trabajo documental y arqueológico. Nos encontramos ante una discusión de opuestos donde los matices podrían tal vez proporcionar reflexiones un poco más amplias y críticas sobre el fenómeno.

---

<sup>55</sup> George KUBLER, *Op. Cit.*, p. 377.

<sup>56</sup> John McANDREW, *Op. Cit.*, en especial los capítulos IV-VI.

<sup>57</sup> Erwin Walter PALM, *Op. Cit.*, p. 133.

Uno de los más recientes estudios donde se retoma el tema es la obra de Lockhart, quien incorpora (dentro de su reflexión sobre el altépetl) las siguientes apreciaciones sobre la capilla tlaxcalteca:

Una de las primeras capillas abiertas que conocemos, que quizá sea la más antigua de todas, en Tlaxcala, fechada a finales de la década de los 1530, quedaba muy arriba de la gente, como ocurría con los templos indígenas, mientras que con algunas excepciones los altares en las capillas posteriores estaban cerca del nivel del suelo.<sup>58</sup>

Posteriormente, el autor expone su punto de vista de la capilla con respecto a la organización indígena del altépetl:

Las presiones de los nahuas y los ajustes de los españoles siguen siendo explicaciones igualmente posibles del predominio de la capilla abierta, porque es difícil imaginar de qué manera las hordas de principios y mediados del siglo XVI, antes de que las epidemias tuvieran su efecto total, podían haber participado de otra forma. Mucho antes de que terminara el siglo (...) parece que los servicios dominicales se estaban realizando dentro de la iglesia como se acostumbraba en Europa (...); la arquitectura de las iglesias es uno más de los campos en que los nuevos modos españoles se transformaron en el proceso de ser aplicados a los nahuas.<sup>59</sup>

Lo que Lockhart propone es tener precaución en la manera en que se observa un monumento de esta naturaleza, máxime si fue construido en un ámbito histórico y cultural donde se estaba efectuando una intensa negociación entre religiosidades e instituciones de orígenes antagónicos.

No deja de ser inquietante que la capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala sea la única de la Nueva España que conserva este peculiar emplazamiento. La intención de esta disposición tal vez tuvo el propósito de

<sup>58</sup> James LOCKHART, *Op. Cit.*, p. 596.

<sup>59</sup> *Idem.*

integrar al indígena en un espacio de emplazamiento análogo a sus templos en alto, como lo mencionan los autores ya citados; por otra parte, podríamos aventurar que mientras se terminaba su construcción, a la par se delimitaba (y se aprendía) cómo funcionaba el nuevo espacio sacro. En suma, se trataba de un proceso de prueba, de experimentación.

### **Las posibles fuentes arquitectónicas de la capilla**

Uno de los propósitos metodológicos del presente estudio fue la búsqueda de las fuentes arquitectónicas en las cuales pudieron haberse basado los constructores de esta capilla.

Durante el proceso de investigación hicimos una revisión específica de estas fuentes para poder encontrar formatos o indicaciones pertinentes en tratados arquitectónicos del siglo XV y XVI. Como en el caso del convento, principalmente consultamos la obra de Vitruvio, Alberti, Serlio, Sagredo y Palladio, sin ningún resultado evidente en donde pudiéramos constatar la presencia del formato de la planta, así como el de los arcos conopiales de la capilla<sup>60</sup>.

Otras fuentes arquitectónicas europeas también pudieron haber sido modelo para la capilla de Tlaxcala. Si no existe la certeza de un modelo formal que provenga de un tratado, entonces pudo haber existido el referente de alguna edificación europea que hubiera podido desarrollarse en la Nueva España a través de la memoria visual como único soporte para la importación del diseño. Desde esta perspectiva, podríamos sugerir algunos ejemplos como el altar de la capilla de Santa Cristina de Lena (Oviedo), la catedral de Notre Dame en Puy, la catedral

---

<sup>60</sup> En cuanto a este tipo de fuentes, solamente localizamos una referencia algo alejada, pero no por ello intrascendente; en las bibliotecas Nacional de México y Burgoa de Oaxaca encontramos sendos ejemplares de un tratado de mediados del siglo XVII que pertenecieron a las bibliotecas del Colegio de Tlatelolco y al convento de Santo Domingo, respectivamente: el *Breve tratado de todo género de bóvedas...* de Juan de Torija, del cual ya habíamos hecho referencia con anterioridad. Efectivamente, Juan de Torija fue conocido como un arquitecto que estuvo al cargo de algunas ordenanzas municipales de construcción en Madrid a fines del siglo XVII. El ejemplar que consultamos es, efectivamente, un pequeño libro de una treintena de fojas con ilustraciones (fig. 4.7). El elemento que llamó nuestra atención fue el capítulo VII, dedicado a la construcción de bóvedas ochavadas. La revisión de este documento y del contenido de este capítulo VII ("en que se trata de la fábrica y medida de la capilla ochavada", fol. 20 y 21) nos permite pensar que esta propuesta de construcción de bóvedas ochavadas pudo haberse aplicado a un sinfín de construcciones franciscanas y dominicas del siglo XVII, pero nada nos impediría aseverar también que esta manera de construir bóvedas no era novedosa para la época de Torija.

de Palermo o Santa María de la Gracia en Arezzo, cuyas disposiciones formales o compositivas pudieron retomarse para la propuesta arquitectónica de la capilla baja de Tlaxcala (fig. 4.8).

Otro ejemplo es St. Jacques en Perpignan, por la disposición del edificio, localizado en lo alto de una colina (fig. 4.9); sin embargo no contamos con ningún tipo de documentación que pudiera relacionarla con Tlaxcala. El único referente con el cual contamos es que esta región fue frecuentemente visitada por varios de los frailes franciscanos que estuvieron en América, debido a la celebración de importantes Capítulos Provinciales en el cercano convento de Elne.

Existen otros ejemplos interesantes de la arquitectura flamenca como la escalinata de acceso del ayuntamiento de Damme (fig. 4.10), en las cercanías de Brujas. Este acceso tiene una cercana similitud formal con la capilla de Tlaxcala: dos escalinatas que conducen a un dosel superior resuelto en tres arcos conopiales. El otro ejemplo sería el de la Puerta del Paraíso<sup>61</sup> de la iglesia de Notre Dame en Brujas (fig. 4.11). Este elemento es pertinente para nuestro estudio en dos sentidos: el modelo formal de los grandes arcos conopiales que dominan las dos entradas y el hecho en sí de recordar que este elemento era el primero en construirse en los templos europeos. Existe la posibilidad de plantear de manera hipotética que la capilla tlaxcalteca pudo haber sido edificada como una especie de *Paradisus* y que, posteriormente, se haya abandonado la idea de continuar la construcción definitiva de un templo de mayores dimensiones en este lugar<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> También conocido como *Paradisus* en latín, *Paradis* o *Parvis* en francés y *Westbau* en alemán.

<sup>62</sup> Elie Konigson revisa en su obra la relación entre los espacios arquitectónicos y las primeras representaciones de drama litúrgico, al interior de las iglesias durante el medievo. Al hacer una revisión particular del *Paradisus*, nos menciona que

"...le porche était également appelé porte du paradis. Peut-être la disposition de l'atrium-paradisus dans l'évolution architecturale, la consécration des chapelles hautes à Saint-Michel, le développement des Jugements Derniers et des Christ en gloire aux tympans romans marquent-ils la généralisation de cette appellation... On en retrouve en tout cas l'image jusqu'au XVe siècle dans les peintures du Jugement Dernier (par exemple Bosch et Memling) où la porte de Paradis est représentée par le porche d'une église."

[El pórtico era también llamado Puerta del Paraíso. Probablemente la disposición de atrium-paradisus en la evolución arquitectónica, la consagración a San Miguel o de las capillas altas, la profusión de los Juicios Finales y los Cristos en Gloria de los tímpanos románicos hayan marcado la generalización de esta denominación... Encontramos la imagen de este recinto hasta el siglo XV, en pinturas del Juicio Final (por ejemplo Bosch y Memling), donde la puerta del Paraíso está representada por el pórtico de una iglesia.] (Trad. Caroline Burgeff) *L'espace théâtral médiéval*, Paris, C.N.R.S., 1975, p. 20. Enseguida, Konigson nos presenta los diferentes significados que

Por último podríamos también sugerir la analogía formal con algunos diseños arquitectónicos de la región catalana, principalmente de Barcelona y Mallorca (fig. 4.12).

Exploraremos ahora otro tipos de fuentes de la capilla, las cuales probablemente tuvieron una transmisión formal más eficaz que lo que pudo haber sido un tratado arquitectónico.

### **Las fuentes iconográficas**

La historia del arte ha considerado otros tipos de fuentes para poder interpretar aquello que se ha edificado. Este es el caso de la fuentes iconográficas, las cuales han sido replanteadas como fuentes importantes de un tipo de arquitectura que no ha tenido como modelo un tratado o un plano preestablecido. Lo anterior ha generado diversas reflexiones sobre aquellas construcciones que se han basado en una imagen, es decir, una arquitectura que ha sido concebida dentro de un marco que no es precisamente el de la conceptualización arquitectónica en sentido estricto.

Pierre de Francastel ha sido uno de los teóricos del arte que ha advertido sobre este fenómeno, es decir, el tránsito de la imagen a la edificación<sup>63</sup>. Por otra parte, y de manera específica a lo sucedido en la Nueva España, contamos con las reflexiones de Jorge Alberto Manrique quien, al continuar las ideas de Francastel, nos indica que en la Nueva España y durante el siglo XVI, pudo haber sido muy usual y factible que formatos arquitectónicos que se encontraban en los grabados que ilustraban los libros de los frailes, hayan servido como modelos para la construcción de edificios:

...los impresos solían ir acompañados de grabados, algunos ilustrando el texto, después otros -de carácter arquitectónico fantástico- en la "portada"; otros como cenefas decorativas, viñetas o letras capitulares.

---

tuvo este elemento arquitectónico durante su propio desarrollo: gruta-montaña, mausoleo, Santo Sepulcro y Paraíso.

<sup>63</sup> Nos referiremos en particular a las ideas contenidas en su obra *La realidad figurativa* [1965], 2 tomos, Barcelona, Ediciones Paidós, 1988.

Todos ellos, ante la necesidad de modelos, eran utilizables en la Nueva España.<sup>64</sup>

En el caso particular de la capilla baja del convento de Tlaxcala nos encontramos ante este problema; al no obtener un resultado claro después de las diferentes pesquisas realizadas en tratados arquitectónicos de la época, la otra alternativa del proceso eurístico fue la revisión de todo aquel formato figurativo de la época que pudiera tener alguna semejanza o analogía con la capilla tlaxcalteca.

Un primer elemento de inspiración gráfica la podemos encontrar en los grabados que representaban el Templo de Salomón en Jerusalén, como el célebre grabado del *Liber chronicorum* de Schedel de Nurembreg (1494) (fig. 4.13). Otra pista la encontramos en la serie de representaciones religiosas de la pintura italiana y flamenca del siglo XIV y XV donde observamos la constante de ciertas escenas (como la Anunciación o la vida de la Virgen) dentro de una construcción con tres arcos (fig. 4.14). Francastel anota que, dentro de esta constante, se integran dos elementos en la mayoría de estas escenas: el dosel y el trono<sup>65</sup>. Otro tema en donde también observaremos esta formulación gráfica es la Natividad, donde los personajes se ubican en un portal que será presentado de diversas maneras.

Un referente importante, relacionado con lo anterior, es la ilustración que acompañaba al libreto de la representación de la Pasión en Valenciennes (ca. 1480) (fig. 4.15). En esta ilustración podemos observar que los carrmatos o escenarios que se utilizaban eran coincidentemente parecidos a los doseles de las anunciaciones.

Podemos advertir un fenómeno que ya planteaba Francastel: la pintura de la época reutilizaba la propuesta del teatro religioso popular para enmarcar a sus personajes, creando en sí una arquitectura que probablemente era ejecutada simplemente para la realización de estas escenificaciones, sin la finalidad de

<sup>64</sup> Jorge Alberto MANRIQUE, "La estampa como fuente del arte en la Nueva España" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XIII, n° 50/1 (México 1982), p. 56.

<sup>65</sup> Este problema, en particular, es desarrollado por el autor en el capítulo "Imaginación plástica, visión teatral y significación humana" en Pierre FRANCASTEL, *La realidad figurativa*, tomo 2, Barcelona, Ediciones Paidós, 1988, pp. 267-317.

elaborar una edificación permanente, sino la de ser una construcción para fines teatrales y, por lo tanto, de características efímeras.

Dentro de la revisión iconográfica que realizamos para la investigación, la primer imagen que nos pareció pertinente retomar fue un grabado de fines del XV que servía de portada a la edición de las obras de Terencio (fig. 4.16). En este grabado observamos una edificación donde deambulan los personajes terencianos, tal vez con la idea de representar una especie de escenario en varios pisos. La edificación tiene algunos elementos formales (los tres arcos conopiales) semejantes a los de la construcción tlaxcalteca. Nos pareció interesante considerar esta lámina como una fuente iconográfica factible, sobre todo porque pudimos localizar la obra de Terencio dentro del acervo de la biblioteca franciscana de Santiago Tlatelolco<sup>66</sup>. Desafortunadamente, el ejemplar que localizamos no contaba con la primer hoja donde pudo haber estado el grabado de la portada, lo que nos impide saber, a ciencia cierta, si el grabado correspondía a la edición encontrada.

Bajo esta línea temática y formal, hemos localizado otras ilustraciones que acompañaban los textos terencianos en diferentes ediciones de la época, en donde la representación gráfica del espacio arquitectónico de las escenas tienen también una semejanza con la capilla abierta de Tlaxcala, tal vez mayor que la citada anteriormente (fig. 4.17 y 4.18)<sup>67</sup>.

Por otra parte, consideramos interesantes algunas ilustraciones que acompañan el *Breviario*, propiedad de Felipe el Bueno, cuyos ejemplares pertenecieron a la Biblioteca Real de Felipe el Hermoso<sup>68</sup>. En estas miniaturas

---

<sup>66</sup> P. TERENTII, *Comoedias, una cum scholiis ex donati, asperi et cornuti*, Brixiae, Apud Coduicum Britannicum, Anno M.D. XXXVI, (Andria, Evnvchus, Heautonim, Adelphi, Hecyra, Phormio). (Ejemplar proveniente de la Biblioteca del Colegio de Santiago Tlatelolco) Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México. Colocación R/872/TER.c. El libro de Terencio era uno de los textos preferidos para la enseñanza del latín en las escuelas y universidades europeas de la época.

<sup>67</sup> Existen dos estudios que analizan el fenómeno de la representación gráfica de las escenificaciones terencianas en grabados del fines del siglo XV: T.E. LAWRENSON y Helen PURKIS, "Les éditions illustrées de Térence dans l'histoire du théâtre. Spectacle dans un fauteuil?" en *Le lieu théâtral à la Renaissance*, Royaumont, 22-27 marzo 1936, Colloques internationaux du C.N.R.S, pp. 1-23 y Henri REY-FLAUD, *Le cercle magic*, Essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen Âge, Paris, Bibliothèque des Idées, Éditions Gallimard, 1973.

<sup>68</sup> *Le Bréviaire de Philippe le Bon* (Étude du texte et des miniatures par l'Abbé V. Leroquais, Paris/Bruxelles/New York, 1929. Según este estudio, el *Breviario* fue realizado entre 1420 y 1460.



también podemos observar ejemplos de construcciones arquitectónicas que enmarcan varias escenas y en donde también es recurrente el uso de arcos conopiales (figs. 4.19)<sup>69</sup>.

Sin embargo, uno de los ejemplos que más llamó nuestra atención, por su semejanza formal con la capilla de Tlaxcala fue, sin duda, la anunciación de San Gabriel hecha a María que se encuentra en un vitral de la catedral de Bourges, Francia (fig. 4. 20). Esta representación de fines del siglo XV nos muestra la escena dentro de una edificación compleja, ochavada y bóvedas con nervaduras. La esquematización de la figura nos permite observar, con mayor claridad, la estructura arquitectónica del edificio representado. La composición de esta imagen nos hizo suponer que, a la vez, podría tener una fuente anterior, es decir, que el vitral también estuvo inspirado en algún grabado de origen flamenco o alemán<sup>70</sup>. Efectivamente, al hacer una minuciosa revisión en libros y colecciones especializadas, nos encontramos con varios ejemplos que podríamos ligar formalmente al vitral de Bourges y a la capilla de Tlaxcala.

Lo anterior nos condujo a analizar varios grabados europeos de los siglos XV y XVI, recientemente compilados y editados<sup>71</sup>. En estas colecciones pudimos localizar una veintena de ilustraciones que presentan a personajes (de ciclos marianos y hagiográficos) dentro de una construcción con tres arcos conopiales, que rememoran también el formato arquitectónico de la capilla de Tlaxcala. No deja de sorprender, al observar estas imágenes, la disposición escénico-teatral de los personajes, como si se trataran en realidad de representaciones gráficas de escenificaciones religiosas medievales. De estas imágenes destacan, como posibles (y tal vez directos) modelos para la construcción franciscana en Tlaxcala, los sencillos grabados de Hans Schäufelein (ca. 1480-ca.1540) *La Virgen y el niño debajo de una columnata* y *El Rey Salomón adorando a la Virgen que abraza al*

---

El ejemplar pasó a ser propiedad de Felipe el Hermoso, pues hacia 1487 se realizó un inventario en la Biblioteca Real de Bruselas en donde se consignaba ya el ejemplar.

<sup>69</sup> ¿Pudieron estos ejemplares haber sido consultados, en algún momento dado, por el joven Pedro de Gante durante su estancia en la corte de su padre?

<sup>70</sup> No podemos descartar la presencia de figuras, también con edificaciones ochavadas, en nichos adoselados de retablos de la época.

<sup>71</sup> Nos referimos a las colecciones *The Illustrated Bartsch and Hollstein's, German engravings, etchings and woodcuts 1400-1700*.

Niño, incluidos en el libro de Ulrich Pinder, *Der beschloss en gart des rosenkranzes marie*, 2 vols. (Nurenberg, 9 okt. 1505)<sup>72</sup> (fig. 4.21), o bien algunos grabados de Israhel van Meckenem (1440-1503). Por ejemplo, en el *Ecce Homo* de Meneckenem podemos hacer una relación formal entre la construcción de Damme, la representación teatral de esta escena en la tradición pasionaria y la edificación tlaxcalteca (fig. 4.22). Contamos con otros ejemplos que también podríamos considerar para este procedimiento comparativo formal (figs. 4.23 y 4.24).

Expuesto lo anterior, en el caso de Tlaxcala podríamos estar ante el siguiente fenómeno conceptual: la edificación de una capilla que tiene, como fuente, un grabado que ilustraba algún libro de los frailes (presente en la Nueva España o no); es decir, se tomó como fuente una edificación que, a la vez, pudo haber estado inspirada en un escenario de representaciones teatrales religiosas europeas. Estaríamos ante la recuperación de una fuente que pudo trascender en espacio y tiempo por medio de una ilustración y que, además, por fortuna histórica, quedó plasmada en una edificación.

### **Análisis arquitectónico**

En este análisis distinguimos, en particular, tres elementos con respecto a la capilla: la bóveda, las medidas y proporciones del edificio y la constancia del arco conopial en la región.

La bóveda de esta capilla es, seguramente, una de las primeras en edificarse en la Nueva España, como ya lo mencionamos con anterioridad.

Recordemos que en el pasaje de los *Memoriales*, donde Motolinía describe la construcción de las primeras bóvedas de Tlaxcala, posiblemente el cronista está haciendo referencia a las bóvedas de la capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala y a la de la capilla abierta de Atlihuetzia (fig. 4.25). Una simple mirada comparativa entre ambas construcciones nos permite vislumbrar que fueron trabajadas por una misma mano. Nos atreveríamos a excluir de esta mención a la

---

<sup>72</sup> Hollstein, *German engravings, etchings and woodcuts 1400-1700*, Vol. XLIII, Rotterdam, Sound & Vision Interactive, 1996, p. 88.

capilla del Belém pues, por la imagen que tenemos de ella, no encontramos una evidencia concreta de que hubiese tenido una bóveda como las de los ejemplos anteriores, sino más bien una techumbre semejante a la de la capilla de Tizatlán.

Si nos atenemos a la referencia de Motolinía, esta bóveda fue ejecutada por un maestro alarife español. La estructura de la edificación está sostenida por las nevaduras y por las gruesas columnas del pórtico de la capilla.

En cuanto a las medidas y proporciones, la capilla presenta una dimensión armónica con respecto a lo que pudo haber sido el área del patio bajo. Su situación en lo alto de esta pequeña colina requería de dimensiones que permitieran enmarcar de, manera conveniente, a la proporción humana y al nicho sacro que se encuentra en el espacio cubierto. El ancho de la capilla es de casi 10 metros, la profundidad es de 5 metros y la distancia entre las columnas frontales es de 3-5-3.

La bóveda tiene una forma oval, de crucería, dividida por ocho nervios en ocho gajos irregulares. La nervadura converge en el centro de la bóveda en un florón.

La planta del edificio tiene una forma hexagonal irregular que permite una saliente hacia el Oeste. El formato de tribuna saliente también lo encontramos en la planta de la fachada de la cercana capilla de Tizatlán y con la capilla de Apasco, estado de Hidalgo<sup>73</sup>.

La capilla está orientada con una ligera desviación de 14° noreste<sup>74</sup>. El dato anterior vendría a fortalecer la hipótesis de que esta construcción fue erigida en una etapa temprana, con respecto al resto del conjunto conventual.

En cuanto a las dos gruesas columnas o pilares que sostienen los arcos de la capilla, se caracterizan por tener jambas octogonales y basas, semejantes al

---

<sup>73</sup> Existen varios elementos que podrían relacionar formalmente estas tres capillas: la saliente de medio hexágono en la fachada y los elementos decorativos de la capilla de Apasco, que recuerdan algunos fragmentos existentes en Tlaxcala, Huejotzingo y Calpan. Cf. John McANDREW, *Op. Cit.*, pp. 441-443. Por cierto, en el caso de Apasco es interesante observar la semejanza que guarda esta edificación con la escalinata cubierta de acceso de la catedral de Módena (fig. 4.26).

<sup>74</sup> Para el tema de la orientación que tuvieron los conventos franciscanos en la región, cf. Franz TICHY, "Explicación de las redes de poblaciones y terrenos como testimonio de la ocupación y planificación del Altiplano Central en el México antiguo" en *Comunicaciones. Proyecto Puebla-Tlaxcala*, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1974, pp. 41-52.

diseño de las columnas del patio del Colegio Mayor de Santa Cruz en Valladolid<sup>75</sup> (fig. 4.27).

Otro dato arquitectónico interesante es la presencia del arco conopial en el edificio. Ya hemos mencionado que durante la búsqueda y registro de capillas abiertas en el país, no encontramos ninguna otra con este tipo de arcada. Sin embargo, es posible detectarlo formalmente en otros elementos de edificios conventuales, como por ejemplo en Atlhuetzia, Tlaxcala, en Huaquechula, Puebla, y, finalmente, en Coixtlahuaca y en Cuilapan, en el estado de Oaxaca (fig. 4.28).

También en el convento de Barcelona existieron algunas puertas de acceso con arcos conopiales, que conducían de un claustro a otro, semejantes a los arcos de la capilla del patio bajo de Tlaxcala (fig. 4.29). Como explica Barraquer:

A esta puerta habíala dibujado el arte ojival florido. Integrábanla en los lados multitud de baquetillos en degradación y un pilar a cada lado, las cuales baquetas cruzando hacia arriba el friso que suplía a los capiteles, formaban un arco conopial...<sup>76</sup>

En general, podemos advertir que la búsqueda de elementos arquitectónicos europeos formales en la capilla baja aún requiere de un trabajo de mayor alcance y profundidad.

### **Programa iconográfico de la capilla baja**

Existen tan sólo algunos vestigios de pintura mural, tanto en el exterior como en el interior de la capilla. En un fragmento de la fachada se alcanza a percibir un motivo cuadrículado con un círculo interno, con el cual se hace un juego clarooscuro de diagonal interno entre el círculo y el cuadrado en rojo y blanco. Este motivo ornamental (que también es posible observarlo en la capilla abierta del

<sup>75</sup> Cf. Damien BAYON, *L'architecture en Castille au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Klincksieck, 1967 y Luis CERVERA VERA, *Arquitectura del Colegio Mayor de Santa Cruz en Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1982.

<sup>76</sup> Cayetano BARRAQUER Y ROVIRALTA (1839-1922), *Las casas religiosas en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*, dos tomos, Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart, 1906, Tomo I, p. 447.

convento yucateco de Maní), debió haber cubierto la totalidad de las paredes que se encuentran justo encima de la arquería (fig. 4.30).

En el interior se llegan a percibir ciertos fragmentos de pintura al temple. A pesar de su avanzado deterioro (recordemos que esta capilla fue utilizada como habitación y cocina), aún podemos percibir en la parte superior poniente de la bóveda un listón con una serie de letras que integran una inscripción y que podría transcribirse como "VM REG NOSTRO IN" del lado izquierdo y [SE] o [SPE] CULORUM AM LOQUM NOSTER" en el lado derecho (fig. 4.31). En la parte oriente de la bóveda se llegan a distinguir los rostros y alas de algunos querubines y un círculo que podría representar un cuerpo celeste, todo en pigmentos rojo óxido de hierro y ocre amarillo, presumiblemente del siglo XVII (fig. 4.32). En los plementos de las nervaduras de la bóveda podemos apreciar restos de pigmentación azul, que también se puede observar en el resto de las paredes de la capilla (fig. 4.33). En la pared del altar también se llegan a percibir unas líneas que representan molduras y se llega a percibir una desdibujada figura de un personaje con túnica (fig. 4.34). En la actualidad es algo complicado descifrar el programa iconográfico de la capilla, sin embargo por la documentación consultada no es difícil suponer que la decoración estaba consagrada temáticamente a la Asunción de la Virgen.

### **Programas iconográficos de otras capillas abiertas tlaxcaltecas (Atlihuetzia y Tizatlán)**

Uno de los programas iconográficos mejor conservados del siglo XVI, es el de la capilla de Tizatlán, gracias a que fue utilizada durante el siglo XIX como sacristía de este templo. Esta capilla tiene como singularidad el haber sido construida a un lado del Palacio de Xicoténcatl, del cual se aprovechan los materiales del mismo para su edificación<sup>77</sup> (fig. 4.35).

La capilla de Tizatlán resulta interesante desde varias perspectivas para nuestro estudio. Por una parte es una capilla contemporánea a las capillas abiertas y posas del convento de Tlaxcala. No podemos considerarla una capilla

---

<sup>77</sup> Cf. Manuel TOUSSAINT, *Op. Cit.*, 1927.

abierta en sentido estricto, pues no es parte de un conjunto conventual, sino que se trata (como posiblemente funcionó durante algunas décadas) de una capilla visita del convento de San Francisco. No considero que, desde su cimentación, se haya pretendido hacer en este lugar un convento, sino que el motivo de su construcción pudo haberse debido a la distinción de una presencia arquitectónica dentro del área de la cabecera de uno de los altépetl más vigentes durante la colonización de Tlaxcala. Existe en realidad un sentido de convivencia de poderes, congruente con lo que se vivió en las primeras décadas de hispanización de la región.

La edificación de este monumento se efectuó desde los años treinta hasta el 1570, según consigna Toussaint en su artículo, después de descifrar la difícil inscripción que se encuentra en uno de los arcos frontales de la capilla.

Ahora bien, los dibujos de Muñoz Camargo consignan también el palacio de Xicoténcatl y la presencia de la capilla. Por el formato, podría aventurarse que, por descripciones y dibujos, la capilla del Belén y la de Tizatlán tal vez fueron construidas por el mismo alarife y bajo el mismo diseño.

Gran parte de la pintura original de la capilla pudo conservarse, la cual nos muestra un completo programa iconográfico: Adoración de los Magos, Bautismo de Cristo, Pantocrátor, ángeles cantores, ángeles músicos, el Leviatán y los Peregrinos de Emaús (fig. 4.36).

La capilla de Tizatlán y la conservación de sus pinturas murales permite abrir una reflexión sobre los programas iconográficos desarrollados en la región en diversos monumentos.

Contamos, por ejemplo, con otros vestigios de pintura mural en Atlhuetzia, tanto en el templo conventual como en la capilla abierta (fig. 4.37). Posiblemente existió una profusa decoración en los monumentos de otras poblaciones tlaxcaltecas que, desafortunadamente, se han perdido por completo.

Pero, ¿en qué momento podemos fechar estas pinturas murales? Si consideramos que la decoración mural era el toque culminante de la construcción, podríamos establecer el final del siglo XVI como el tiempo de elaboración de estas pinturas. Sin embargo contamos con las descripciones de Motolinía quien, como

se mencionó al respecto del Belén, la pintura se había comenzado a ejecutar en un momento muy temprano, tal vez a finales de los cuarenta (en el caso específico de esta capilla y, probablemente, en el caso de la capilla baja). No es lejana la posibilidad de que haya existido una pintura temprana y que la misma haya sido repintada en el transcurso del mismo siglo XVI.

## **CAPÍTULO 5**

### **LA CAPILLA BAJA: UN ESPACIO DE REPRESENTACIÓN**

Una vez hecha la revisión histórica y arquitectónica de la capilla del patio bajo del convento de Tlaxcala, nos proponemos ahora hacer una serie de reflexiones que permitan corroborar una de las hipótesis del presente estudio: el uso escénico-teatral de esta capilla.

A pesar de que esta propuesta de investigación sigue siendo vista por la historiografía tradicional como arriesgada y especulativa, nos parece primordial que el análisis de un monumento arquitectónico no se detenga en el plano técnico-descriptivo, sino que debemos tratar de explicar el sentido y la función que este espacio pudo tener en su momento. Una edificación arquitectónica es el resultado de una serie de necesidades y circunstancias sociales, políticas e ideológicas, y por otra parte también se le puede considerar como el registro o huella de una serie de actividades de una sociedad específica.

Como ya ha sido expuesto en el transcurso del trabajo, la capilla abierta de Tlaxcala fue una edificación en donde se dieron lugar diversos acontecimientos de la historia fundacional de la región y de la Nueva España, entre ellos la realización de espectáculos teatrales religiosos.

#### **Algunos antecedentes de espacios de ritualidad en el mundo indígena**

Las crónicas religiosas hispanas son generosas en descripciones sobre los templos, rituales y costumbres de los pueblos indígenas, parte como una justificación de la occidentalización que se debía hacer (o ya se había hecho) y parte como una especial fascinación por la cultura encontrada.

En este sentido, la ritualidad nativa se convierte en objeto de un interesante recurso de relato literario, como lo expresa Muñoz Camargo en el siguiente pasaje<sup>1</sup>, cuando describe una cámara del palacio de Xicoténcatl:

---

<sup>1</sup> Muñoz Camargo seguramente tomó como fuente para la descripción de estos pasajes a Bernal Díaz del Castillo, las *Cartas de Relación de Cortés* y el *Lienzo de Tlaxcala*.



Y, así mismo, servía esta gran pieza para sus convites y banquetes y fiestas, en medio de la cual hacían sus bailes y danzas, que llamaban *netotiliztli*, y cantaban cantares alegres de mucho placer, o funestos y dolorosos (...) Aquí usaban de sus músicas y pasatiempos (...) según sus antiguos ritos.<sup>2</sup>

El mismo cronista nos presenta una festividad indígena, desde la mirada de alguien que trata de explicarla desde sus propios propósitos:

...y tenían truhanes, decidores y chocarreros, y enanos y corcobados y hombres defectuosos de naturaleza, de los cuales se pagaban los grandes señores. Tenían sus pasatiempos ocultos y generales, según las ocasiones de los tiempos. Toda su felicidad estaba en el mandar y ser señores. Lo mismo tenían en el comer y beber. Adoraban al dios Baco, y le tenían por dios del vino y de las bebidas que embriagaban, porque le hacían fiesta una vez en el año y le llamaban *Ome Tochtli*.<sup>3</sup>

Para Muñoz Camargo, la descripción debía contener una analogía o una aseveración que pudiera facilitar la interpretación de lo descrito en un lector peninsular, como lo son las extrapolaciones sobre el dios Baco y el vino. No obstante, este tipo de pasajes nos permiten vislumbrar, de alguna manera, los diferentes tipos de representaciones rituales existentes entre los indígenas, incluso las características de los participantes.

En este mismo tenor, y referido a la observación de los altares de los templos donde se efectuaban algunos rituales, Muñoz Camargo destaca que los tlaxcaltecas "Tenían altares en lugares altos, a manera de teatros"<sup>4</sup> y nos informa, además, sobre el formato de los adoratorios y el modo de utilizar estos templos:

No se les halla que hayan tenido sinagoga ni templos cubiertos, sino adoraban en los campos y en las sierras y montes altos, y allí hacían sus idolátricos templos, y en una torre muy alta a manera de pirámide,

<sup>2</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO, *Descripción de la Ciudad...*, p. 61-62.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 126.

aunque se subía por escalones hasta lo muy alto y, en la superficie de la dicha torre, tenía dos capillas por remate...<sup>5</sup>

En su *Historia de los indios...*, Motolinía se ocupa también de varias festividades indígenas, sobre todo en los capítulos 10 y 11, donde describe la fiesta tlaxcalteca de Camaxtle y otras fiestas en Cholula, Huejotzingo, Tepeyacac y Zacatlán:

Y luego iban todos a una gran sierra que está de esta ciudad cuatro leguas y las dos de una trabajosa subida, y en lo alto, un poco antes de allegar a la cumbre, quedábanse allí todos orando, y el viejo subía arriba, adonde estaba un templo de la diosa *Matlalcueye*, y ofrecía allí unas piedras, que eran como género de esmeraldas, y plumas verdes grandes, de que se hacen buenos plumajes, y ofrecía mucho papel e incienso de la tierra, rogando con aquella ofrenda a el señor su dios y a la diosa su mujer, que les diese esfuerzo para comenzar su ayuno y acabarle con salud y fuerzas para hacer penitencia.<sup>6</sup>

Existe un especial énfasis en las crónicas del XVI por destacar el complejo sistema ritual de los pueblos prehispánicos. Estos rituales fueron, seguramente, observados con detenimiento por los frailes, antes de haber dejado constancia de ello en sus crónicas. Parte de estas observaciones se concentraba en el espacio que era utilizado para su celebración. La función de ese espacio ritual pudo haber tenido algún tipo de referente para la adecuación de las celebraciones cristianas.

### **La capilla y el convento de Tlaxcala como espacios de convergencia ritual: de la prédica a la escenificación**

En capítulos anteriores nos hemos referido a la manera en que el sitio de este convento fue elegido y constituido, sin embargo aún no hemos explorado las posibilidades que pudo haber tenido como un espacio de convergencia ritual. En

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>6</sup> fray Toribio de MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 44.

su momento hemos expuesto que el área de este convento contaba con varias ventajas: su emplazamiento estratégico al asentarse a un lado del camino Sur-Norte que comunicaba dos altépetl; su cercanía con el mercado y sede de gobierno de Maxixcatzin y la posesión de una fuente de agua. Su asentamiento en lo alto de una colina también repercutía en el dominio visual y simbólico como lugar sacro.

Si reconsideramos que el patio bajo fue el primer espacio de prédica y catequesis (mientras concluían los trabajos de construcción de la capilla abierta, del atrio alto y las primeras habitaciones de los frailes), podríamos plantear que también en este lugar (y durante varios años), se fue articulando un sitio con un sentido y uso pedagógico, sacro y festivo. En este patio se consolidaron los primeros programas de enseñanza y de prédica, con valores diferentes a los de la religiosidad nativa. Pero dentro de estos programas estaban también inmersos procedimientos que pudieron tener elementos de convergencia. ¿Cuáles pudieron haber sido estos elementos? Podríamos aventurar que varios, como por ejemplo: la organización de procesiones, la preparación festiva para una conmemoración determinada, el canto y la música, las danzas, la mnemotecnia de las oraciones cristianas, etcétera. Es decir, mientras los frailes consolidaban sus incipientes procedimientos de evangelización<sup>7</sup>, los indígenas participaban en estos procesos, siempre y cuando existieran elementos reconocibles dentro de su propia cultura. En esta área de convergencia e intersección cultural, insistimos, pudo haber existido el mundo festivo, el conmemorativo.

A pesar de que varios de los frailes que trabajaron en la región tlaxcalteca fueron célebres por sus dotes lingüísticas, los procedimientos de cristianización debieron haber sido recibidos por los tlaxcaltecas de manera dual: por una parte con escepticismo, pero a la vez con simpatía, por tratarse de los representantes aliados con los cuales se había vencido el ancestral dominio mexica.

Parece claro que la advocación (de la capilla primero y del convento después) de la Asunción de la Virgen fue una afortunada decisión por parte de los

---

<sup>7</sup> Para los frailes el sentido y concepto de *evangelización* era universal, es decir, para ellos no existía ningún cuestionamiento de que sus métodos de conversión podrían tener otra connotación para pueblos no europeos.

franciscanos para tener, de manera cercana, una doble conmemoración: la de la caída de la Gran Tenochtitlan (13 de agosto) y la de la Asunción de la Virgen (15 de agosto). Como lo explica Aracil:

[El 15 de agosto] tuvo para los tlaxcaltecas una significación muy superior a la propia de una fecha señalada del calendario litúrgico cristiano. (...) a partir de entonces, y por oposición en cierto modo a la celebración de San Hipólito por parte de los españoles, el 15 de agosto fue la festividad más importante para los tlaxcaltecas durante el período colonial.<sup>8</sup>

Este festejo, seguramente, se fue organizando paulatinamente en el patio bajo del convento desde los primeros momentos de prédica en Tlaxcala. Recordemos que, entre la decisión de emplazar el convento en este sitio y los festejos descritos por Motolinía y De las Casas, transcurrieron cerca de diez años, durante los cuales los frailes y los indígenas tuvieron el tiempo suficiente para organizar estas celebraciones, es decir, existieron las condiciones propicias para concordar, negociar y establecer la manera en que se efectuarían las fiestas y el sentido sacro-ritual que estas fiestas debían tener para ambas partes. Los frailes franciscanos quedaron convencidos de que su acción evangelizadora había propiciado que los indígenas se integraran al cristianismo; sin embargo, no quedan testimonios en donde los indígenas expresen lo mismo. Probablemente ellos siguieron considerando la acción franciscana como una interesante propuesta para poderse relacionar con la institución religiosa occidental y, de esa manera, poder continuar la negociación dentro del ámbito cultural<sup>9</sup>.

Si nuestra propuesta hipotética reconstructiva de estos eventos fuera adecuada, entonces tendríamos necesariamente que confirmar que el espacio de

---

<sup>8</sup> María Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore, 1999, pp. 510-511.

<sup>9</sup> Al respecto siguen siendo de gran valía las investigaciones y reflexiones de Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Ed. Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1988; *La guerra de las imágenes*, México, F.C.E., 1994; las propuestas de Solange ALBERRO, *El águila y la cruz*, México, F.C.E., 1999, y la varias veces citada obra de James LOCKHART.

esta actividad pudo haber sido el patio bajo y, por consiguiente, la capilla en construcción. Consideramos que, dentro de este complejo mundo de enseñanza-aprendizaje de nuevos elementos culturales, también estuvo presente la asimilación y consolidación de nuevos espacios de ritualidad. En el caso de este patio y de esta capilla, el espacio funcionó novedosamente con respecto al ritual a celebrar, pero con elementos reconocibles de la ritualidad nativa: un amplio patio al aire libre y una construcción sacra que se encuentra emplazada, de tal manera, que el oficiante se pudiera ubicar en un nivel diferente y jerárquico al de los participantes del rito.

Otra propuesta posterior de espacio sacro cristiano fue el emplazamiento de la capilla del Belén en el atrio alto, en donde el desnivel jerárquico se pierde, aunque continúa la disposición de amplitud de área para el oficio.

Nos queda claro que lo que se llegaba a celebrar en estas capillas ante los indígenas fueron conmemoraciones, fiestas ó representaciones teatrales, previo a que se pudiera articular una misa para una audiencia nativa. Probablemente, lo anterior pudo haberse propiciado en una siguiente (y disminuida) generación de indios instruidos dentro del proceso de cristianización, en la segunda mitad del siglo XVI.

Es muy factible que en Tlaxcala los frailes tuvieron oportunidad de poner en marcha todos aquellos recursos didácticos propios de la empresa evangelizadora en estos tiempos. Como lo describen varios cronistas, la prédica iniciaba estas tareas como un sistema constante de convencimiento, hasta llegar a los procedimientos más complejos, como fue el teatro edificante, uno de los recursos más eficaces, no sólo de "conversión", sino de formato aceptado dentro de ese mundo festivo- ritual.

### **La capilla abierta y el teatro edificante**

Durante la revisión de la historiografía de la capilla abierta habíamos destacado aquellos trabajos donde se hacían anotaciones sobre la relación entre la capilla abierta y el teatro edificante. En algunos de ellos, los autores llegan a proponer que el escenario propio y lógico de estas representaciones pudo haber sido la

capilla abierta, así como los espacios abiertos del atrio conventual. Existen pasajes en las crónicas que dan testimonio de este uso, por ejemplo en la descripción del padre Ponce sobre la fiesta de los Reyes en Tlaxomulco, en enero de 1587:

Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la iglesia, casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al santo Joseph. (...) a un lado del patio tenían hecha, algo apartada del portal, una ramada, donde estaba Herodes sentado en una silla con grande acompañamiento, representando mucha gravedad y majestad.<sup>10</sup>

Por otra parte, existen varios estudios<sup>11</sup> donde se ha planteado la trascendencia que tuvo la utilización de este recurso como método de evangelización en los territorios recién conquistados de la Nueva España. Estos trabajos nos han comenzado a proporcionar datos como, por ejemplo, los elementos que los indígenas aportaron a estas representaciones, la recepción (y el sentido) del mensaje de las obras y los espacios de representación.

Las piezas teatrales que fueron utilizadas por los frailes en Tlaxcala (y en otras regiones) pudieron haber tenido como fuente directa las representaciones de teatro religioso popular castellano, valenciano y catalán<sup>12</sup>. Los frailes franciscanos de principios del siglo XVI (de origen español y flamenco) contaron con la suficiente información, tiempo y preparación para poder organizar representaciones de pasajes bíblicos o hagiográficos en lengua nativa en la Nueva España, donde los actores fueron los propios indígenas "evangelizados".

---

<sup>10</sup> Antonio de CIUDAD REAL, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* [ca. 1584-1588], México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, tomo II, p. 101.

<sup>11</sup> Entre los más recientes, podemos citar: María Beatriz ARACIL VARÓN, *Op. Cit.*, 1999 y *El teatro franciscano en la Nueva España*, (María Sten, coord.; Óscar Armando García y Alejandro Ortiz, comps.), México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/FONCA, 2000. Este último es una recopilación de los más importantes ensayos escritos sobre el tema durante el siglo XX.

<sup>12</sup> Cf. Hermenegildo CORBATÓ, "Misterios y Autos del teatro misionero en Méjico durante el siglo XVI y sus relaciones con los de Valencia", anejo 1 de *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, CSIC, 1949. No descartamos que esta experiencia la hayan tenido también los frailes de la Provincia de San Gabriel, Extremadura.

Pero, en realidad ¿cómo se fue gestando este recurso didáctico? Recordemos que, a diferencia de la experiencia europea (en donde el teatro religioso tuvo como objetivo la confirmación de los valores y las entidades cristianas), en la Nueva España el propósito se centraba en hacer una transposición religiosa, dentro de un mundo ajeno a la información cristiano-occidental.

Hemos comentado con anterioridad los diversos métodos y recursos didácticos utilizados por los frailes en esta experiencia. Nos restaría solamente hacer un breve seguimiento del uso de la espacialidad con respecto a estos recursos.

Hasta el momento no conocemos referencia en la Nueva España sobre el uso del púlpito portátil, como se utilizó en las prédicas europeas<sup>13</sup>. Lo más cercano a este elemento es la ilustración de Diego Valadés, donde un fraile convive en círculo (óptimo espacio didáctico) con un grupo de indígenas, aunque el mismo Valadés, en la gráfica donde representa la enseñanza por medio de imágenes, nos muestra la manera en que un fraile señala dichas imágenes desde un púlpito (fig. 5.1). Tanto esta ilustración, como la del fraile que indica con una vara el lienzo, donde se encuentra representada la crucifixión (fig. 5.2), son imágenes sugestivas para preguntar: ¿cuáles eran los espacios en donde se fijaban estos lienzos? Posiblemente fue la capilla abierta (o bien el claustro en construcción) el lugar que funcionó como soporte arquitectónico-espacial de esta labor didáctica.

De la muestra de imágenes en lienzos, el siguiente paso pudo haber sido la puesta en movimiento de dichas imágenes. En este sentido, considero que la capilla abierta también fue el sitio adecuado para enmarcar esta actividad. Ya desde el temprano testimonio de Gante sobre la celebración de la Natividad en la capilla de San José de los Naturales, apreciamos que había la intención de organizar una especie de "retablo viviente", en donde las imágenes más importantes de la historia sacra tuvieran sonido y acción. En este sentido se

---

<sup>13</sup> Según nos informó Elena Isabel Estrada de Gerlero, en el Museo de Pátzcuaro, Michoacán, se encuentra en exhibición un púlpito portátil del siglo XVI.

estaba conformando el paso de un recurso visual (aunque existiera la explicación del lienzo), a otro recurso más complejo de características audiovisuales: el teatro.

Si hacemos un recorrido somero por el teatro religioso medieval en Europa, podremos distinguir que, justamente, la articulación de este recurso por parte de la iglesia se diseñó bajo este sistema, es decir, la posibilidad de presentar, de manera viva, aquellos pasajes de la historia sagrada que debían ser reconfirmados en el imaginario colectivo de la sociedad.

Por ejemplo, una peculiar fuente del teatro edificante en la Nueva España (aún no explorada con profundidad) pudo haber sido la tradición de los *Ommegang* o procesiones de retablos vivientes, en el mundo flamenco de los siglos XV y XVI<sup>14</sup>. Aparte de la procesión tradicional de la Santa Sangre en la ciudad de Brujas, existen una serie de testimonios que denotan otras temáticas procesionales, como *El árbol de Jessé* (fig. 5.3), *El jardín del Edén* y un carromato denominado "Jherusalem", temáticas que, curiosamente, también estarán presentes tanto en las fiestas de Corpus Christi descritas por Motolinía, como en el programa iconográfico de la capilla del Belén.

Según Husken, el período de mayor auge de la tradición de los *Ommegang* se dio entre 1480 a 1650. No nos extrañaría entonces que los frailes flamencos que vinieron a la Nueva España (en especial Pedro de Gante) tuvieran, entre su información, la organización de estos retablos procesionales, como otro de los tantos recursos de instrucción didáctico-religiosa.

En su estudio, Aracil también nos propone, como interesantes antecedentes peninsulares de esta teatralidad religiosa, los misterí y entremeses valencianos y las festividades de Corpus toledanas. Explica Aracil:

Por lo que respecta a la zona de habla castellana, y a pesar de la ausencia de testimonios que documenten una evolución teatral similar a la del este peninsular, las últimas décadas del siglo XV se caracterizan por una intensa actividad dramática en el interior de los templos.(...) La influencia levantina sobre la celebración del Corpus en distintas

---

<sup>14</sup> Wim HUSKEN, "The Bruges Ommegang" en *Formes teatrals de la tradició medieval* (Actes del VII Col.loqui de la Sociéte Internationale pour l'étude du Théâtre Médiéval, Girona, juliol de 1992), Barcelona, Institut del Teatre / Diputació de Barcelona, 1996, pp. 77-85.



ciudades castellanas hace suponer que también en Toledo, Murcia o Sevilla los frailes pudieron intervenir como organizadores o actores en estas representaciones de marcado carácter didáctico y popular.<sup>15</sup>

Por lo tanto, podríamos deducir que aquellos elementos que se importan desde Europa son: el procedimiento del teatro edificante (previa experimentación de los formatos de las sacras representaciones de los predicadores franciscanos italianos) y la manera en que podían adecuarse los espacios para su representación. En el caso de Tlaxcala, la capilla y el espacio al aire libre del patio bajo fueron aprovechados con fortuna en las representaciones religiosas, pues se contaba con los elementos idóneos para ello. Estamos ante lo que Francesc Massip propone como el "espacio hallado" en la teatralidad medieval:

A falta de un espacio autónomo pensado para el teatro (en consonancia con la ausencia de una noción definida de teatro), el espectáculo medieval asume el llamado *espacio hallado*, nunca propiamente escénico sino sólo designado como teatral en el momento oportuno, que acepta, sin transformarlos, los elementos dados de un espacio cualquiera.<sup>16</sup>

o bien, como comenta Luis Quirante:

la representación medieval se explica fundamentalmente como una propuesta de visualización (...): propuesta plástica constante (...) y como ilustración de la Historia de acuerdo con una determinada concepción colectiva de la misma.<sup>17</sup>

Los frailes franciscanos que tuvieron a su cargo el diseño y construcción del conjunto conventual de Tlaxcala, debieron haber pasado por toda una serie de procedimientos, decisiones y criterios, emanados de las necesidades propias de

<sup>15</sup> Beatriz ARACIL VARÓN, *Op. Cit.*, pp. 137 y 154.

<sup>16</sup> Francesc MASSIP, *El teatro medieval*, Barcelona, Montesinos, 1992, p. 47.

<sup>17</sup> Luis QUIRANTE SANTACRUZ, *Teatro asuncionista valenciano de los siglos XV y XVI*, Alicante, Consellería de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1987, p. 33.

sus tareas y de habitación. Sin embargo, entre estas necesidades debemos incluir las de los espacios para las conmemoraciones religiosas.

Tanto la planeación de las fiestas litúrgicas como la paulatina construcción del sitio del convento, debieron haber sido factores sustanciales que coincidieron en los momentos de la representación asuncionista que observó Las Casas.

Antes de adentrarnos de lleno en esta fiesta celebrada en Tlaxcala, nos parece pertinente revisar la manera en que se consolidó este tipo de representación en la península ibérica, lo que nos permitiría hacer un enlace más sólido entre las tradiciones religiosas populares europeas y su presencia en el territorio americano durante el siglo XVI.

### **La tradición del teatro asuncionista en la región valenciana**

En este apartado nos dedicaremos a destacar los elementos más significativos sobre los orígenes de esta tradición<sup>18</sup> y así poder comprender, con mayor claridad, la presencia de esta festividad en los tiempos incipientes de cristianización de los territorios americanos.

La festividad asuncionista en el mundo cristiano comienza a celebrarse desde el siglo V en Siria y en el mundo occidental hasta el siglo VII, cuando el papa Nicolás I incluía esta fiesta dentro del circuito litúrgico que comprendía Natividad, Resurrección y Pentecostés. Para Eduardo Juliá, la fiesta mariana pudo haber sido una transposición de la celebración pagana del 15 de agosto para esperar una vendimia generosa, dedicada a la diosa latina Atergatis, aunque no

---

<sup>18</sup> Los trabajos más representativos sobre este fenómeno son: Eduardo JULIÁ MARTÍNEZ, "La Asunción de la Virgen y el teatro primitivo español" en *Boletín de la Real Academia Española*, XLI:163 (mayo-agosto 1961), pp. 179-334; Josep ROMEU i FIGUERAS, "El teatre assumpcionista de tècnica medieval als Països Catalans" [1983] en *Teatre català antic*, Vol. II, Estudi introd., ed., i index ideològic i onomàstic a cura de Francesc Massip i Pepe Vila, Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, Curial, 1995, pp. 121-181; Luis QUIRANTE SANTACRUZ, *Teatro asuncionista valenciano de los siglos XV y XVI*, Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana, Alicante, 1987; Ronald E. SURTZ, "Los misterios asuncionistas en el Este peninsular y la mediación mariana" en *Teatro y espectáculo en la Edad Media* (ed. Luis Quirante Santacruz), Actas del Festival d'Elx 1990, Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert"/Diputación de Alicante/Ajuntament d'Elx, 1992, pp. 81-97 y Francesc MASSIP BONET, *La il·lusió de Ícaro: un desafiament a los déus*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1997. Este reciente trabajo reflexiona sobre la manera en que la iconografía se convierte en una fuente valiosa para la reconstrucción de los aparatos escénicos que fueron utilizados en representaciones religiosas con relación a la elevación de personajes, entre ellos la Asunción.

existen los elementos suficientes para comprobar lo anterior<sup>19</sup>. A partir de entonces, el culto mariano y la celebración asuncionista tiene una enorme difusión por territorios occidentales europeos. Específicamente, en la península ibérica encontramos una gran cantidad de catedrales con advocación asuncionista: Córdoba, Gerona, Lérida, Toledo, Valencia, Valladolid, Salamanca, Vitoria y Morella. Es factible detectar las primeras fiestas asuncionistas en tierras catalanas desde el siglo X.

La difusión más importante de la devoción de este pasaje mariano en España lo encontramos en la región valenciana, gracias al trabajo de prédica del franciscano Francesc Eiximenis [1327-1409] y del dominico Vicente Ferrer [1350-1419] en esta zona, quienes en sus trabajos escritos y de prédica articularon un discurso didáctico de la asunción de la Virgen a partir de los apócrifos asuncionistas, basados notablemente en la *Legenda Aurea* [ca. 1264] del dominico genovés Santiago de la Vorágine o Varazze<sup>20</sup>. El material narrativo del capítulo 119 de esta obra ("La Asunción de la Bienaventurada Virgen María"), traducido al catalán a fines del siglo XIII, se convirtió en el recurso discursivo de la prédica de san Vicente Ferrer, sobre todo en sus sermones dedicados al tema.

Para Luis Quirante, los sermones que van a tener una repercusión directa dentro de la estructuración de la representación de la Asunción en la zona valenciana serán los siguientes: *De Assumpcione beate Marie, Domenica nona in vigilia Assumpcionis Virginis Marie* y *In die Assumpcionis beate Marie*, de San Vicente Ferrer, la *Dormición de María* de la *Vita Christi* de Francesc de Eiximenis y el capítulo 51 ("De la assumcio de nostra dona") de la *Doctrina Pueril* de Ramón Llull.<sup>21</sup> Es decir que podemos percibir una línea comunicante entre los apócrifos marianos, los sermones y las primeras representaciones teatrales que ejemplifican visual y musicalmente la historia de la Asunción en una región específica<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Eduardo JULIÁ MARTÍNEZ, *Op. Cit.*, p. 183.

<sup>20</sup> Santiago de la VORÁGINE, *La leyenda dorada*, 2 tomos, Madrid, Alianza Forma/Alianza Editorial, 1982.

<sup>21</sup> Luis QUIRANTE SANTACRUZ, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

<sup>22</sup> Eduardo JULIÁ destaca al respecto la importancia que tanto la festividad como el sentido de la devoción tuvo para esta región. Él cita un interesante pasaje donde se describe el encuentro donde coincidieron el rey Don Fernando de Antequera, el papa Luna Benedicto XIII y san Vicente Ferrer, justamente el 15 de agosto de 1414 en la iglesia de Morella, "para dar fin al doloroso cisma que

Básicamente, la estructura de la historia del texto de Vorágine, de los sermones mencionados anteriormente y de los libretos o *consuetas* de las representaciones teatrales de la zona valenciana, es la siguiente<sup>23</sup>: María visita los lugares de la Pasión, Muerte y Resurrección de su hijo. La Virgen expresa el súbito deseo de morir. Un ángel (San Gabriel) desciende con una palma (elemento distintivo) y anuncia que morirá en tres días. María solicita el nombre del ángel y le pide no encontrarse con el demonio a la hora de su muerte; además le pide que vengan los apóstoles. Llega San Juan y llama a la puerta de la casa de María, ella le explica, con la presencia de la palma, la visita angélica. María solicita a Juan que proteja su cuerpo de los judíos, los cuales querrán quemarlo cuando ella muera. Juan llora y esto sirve como llamado al resto de los apóstoles. Juan narra a los apóstoles lo sucedido. María muere. Jesús desciende rodeado de ángeles y recogen el alma de su Madre. Jesús ordena una procesión para enterrar el cuerpo de María en Josafat. El alma de María asciende ante la presencia de los apóstoles. Pedro organiza la procesión y tres doncellas amortajan el cuerpo. Canto del Salmo *In Exitu Israel de Egipto*. Los judíos interrumpen la procesión y tratan de tomar el cuerpo de María para quemarlo. Los apóstoles defienden el cuerpo y, en un momento dado, los judíos quedan ciegos; las manos del príncipe de los judíos quedan pegadas al féretro. Los judíos se arrepienten y suplican a Pedro la conversión. Bautismo y curación de los judíos. Sepultura del cuerpo de María. Jesús baja con una comitiva de ángeles, San Miguel mete el alma en el cuerpo de María, Jesús toma el cuerpo y le dice: "Levántate". Resurrección y Asunción de María. Los apóstoles presencian el acontecimiento. Tomás llega con retraso, muestra su incredulidad ante la Asunción y María le manda una cinta desde el cielo. Finalmente la Virgen es coronada por parte de la Santísima Trinidad.

Esta estructura será el corpus principal de las diferentes *consuetas* (o libretos) encontrados hasta ahora en diversas localidades de la región valenciana.

---

afligía a la iglesia". Sin embargo será Jaime I quien se encargará de difundir profusamente la devoción asuncionista en la región valenciana. *Op. Cit.*, p. 185.

<sup>23</sup> Me baso principalmente en la *Propuesta de esquema episódico asuncionista* de Luis Quirante en *Op. Cit.*, pp. 27-29. Algunos pasajes fueron añadidos o evitados en las diversas versiones que existen de la representación.

Los principales escritos que contienen los diálogos, la música e indicaciones de los dispositivos escénicos de la representación las encontramos en Tarragona [1388], Valencia [1425] y Elche [1625]<sup>24</sup>, lo que nos permite advertir los rangos de temporalidad de esta representación. Sin embargo, cabe notar que la fiesta aún se sigue representando en Elche, a pesar de las prohibiciones tridentinas del siglo XVI. Gracias a esta supervivencia, es posible tener una idea aproximada de cómo se pudieron haber hecho estas representaciones desde el punto de vista escénico.

En Elche, la representación del *Misteri* o *Festa* se realiza al interior de la Basílica de Santa María, con una serie de dispositivos escénicos que permiten ilustrar plenamente los pasajes de la historia asuncionista. Estos elementos escenográficos marcan dos áreas primordiales dentro del recinto: en el plano inferior contamos con el *Andador*, un gran pasillo dispuesto en toda la extensión de la nave y que permite la comunicación entre la entrada principal de la Basílica (fig. 5.4) y el área o plataforma donde se desarrollan los eventos terrenales de la Virgen (peregrinación, casa, y sepulcro), denominado *Cadafal*. Este tablado se ubica en el tramo central del crucero y se encuentra totalmente recubierto para ocultar los cambios de estatuas por actores, pues durante la representación, el adolescente que interpreta a la Virgen es sustituido, en un momento dado, por la imagen de la virgen para realizar el ascenso (fig. 5.5).

En el plano superior del templo se encuentra el *Cielo*, gran lienzo pintado (a la altura del anillo de la cúpula) que cubre la maquinaria (fig. 5.6) y que permite el ascenso y descenso de los aparatos aéreos. La *Granada* o *nube* es el aparato que transporta al Ángel con la palma (fig. 5.7). Actualmente esta maquinaria tiene una forma esférica que se abre en gajos mientras desciende, sin embargo se tiene registro de que su formato anterior era más simple, es decir, una estructura metálica adornada profusamente con nubes. Por último se cuenta también con el *Araceli*, estructura por medio de la cual bajan los ángeles para llevarse el alma de María al cielo (fig. 5.8), y también es utilizado el aparato de la Coronación, el cual

---

<sup>24</sup> Josep ROMEU advierte la presencia de un documento donde se encuentra la descripción de un aparato procesional asuncionista en Lérida, anterior a estos tres libretos, el cual pudo haber sido el antecedente directo de la fiesta en Valencia y Tarragona. *Op. Cit.*, pp. 175 y ss.

permite esta acción culminante de la imagen de la Virgen a la mitad de la ascensión<sup>25</sup>.

Ahora bien, entre esta tradición valenciana y lo sucedido en Tlaxcala, es necesario apuntalar algunas manifestaciones de la devoción asuncionista en la Nueva España durante el siglo XVI y la forma en que se instrumentó en la región.

### **Fiesta y devoción asuncionista en la Nueva España**

Hasta ahora han sido pocos los estudios que han reparado en la manera en que fue instaurada y difundida la devoción mariana en las primeras décadas de evangelización en México. En particular, la celebración del misterio de la Asunción en la Nueva España estuvo relacionada con el trabajo catequístico particular y fundacional de los franciscanos. Lo anterior explica la amplia consagración de sus templos con la advocación de la Asunción de la Virgen<sup>26</sup>.

Esta advocación fue tan frecuente como la de San José y la Santa Cruz entre los franciscanos. La advocación de la Asunción llegó a ser tan importante que la Catedral Metropolitana de México fue dedicada con su nombre. Múltiples también son las referencias que contamos en diversas crónicas sobre fiestas realizadas el 15 de agosto en honor a la Virgen, tal como lo consigna en su artículo Manuel Pazos<sup>27</sup>. Destaca el autor, por ejemplo, la fundación (hacia 1529) de la ermita de Santa María la Redonda por parte de Pedro de Gante, como uno de los centros devocionales más importantes de la Ciudad de México en sus inicios como Metrópoli<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Nos basamos en la información de Rafael NAVARRO MALLEBRERA, "Historia de la Festa d'Elx" en *La Festa ó Misteri d'Elx*, Alicante, Patronato Nacional del Misterio de Elche, 1989, pp. 16-20.

<sup>26</sup> Contamos con tan sólo dos trabajos relevantes sobre el asunto: Fidel de J. CHAUVET, *El culto de la Asunción de Nuestra Señora en México*, México, Ed. Fray Junípero Serra, 1951 y Manuel PAZOS, "La Asunción de Nuestra Señora en las misiones franciscanas en México" en *Archivo Ibero-Americano* (2ª época), XIII:51 (julio-septiembre 1953), pp. 329-352.

<sup>27</sup> El trabajo de Pazos es un escrupuloso y valioso recorrido documental sobre lugares y celebraciones dedicados a la Asunción; sin embargo su visión del fenómeno no sobrepasa los límites propios del artículo, el cual se queda en una loa de la misión franciscana, en donde aún la visión del indígena era la del "niño salvaje", como por ejemplo: "...cuando el indio americano abrió los ojos al cristianismo, lo primero con que tropezó y siguió largo tiempo tropezando, fueron cruces y ermitas e imágenes de la Virgen" (p. 330) o bien: "Si se celebraba la festividad de la Asunción, era porque el pueblo sentía el culto asuncionista, veneraba a la Virgen María en su excelso misterio, y era para él algo corriente y cotidiano;" (p. 335). Manuel PAZOS, *Op. Cit.*

<sup>28</sup> *Ibid*, p. 337.

La festividad y el culto al misterio de la Asunción debieron haber tenido, como otros cultos desarrollados durante este proceso catequístico, un procedimiento bien planeado por parte de los frailes.

Si revisamos algunas expresiones marianas que han tenido relación con los procedimientos incipientes de evangelización en la Nueva España, tendremos otra vía para comprender y reconstruir las maneras en que se fueron enraizando estas formas de culto.

Una primer manifestación de convencimiento al culto mariano la podemos encontrar en la *Psalmodia Christiana* de Bernardino de Sahagún<sup>29</sup>. Escrita en náhuatl alrededor de 1563, esta obra es un sermulario de los santos del año y sus celebraciones. En el mes de agosto se incluye la Asunción de la Beata Virgen María (*In die assumptionis beatae Marie virginis*) (fig. 5.9). Dividido en seis salmos, Sahagún hace una relatoría clara y concisa de este pasaje mariano. La traducción de Anderson nos permite descubrir un texto con una serie de indicaciones dialógicas, las cuales nos acercan al mundo no sólo de las sacras representaciones, sino también al de la evidente escenificación del pasaje, como lo analizaremos más adelante.<sup>30</sup> Pero, ¿qué relevancia puede tener este escrito para nuestra reflexión? Tal vez constatar que para la fecha de su composición, los franciscanos habían hecho uso de este sistema de prédica que permitía explicar, de manera elemental, este tipo de pasajes sobre la historia sagrada cristiana a una comunidad neófito en esta información. Consideramos que el texto de Sahagún, más que una espontánea expresión, es consecuencia y recuperación de un complejo sistema de prédica que, seguramente, había sido ya puesta en práctica con eficacia entre las primeras generaciones de indígenas a convertir.

Por otra parte, encontramos también un testimonio gráfico de sumo interés para revisar la presencia del fenómeno asuncionista. Se trata de un glifo que se encuentra en una de las páginas del *Códex Mexicanus*<sup>31</sup>, el cual es parte de un

<sup>29</sup> Bernardino de SAHAGÚN, *Psalmodia Christiana*, Trans. Arthur J.O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah Press, 1993.

<sup>30</sup> A diferencia de sus posibles fuentes (apócrifos marianos), es interesante remarcar que Sahagún evita el pasaje de los judíos.

<sup>31</sup> *Codex Mexicanus* [ca. 1590], Bibliothèque Nationale de Paris, Paris, Nos. 23-24, Société des Americanistes, 1952. Planche IV.

calendario festivo hecho a finales del siglo XVI (fig. 5.10). Este glifo corresponde al 15 de agosto y, por lo tanto, a la Asunción de María. Sobre la autoría de este calendario y las características del códice, Ernst Mengin nos plantea:

Nous ne savons pas quel a été son auteur. Ce devait être un Indien anonyme, connaissant non seulement le calendrier indigène, mais aussi la chronologie européenne. Sans doute a-t-il utilisé cet album en guise de vademecum, comme un aide-mémoire de poche pour se remémorer le calendrier et l'histoire de son peuple.<sup>32</sup>

Nos aventuramos a proponer que la interpretación del tlacuilo de esta imagen pudo haber tenido dos fuentes: la primera, el arquetipo europeo de la imagen de la Ascensión de Cristo, donde frecuentemente se representan solamente los pies de Cristo, pues el resto del cuerpo ha entrado al Cielo. Sin embargo, el glifo del *Codex Mexicanus* difiere de este arquetipo en la representación del cielo, pues en él se presenta una especie de bóveda celeste con estrellas; las nubes solamente enmarcan la figura de los pies en el aire. ¿Podríamos entonces estar ante el reflejo gráfico de una representación teatral de la Asunción, en donde la figura de la Virgen se introducía en un "cielo" hasta desaparecer? Lo relevante en este caso, como en la psalmodia de Sahagún, es la conciencia que existía de esta festividad dentro del mundo indígena "cristianizado" de fines del siglo XVI.

Por último, solamente mencionaremos otros ejemplos: la imagen que se encuentra en un nicho del claustro alto del convento de Huaquechula, Puebla, los fragmentos de pintura mural dentro de la capilla posa de Huejotzingo y el relieve superior de una de las capillas posas de Calpan (fig. 5.11). En todos los casos se

---

<sup>32</sup> [No sabemos quién fue su autor. Debió ser un indio anónimo que conocía que no sólo conocía el calendario indígena, sino también la cronología europea. Sin duda utilizó este álbum como vademecum, como un librito de bolsillo para recordar el calendario y la historia de su pueblo] (Trad. Caroline Burgeff) Ernst MENGIN, "Commentaire du *Codex Mexicanus* Nos. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris" en *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, Nouvelle Série, Tome XLI, 1952, p. 392. Los glifos de este códice han sido también estudiados por Joaquín GALARZA, "Glífica tradicional indígena e iconografía cristiana: un calendario del siglo XVI" en *Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-Náhuatl)*, México, Archivo General de la Nación/CEMCA, 1980, pp. 23-49.



representa la Asunción de la Virgen; su presencia en estos conventos vendría a confirmar la importancia del culto entre los franciscanos y la remota referencia a la constancia de su festejo dentro de la región. Estas imágenes, con seguridad, tuvieron como fuente grabados de principios del siglo XVI.

Con estos ejemplos hemos querido hacer un recorrido testimonial de la presencia de esta devoción y la articulación del imaginario de este culto en particular. Si este proceso se desarrolló bajo un programa bien establecido y planificado, podríamos entonces explicarnos, de manera un poco más coherente, el cómo y el porqué se llega a celebrar la fiesta de la Asunción en Tlaxcala bajo un formato teatral.

### **Las representaciones teatrales de la Asunción de la Virgen y de la Anunciación de la Virgen por San Gabriel en Tlaxcala**

La historiografía de estas representaciones en particular ha sido escasa, tal vez porque los estudios que se han hecho sobre el teatro evangelizador o edificante han tenido una orientación más bien filológica, por lo tanto el análisis se centra exclusivamente en aquellos testimonios escritos (libretos, diálogos aislados) con los que se cuenta desde el punto de vista dramático-literario. Por ejemplo, Hermenegildo Corbató, en su interesante propuesta comparativa entre la teatralidad valenciana y novohispana de teatro religioso<sup>33</sup>, no consideró la representación de la Asunción de Tlaxcala por no contar con el texto. Su trabajo se ciñe a ejemplos literarios (*Auto de Adán y Eva*, *Procesión de Corpus*, etcétera), mas no considera la descripción que se encuentra en la obra de Las Casas, que analizaremos más tarde. Por otra parte, Fernando Horcasitas<sup>34</sup> dedica un breve espacio a la representación asuncionista tlaxcalteca, pero, tal como había diseñado su estudio, aporta solamente las posibles fuentes de la pieza y la reconstrucción de la estructura de la representación. Más recientemente, Beatriz Aracil reconsidera, analiza e incluye el fenómeno de esta representación en

<sup>33</sup> Hermenegildo CORBATÓ, *Op. Cit.*, 1949.

<sup>34</sup> Fernando HORCASITAS, *El Teatro Náhuatl*, (épocas novohispana y moderna) 1a. parte, México, UNAM, 1974, pp. 441-443.

algunas partes de su trabajo; sin embargo, por la naturaleza misma de su investigación, no es parte primordial de su reflexión<sup>35</sup>.

Ante este panorama de estudios, habría la posibilidad de hacer un rastreo de la manera en que la celebración asuncionista se traslada desde Europa hasta Tlaxcala. Más particularmente ¿cómo pudo haber llegado el texto o consuetud del misterio de la Asunción valenciano a manos de los frailes de Tlaxcala? Aquí cabrían dos propuestas explicativas: la primera tendría que ver con la posible autoría de la pieza de Tlaxcala por parte de fray Toribio de Motolinía, a quien en diversos estudios se le ha tratado de identificar como el autor de las obras teatrales presentadas durante las fiestas de 1538 y 1539. Al respecto, Beatriz Aracil comenta que:

...estas representaciones (... ) realizadas en Tlaxcala fueron promovidas por los frailes franciscanos, pero es difícil determinar quién pudo ser el autor, o autores, que, de manera similar a fray Andrés de Olmos en el caso del Juicio Final, pudieron componer las piezas y responsabilizarse de su puesta en escena. (...) [La autoría de Motolinía] ha sido ratificada por Baudot, para quien no hay duda de que la paternidad de las representaciones tlaxcaltecas de 1538 y 1539 debe atribuirse a fray Toribio.<sup>36</sup>

Recordemos, además, que estas piezas estaban dialogadas en náhuatl, tal como el mismo de las Casas lo describe en su crónica, y requerían de un complejo procedimiento de traducción de los textos hispanos a la lengua indígena. Por lo tanto, también podríamos estar hablando de versiones, no estrictamente de una autoría personal de estos textos, sino de un trabajo que se basaba en libretos y

<sup>35</sup> María Beatriz ARACIL VARÓN, *Op. Cit.*, 1999.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 201. Aracil rescata de nuevo la controversia entre Baudot y O'Gorman sobre la autoría real de las cartas insertas en este capítulo de la *Historia*, pues al no ser escritas por Motolinía, por lo tanto la hipótesis de que él haya sido también el autor del texto de la *Conquista de Jerusalén* se vendría abajo. Aracil finalmente plantea que la estancia en Atilhuetzia en marzo de 1539 y la celebración de estas festividades pudieron haber sido compatibles. Sin embargo, como lo menciona el mismo O'Gorman en la *Historia*, "...y como [Motolinía] estaba para vencer su trienio de guardián, todo indica que partió para su visita hacia el Golfo de México que lo llevó hasta el río Papaloapan..." MOTOLINÍA, *Historia...*, p. 63-64, nota 11. Enseguida, O'Gorman ofrece una serie de elementos para argumentar la no autoría ni presencia de Motolinía durante estas festividades.

que necesitaban de una serie de adecuaciones para aquellas comunidades que se estaban educando en el nuevo formato cristiano occidental.

De todas maneras, gracias a las crónicas de fray Toribio de Benavente o Motolinía, guardián del convento de Tlaxcala de 1536 a 1539, y de Las Casas, podemos apreciar el intenso trabajo franciscano, sustentado, sobre todo, en la organización de estos grandes festejos religiosos y representaciones teatrales conmemorativas<sup>37</sup>.

Otra vía de procedencia de esta festividad la tenemos en un reciente estudio que plantea que don Hernando Colón, hijo del genovés y bibliófilo empedernido, compró en Lyon, en 1531, una consuetud valenciana de la Asunción de la Virgen y que hacia 1536 la llevó entre sus pertenencias a América, vendiéndola a la vez a unos compradores novohispanos<sup>38</sup>. Debemos considerar, de todas maneras, la posibilidad de que la tradición de la representación no requiera necesariamente de un libreto, sino que también se pudo haber transmitido de manera oral, basándose en una memoria colectiva de tradición mariana.

El 15 de agosto 1538, hace 463 años, se realizó la representación de la Asunción de la Virgen en la naciente ciudad de Tlaxcala de la Nueva España. Este acontecimiento fue registrado por fray Bartolomé de las Casas, como ya se ha mencionado, en su obra *Apologética historia sumaria*<sup>39</sup>, quien, según su propia descripción, ofició una misa dentro del marco de esta representación.

Durante los primeros siglos de colonización y evangelización americana, varios frailes y cronistas escribieron una serie de textos que tenían como finalidad la narración de todo aquello que acontecía al otro lado del mar Atlántico. Los destinatarios europeos de estas obras recibieron una serie de datos sobre las

---

<sup>37</sup> El capítulo 15 del Tratado I (*De las fiestas de Corpus Christi y San Juan que se celebraron en Tlaxcala en el año de 1538*) de la obra citada de Motolinía, da cuenta de estas representaciones y constituye uno de los documentos más valiosos para los investigadores del teatro evangelizador en la Nueva España.

<sup>38</sup> Comunicación personal hecha por el profesor Graham Runnalls, de la Universidad de Edinburgo, durante las sesiones del X Coloquio Internacional de la Société Internationale pour l'étude du Théâtre Médiéval en Groningen, Holanda (2-7 julio 2001). El dato se encuentra en proceso de investigación y aún no se ha corroborado en su totalidad.

<sup>39</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia sumaria* [ca.1559](ed. y estudio preliminar de Edmundo O'Gorman), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, pp. 333-334.

actividades de los religiosos, la descripción geográfica del ámbito de evangelización, el carácter de los evangelizados y los hechos concretos de esta tarea de aculturación. La *Apologética* de Bartolomé de las Casas es parte de este corpus de trabajos. El objetivo primordial de la *Apologética* era la de proponer una explicación teórico-filosófica ubicar al indio dentro del esquema conceptual aristotélico-cristiano de la naturaleza humana<sup>40</sup>.

Los capítulos 61-65 (*De los artesanos*) de la *Apologética* están dedicados, como su nombre lo indica, a las actividades que realizaban los artesanos para así diferenciarlos de las actividades propias de los labradores. Específicamente, en los capítulos 62-64 se exalta la calidad de trabajo artesanal de los indios mexicanos y, como prueba de su excelencia, se presentan como ejemplo las famosas festividades celebradas el día de *Corpus* en Tlaxcala en 1538, ya mencionadas por fray Toribio Motolinía en el Tratado I, capítulo 15 de su *Historia de los indios de la Nueva España*.

Las Casas cita un fragmento de la obra de Motolinía, el cual le funciona para confirmar la amplia disposición de los indios por la celebración de fiestas religiosas. Este pasaje, transcrito por Las Casas, varía, en algunas frases, al de la edición definitiva de Motolinía. Es muy probable que Motolinía mismo haya facilitado un borrador de su texto a Las Casas durante su breve estancia por Tlaxcala<sup>41</sup>, hecho que permite rescatar la siguiente descripción, diferente de la versión que actualmente conocemos de la *Historia de los indios*:

Porque se vea la habilidad desta gente diré lo que hicieron y actos que representaron luego el día de Sant Juan Baptista, que fue el lunes siguiente, y fueron cuatro actos que sólo para sacar los dichos en prosa (que no es menos devota la historia, aunque en metro es más curiosa) fue bien menester todo el viernes, y en solos dos días, que fueron

<sup>40</sup> Varios de los materiales que constituyen esta obra fueron, con anterioridad, parte de su *Historia de las Indias*, escrita hacia 1530. Estos trabajos fueron organizados por Las Casas para demostrar la existencia de la naturaleza del alma en los indios, tesis puesta en duda por varios teólogos de la época quienes no creían en la capacidad del indio para poder ser evangelizado. Recomendamos ampliamente el estudio preliminar de Edmundo O'Gorman, de la edición ya citada.

<sup>41</sup> En la edición citada de Motolinía, O'Gorman aclara este posible paso de información entre los dos personajes: "...Las Casas copió la descripción de esas fiestas, según él mismo lo declara, del texto original que le franqueó el propio Motolinía..." Toribio MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 61, nota 3.

sábado y domingo, deprendieron de coro y tomaron en la memoria y la representación harto devotamente la anunciación de Sant Juan Baptista hecha a su padre Zacarías, que se tardó en ella obra de una hora, acabando con aquel motete cantado por canto de órgano: *Descendit angelus Domini ad Zachariam*, y luego adelante en otro tablado representaron la anunciación de Nuestra Señora y fue mucho de ver bajar con Sant Gabriel otros seis o siete ángeles diciendo con canto de órgano *Ave María*. En el cual acto se tardó en el patio de la iglesia otro tanto como en el primero.<sup>42</sup>

Unos párrafos después, Las Casas concluye la cita del testimonio de Motolinía y pasa a narrar, ya en sus propias palabras, la visita que realizó a la ciudad de Tlaxcala el 15 de agosto de 1538<sup>43</sup> y la manera en que él se hizo cargo de la celebración de la Asunción de la Virgen.

Las Casas es particularmente cuidadoso en destacar el ambiente que rodea este festejo y la condición de los indios que están interpretando la Asunción:

“Otra fiesta representaron los mismos indios vecinos de la ciudad de Tlascala el día de Nuestra Señora de la Asunción, año de mil quinientos y treinta y ocho, en mi presencia, y yo canté la misa mayor porque me lo rogaron los padres de Sant Francisco, y me la oficiaron tres capillas de indios cantores, por canto de órgano, y doce tañedores de flautas con harta melodía y solenidad, y por cierto dijo allí persona harto prudente y discreta que en la capilla del rey no se pudiera mejor officiar. Fueron los apóstoles, a los que los representaban, indios, como en todos los actos que arriba se han recitado (y esto se ha siempre de suponer que ningún español entiende ni se mezcla en los actos que hacen con ellos), y el que representaba a Nuestra Señora, indio, y todos

---

<sup>42</sup> Cita de un pasaje de Motolinía en Bartolomé de las CASAS, *Op. Cit.*, p. 333. Los subrayados son míos. El pasaje de Motolinía en la *Historia de los indios...* solamente menciona: “Y luego adelante en otro tablado representaron la Anunciación de Nuestra Señora, que fue mucho de ver, que se tardó tanto como el primero.” Toribio MOTOLINÍA, *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>43</sup> En el texto original de Las Casas aparece la fecha “1535”, lo que manifiesta un error de transcripción.

los que en ello entendían, indios. Decían en su lengua lo que hablaban, y todos los actos y movimientos que hacían con harta cordura y devoción, y de manera que la causaban a los oyentes y que vían lo que se representaba con su canto de órgano de muchos cantores y la música de las flautas cuando convenía, **hasta subir a la que representaba a Nuestra Señora en una nube desde un tablado hasta otra altura que tenían hecha por cielo**, lo cual **todo estaban mirando en un patio grande**, a nuestro parecer más de ochenta mill personas.<sup>44 45</sup>

De este pasaje podemos destacar varios elementos: la descripción de la calidad de las capillas de cantores y músicos; el hecho de que todos los personajes fueran interpretados por indios (inclusive la Virgen); que la lengua del festejo fuera el náhuatl; la devoción de los participantes y la mención de lo que podría interpretarse como un aparato escénico que fue utilizado durante la representación, sobre todo en la frase: *hasta subir a la que representaba a Nuestra Señora en una **nube** desde un **tablado** hasta otra altura que tenían hecha por **cielo***, como será analizado más adelante. En cuanto a la presencia de los indígenas disfrazados de apóstoles, Motolinía nos indicaba que en la procesión de Corpus Christi de 1538: "Había doce apóstoles vestidos con sus insignias: muchos de los que acompañaban la procesión llevaban velas encendidas en las manos."<sup>46</sup>

Antes de continuar con el análisis de este párrafo y la disposición del espacio donde tuvo lugar, nos detendremos en una consideración particular: ¿a qué se debe que Motolinía no haya incluido en su *Historia de los indios* o en sus *Memoriales* la ceremonia descrita por De las Casas?

---

<sup>44</sup> Bartolomé de las CASAS, *Op. Cit.*, pp.333-334. Las negritas son mías.

<sup>45</sup> La mención de Las Casas de 80 000 espectadores podría ser una exageración del cronista para impactar aún más a sus remitentes, pero de todas maneras se podría calcular, como lo hemos hecho notar con anterioridad, la asistencia de ocho mil personas, lo que sería una considerable concentración humana. Ya Motolinía daba cuenta de esta tendencia de fray Bartolomé en la carta al Emperador de 1555: "Y así son muchos de sus encarecimientos, en los cuales a V.M. pone en grande escrúpulo y agravia malamente y deshonor a sus prójimos por carta impresa." *Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador*, apéndice en *Historia de los indios...*, p. 218.

<sup>46</sup> Toribio de MOTOLINÍA, *Historia de los indios...*, p. 61.

Fray Bartolomé se encarga en subrayar el hecho de que "yo canté la misa mayor porque me lo rogaron los padres de Sant Francisco...", luego entonces ¿a qué se debió que fray Toribio haya evitado la mención de esta festividad? Nos parece relevante para el presente estudio confirmar la celebración de este evento, con la ayuda de otra referencia testimonial.

Existe la posibilidad de que Motolinía no hubiera estado presente en esa fecha<sup>47</sup>. Sin embargo, contamos con una referencia tangencial del encuentro entre Motolinía y las Casas: la carta enviada por fray Toribio al Emperador en 1555. En esta misiva, cuyo objetivo era el de aclarar al Emperador sobre todo aquello que había publicado el dominico sobre las tareas franciscanas en el Nuevo Mundo, Motolinía construye una compleja argumentación para denostar las acciones de aquel que, supuestamente, defendía al indígena en sus escritos. En la carta, Motolinía indica: "Yo, ha que conozco al de las Casas quince años, primero que a estas tierras viniese..."<sup>48</sup>

Si tomamos en consideración que la carta fue escrita a mediados de 1554, coincide de manera aproximada con la fecha de la celebración descrita por de Las Casas. Motolinía, además, aprovecha la misiva al Emperador para plantear el modo en que el padre dominico llegó a Tlaxcala y la manera en que trataba a los nativos:

Vino el de las Casas siendo fraile simple y aportó a la ciudad de Tlaxcala e traía tras de sí, cargados, 27 ó 30 indios, que acá se llaman *tamemes*...<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Por ejemplo, O'Gorman consigna en sus "Noticias biográficas" que en esa fecha Motolinía se encontraba en Tlaxcala y que debió ser entonces cuando "franqueó" a Las Casas las descripciones de las festividades de *Corpus* y *San Juan Bautista*. Sin embargo, O'Gorman no tiene referencia alguna en la crónica de Motolinía (ni en la de Las Casas) sobre la presencia física del franciscano durante el evento. Cf. *Historia de los indios*, p. XXVIII.

<sup>48</sup> Fray Toribio MOTOLINÍA, "Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador Carlos V (enero 2 de 1555)" en *Historia de los indios...*, p. 208.

<sup>49</sup> *Idem*.

Y agrega Motolinía un dato revelador sobre la incapacidad de fray Bartolomé para comprender el náhuatl: "...ni deprendió lengua de indios ni se humilló ni aplicó a les enseñar." <sup>50</sup>

Es decir, Motolinía, con su escrito, pone en crisis la figura de Las Casas y permite retomar y subrayar con interés algunas consideraciones que se encuentran en el texto de Las Casas, como su admiración de que la representación asuncionista (organizada por los franciscanos y solamente oficiada por el dominico) fuera interpretada en "indio" y que, por lo tanto, no hubiese comprendido gran cosa de la representación. Pudo haber seguido la historia, aunque fuera en otra lengua, pero no comprendió la manera en que este texto fue interpretado por los tlaxcaltecas.

Para finalizar esta aclaración, solamente retomamos una frase de Motolinía que sintetiza su especial pensamiento de lo que es un testimonio y de la Historia misma:

Pues ¿cómo? ¿Así se ha de infamar por un atrevido una nación española con su príncipe, que mañana lo leerán los indios y las otras naciones?<sup>51</sup>

Aparte de los motivos que tuvo Motolinía para la redacción de este documento, los párrafos anteriores nos confirman, por una parte, la presencia en Tlaxcala de fray Bartolomé el 15 de agosto de 1538 y, por la otra, poder colegir las posibles razones por las cuales fray Toribio no incluyó el pasaje de la representación asuncionista en su propia obra. Una de ellas pudo haber sido (como lo menciona en la Carta) la primer impresión que Motolinía tuvo de Las Casas a su llegada a Tlaxcala, lo que en un principio no quiso dejar constancia en su crónica todo acto en el cual hubiera participado el dominico, como fue el caso de la representación de la Asunción. Queda aún la duda de cómo fue que de Las Casas se hizo de los escritos de Motolinía. ¿Fueron "franqueados" por el mismo

---

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 210.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 211.



Motolinía, como considera O'Gorman? ¿O fueron obtenidos por medio de copias, mas no de mano propia de Motolinía? Consideramos que todas ellas son incógnitas que merecen un estudio aparte, aún más profundo.

### **El espacio de las representaciones de la *Apologética***

Una primera vista al pasaje de Bartolomé de las Casas sobre las representaciones de la Anunciación y la Asunción nos permite aseverar que ambas fueron realizadas en la capilla del patio bajo del convento. La pista más segura para poder afirmar lo anterior es la disposición y el formato del edificio mismo.

Contamos con algunos elementos que nos permiten fortalecer esta hipótesis. De principio, existen otras referencias escritas sobre el uso de esta capilla como escenario, como el pasaje (ya citado en el capítulo anterior) del propio Motolinía, donde describe una de las múltiples representaciones teatrales de 1538:

Había también tres montañas contrahechas muy a el natural con sus peñones, en las cuales se representaron tres autos muy buenos. En la primera, que estaba luego abajo del patio alto, en otro patio bajo a do se hace una gran plaza, aquí se representó la tentación del Señor,...<sup>52</sup>

Pero también tenemos vestigios en el edificio que podrían completar nuestra información. En la parte posterior del friso superior de la capilla podemos observar unas perforaciones o mechinales que pudieron funcionar como apoyo para los polines del andamio de construcción, o bien pudieran considerarse vestigios de que existió un estrecho tejado en lo alto de este friso (fig. 5.12). Sin embargo, también estos mechinales pudieron haber servido, a la vez, para sostener grandes polines de apoyo del aparato o grúa, el cual permitía el ascenso y descenso de los actores de la representación de la Asunción (fig. 5.13), de manera similar a como está dispuesto en la cúpula de la Basílica de Santa María de Elche. Esta curiosa disposición (sobre todo si observamos el perfil de la edificación) nos remite al uso de un aparato escénico que pudo haber servido para

---

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 73.

llevar a cabo la acción de la asunción de la Virgen y, a la vez, como área del "cielo" (fig. 5.14) <sup>53</sup>.

Si ubicamos la primer etapa de construcción de esta capilla (entre 1530 y 1536), nos confirmaría que, para el momento de la celebración descrita por Las Casas (1538), la obra ya estuviera avanzada y que se localizaba en la disposición actual, aunque existe la posibilidad de que, para 1538, la construcción todavía mantuviera el andamiaje y las grúas para subir materiales al plano superior de la capilla y algunos materiales perecederos (viguería de madera o techumbre de palma). Lo anterior no afecta el emplazamiento que la capilla pudo haber tenido desde un principio con respecto al patio bajo y al resto del conjunto conventual (fig. 5.15).

Al hacer una revisión cuidadosa de los dos pasajes que describe Las Casas, estaríamos ante la presencia, en Tlaxcala, de un aparato escénico similar a los descritos también en diferentes crónicas valencianas, sobre todo las que se refieren a las representaciones asuncionistas de Valencia y Elche. En ambos casos, el tlaxcalteca y el valenciano, encontramos primordialmente:

- a) La necesidad de elevar de un sitio a otro la personificación de la Virgen.
- b) El uso de una "nube" para transportar al que personifica a la Virgen.
- c) La presencia de un segundo nivel o "cielo" donde se recibe (o se esconde) a la Virgen, desde donde se manipula la grúa que sirve para elevar la nube.

En algunos de los pasajes referidos de Motolinía, también existen varias menciones a *aparejados* como sinónimo de *escenario*:

Tenían cerca de la puerta del hospital aparejado para representar un auto... <sup>54</sup>

<sup>53</sup> Como explicamos anteriormente, el *Cielo* es el lugar donde se encuentra el mecanismo de ascenso y descenso del araceli y que generalmente es cubierto con un lienzo con pinturas alusivas a nubes. Menciono el caso de Elche por tener suficiente información de los dispositivos escénicos que, justamente, proceden del siglo XVI.

<sup>54</sup> Toribio de MOTOLINÍA. *Op. Cit.*, p. 65. El término no pudo haber sido el más correcto para describir un escenario con su tinglado, pues *aparejo*, según el *Diccionario Porrúa de la Lengua Española*, 35a. edición, Editorial Porrúa, 1993, p. 49, es, entre sus varias acepciones, un: "sistema de poleas dispuesto para aumentar la potencia de levantamiento". Por su parte, el *Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*, [1726] (ed. facs.), Madrid, Editorial Gredos, 1990, p. 326, dice: "viene del Latino *Apparatus*".

lo que hacía referencia a aquello que, en la época, tenía que ver con un complejo sistema de encordados, semejante al utilizado en las embarcaciones. No es de sorprenderse que, para la fecha en que se llevaron a cabo estas representaciones, los frailes habían trasladado desde la península este sistema de aparatos constructivos y escénicos. En algunos grabados del siglo XV es posible observar con mayor detalle el tipo de grúas que se utilizaban para la construcción y que pudieron haber servido adecuadamente para resolver el ascenso y descenso de los actores en las representaciones anuncionista y asuncionista tlaxcaltecas (fig. 5.16). Durante el siglo XVI contamos con interesantes testimonios que nos indican la utilización de otros formatos de aparatos aéreos, como el que se manejó durante la representación de la Adoración de los Reyes en Tlaxcomulco, el 6 de enero de 1587. En la relación del Padre Ponce se dice que:

Llegaron los reyes a la puerta del patio guiados por una estrella que los indios tenían hecha de oropel y la corrían por dos cuerdas que llegaban desde el cerro hasta la torre de la iglesia, y tenían hechas a trechos unas torrecillas de madera altas, desde las cuales encaminaban la estrella para que corriese por las cuerdas; llegados, pues, los reyes a la puerta del patio, se les metió y escondió la estrella en una de aquellas torrecillas...<sup>55</sup>

La misma relación también nos ofrece el testimonio de que la representación de la Asunción se llevó a cabo en otras comarcas de la Nueva España, como fue el caso de la de Zapotlán el 27 de febrero de 1587:

...en la última ramada representaron la asunción de nuestra Señora (que es la vocación de aquel convento) todo en lengua mexicana, aunque brevemente.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Antonio de CIUDAD REAL, *Tratado curioso y docto...*, p. 102.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 148.

Por otra parte, existen también valiosas menciones que se encuentran entre el material de las *Actas de Cabildo de Tlaxcala*, donde se manifiesta la importancia de la fiesta de la Asunción y su estrecha relación con el edificio conventual. Por ejemplo, en el acta del 1° de agosto de 1550 se señala:

Conversaron en relación a que al hacer la fiesta de la virgen de Santa María Asunción todo lo necesario para los que vengan: el obispo, los padres, los españoles y los "vecinos" /auaque tepehuaque/, para todo, se necesitan guajolotes, maíz, codornices, conejos, frutas y comida. (...) Lo segundo, dijeron: se comprarán instrumentos de viento, chirimías y flautas, que se necesitarán en la iglesia...<sup>57</sup>

Y en un Acta de junio de 1555 se describen las estrategias de organización de una fiesta religiosa:

Conversaron en relación a la fiesta que se hará el día del Corpus Cristi, para que se adorne. Todas las personas de aquí de Tlaxcala vendrán a adornar, procedentes de allá de Atliuetzyan, Topoyanco y de todas partes de la totalidad de Tlaxcala. Precisamente, todas las personas lo harán, a cargo de los merinos de todas partes de Tlaxcala, ellos se ocuparán en eso. Se necesitarán flores, ramas de árbol y palos delgados; allá se ocuparán para llevar a cabo la diversión.

Así mismo, se harán algunas alas de ángeles, cabelleras amarillas, vestuarios y algunas imágenes de diablos. Y, así se hará todo. Lo harán bien. Los merinos se ocuparán de ello. Y, una vez que se hayan ocupado en la representación del Corpus Cristi todo lo llevarán los merinos allá en la iglesia. Lo llevarán todo, serán sus bienes, nada quedará aquí en Tlaxcala, y nadie reunirá guajolotes, cacao ni tomiones a nombre del gobernador o a los alcaldes...<sup>58</sup>

<sup>57</sup> *Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, p. 308.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 350.

lo que indica que, a varias décadas de la realización de las festividades descritas por Motolinía y de Las Casas, aún el Cabildo se encargaba rigurosamente de los preparativos de las representaciones, de la realización de vestuario y del lugar donde sería guardado. Recordemos que, para 1555, el convento de Tlaxcala se encontraba en procesos constructivos culminantes (techumbre del segundo nivel de su claustro y del templo), lo que pudo determinar que en la capilla del patio bajo funcionara como el lugar de resguardo de materiales, utilizados en las representaciones religiosas.

Por ejemplo, Zapata destaca en su testimonio la manera en que se describía la trascendencia y sentido de la fiesta de la Asunción para 1558:

Y en este año, aquí en Tlaxcala, los **tlahtoque** hicieron juramento, en la fiesta del **altépetl**, día de Santa María. Aquí en Tlaxcala lo hicieron. Don Juan Maxixcatzin llevó la bandera al hombro. [Margen izquierdo: Juró la ciudad de Tlaxcala por patrona a Nuestra Señora de la Asunción].<sup>59</sup>

Finalmente, en la *Suma y epíloga...* también tenemos un testimonio sobre la importancia que todavía a finales del siglo XVI tenía la fiesta de la Asunción en Tlaxcala:

Sólo diremos reiterando como es de la advocación de Nuestra Señora de la Asunción que cae a quince de agosto, cuya fiesta es muy solemnizada aquel día porque se gana jubileo plenísimo en esta iglesia y acude a la fiesta la mayor parte de la gente de toda la provincia,...<sup>60</sup>

Pero retomemos de nuevo los dos pasajes lascasianos, sobre todo aquellos que nos permitan hacer una reconstrucción del lugar de sendas representaciones.

En el caso de la Anunciación:

...y luego adelante en otro tablado representaron la anunciación de Nuestra Señora y fue mucho de ver bajar con **Sant Gabriel** otros

<sup>59</sup> Juan Buenaventura ZAPATA y MENDOZA, *Historia cronológica...*, p. 159.

<sup>60</sup> Diego MUÑOZ CAMARGO (atribuible a), *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala [1588-89]*, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995, p. 204.

seis o siete ángeles diciendo con canto de órgano *Ave María*. En el cual acto se tardó en el patio de la iglesia otro tanto como en el primero.

es claro que hubo necesidad de dos planos diferentes para poder llevar a cabo el descenso (y ascenso) del arcángel san Gabriel y su séquito de ángeles. No estaría lejana la posibilidad de que en esa ocasión se pudo haber utilizado un aparato escénico muy semejante al del araceli o nube de la fiesta asuncionista valenciana. Además, era necesaria también la presencia de una grúa que pudiera hacer estos movimientos. Dudamos que esta estructura escénica hubiera podido solucionarse en un simple tablado o carromato y sí nos parece más congruente que se hubiera aprovechado la construcción avanzada de la edificación de la capilla baja. Sabemos que este acto fue acompañado musicalmente y que tuvo una duración de una hora, aproximadamente. El único elemento textual de esta representación es el canto del *Ave María*, sin embargo no descontamos que haya existido también un modesto diálogo, del cual no se hizo, desafortunadamente, registro alguno por parte de Motolinía.

En cuanto al pasaje de la Asunción de la Virgen:

hasta subir a la que representaba a Nuestra Señora en una nube desde un tablado hasta otra altura que tenían hecha por cielo, lo cual todo estaban mirando en un patio grande...

contamos con más elementos que el pasaje de la Anunciación pues, como ya se hizo mención con anterioridad, se hace referencia al aparato escénico de la nube y los dos diferentes planos necesarios para esta representación. Además, de las Casas nos aporta otros datos interesantes de la escenificación: estaban presentes los personajes de los apóstoles y todos los papeles eran interpretados por indígenas hombres. El pasaje descrito corresponde al final de la historia, si comparamos el pasaje con las escenas del libreto valenciano. Como en Elche, la representación estaba articulada a partir de cantos y música. Queda solamente la duda si en el caso de Tlaxcala se llegó a representar el pasaje de los judíos, cuando tratan de raptar el cuerpo de la Virgen. Si fue así, la lectura que pudo

haberse dado de esta escena pudo haber tenido un gran impacto entre la población nativa, pues se trataba de presentar la manera en que aquellos que no creyeran en la sacralidad de la Virgen podían tener un castigo corporal de características similares.

Pero, ¿cuál fue el conjunto de códigos que la audiencia indígena recibió de esta representación? Nos atrevemos a plantear que era necesario, primero, dejar constancia de la fecha (15 de agosto) como un elemento conmemorativo; posteriormente el objetivo fue plantear que las deidades cristianas eran excepcionales, pues tenían un tránsito físico entre lo terreno y lo divino, el cual podía mostrarse didácticamente con los pasajes de la vida y muerte de la Virgen María, y estableciendo la diferencia entre el mundo terrenal y el mundo celestial. Finalmente, la disposición de la capilla del patio bajo permitía reafirmar que aquello que se mostraba en esa edificación tenía un valor divino, sacro, y que todo lo que se realizara en ese espacio podría tener este sentido. No se trataba de cualquier fiesta, era la celebración de algo extraordinario en un lugar que permitía este suceso.

Nos parece que la capilla baja fue el lugar de esta representación, no sólo por las especificaciones técnicas del edificio que ya hemos sugerido, sino también por la especificación misma del pasaje ("lo cual todo estaban mirando en un patio grande"). Nuestra propuesta de reconstrucción de esta festividad permite explicar no sólo el lugar de la representación sino el sentido que esta capilla tuvo desde que el lugar fue elegido como área de prédica y catequización.

Posiblemente, cuando el templo conventual estuvo terminado, los frailes tuvieron a su cargo la instrucción de otra generación de indígenas convertidos, quienes tal vez manejaron nuevos espacios sacros con relación al conjunto conventual; esto posiblemente permitió que el área del patio bajo y su capilla pronto entraran en franco desuso, con un sentido territorial distinto. Lo anterior explicaría el por qué, en el paso de los siglos, el patio bajo sería utilizado para la construcción de una plaza de toros permanente y la capilla abierta se aprovecharía como una capilla exenta del convento, con otros fines y advocación.

## Consideraciones finales

El estudio y análisis de los diversos materiales que conformaron el presente trabajo nos permiten puntualizar diversos elementos.

Un primer aspecto es que el fenómeno de la capilla abierta cuenta con una historiografía variada y crítica, la cual nos facilita comprender no sólo el fenómeno en sí, sino que también nos ofrece los suficientes elementos para el estudio de otra capilla. La historiografía de la capilla abierta es sintomática de los tiempos y las corrientes críticas en la que se fue desarrollando, especialmente durante el siglo XX.

En estrecha relación con lo anterior, se encuentra el problema de las fuentes documentales a las que tenemos acceso, sobre todo en este período fundacional de la evangelización americana. Cualquier estudio sobre capilla abierta del siglo XVI se enfrentará, en general, a la falta de documentación inédita en archivos y fondos reservados. Sin embargo, y como sucedió en nuestro caso, contamos con fuentes ya editadas con valiosas noticias sobre la consolidación del fenómeno. Ante este panorama de las fuentes documentales, tenemos la posibilidad metodológica de tomar como documento al monumento mismo<sup>1</sup>.

La revisión de los acontecimientos que propiciaron la fundación de la ciudad de Tlaxcala y del diseño de su convento nos ha permitido también replantear varios tópicos. Uno de ellos es la manera en que, hasta ahora, se había considerado el proceso mismo de la evangelización en el área. Las referencias de los cronistas, tanto contemporáneos como extemporáneos a estos acontecimientos, no eran lo suficientemente claras como para poder precisar de qué manera se iba sucediendo la aplicación de las diferentes etapas de estos procesos evangelizadores, en estrecha relación con la planificación, diseño y construcción de sus espacios de acción. Otro tópico que se debería reconsiderar

---

<sup>1</sup> Aunque estas perspectivas teóricas hayan sido planteadas por Jacques LE GOFF, "Documento/ Monumento" en *Enciclopedia Einaudi*, t. IV, 1978, de todas maneras es notable que, desde los primeros trabajos de Toussaint y García Granados en los años 30, ya podamos encontrar, como propuesta metodológica para el estudio de un monumento arquitectónico, el manejo sistemático de la documentación histórica y la observación crítica de la edificación. Este sistema permitió plantear hipótesis sobre los tiempos de su construcción y de trazo.



es la relación que pudo haber existido entre el diseño del área del convento y la traza de la ciudad, durante la fundación de ciudades con características similares a las de Tlaxcala.

En particular, el estudio de la capilla baja del convento de Tlaxcala nos ha permitido confirmar que esta edificación fue parte del proceso constructivo del convento y no parte integral de un diseño total del conjunto, tal como ya se había establecido en trabajos especializados que pudimos analizar en la historiografía.

De especial interés también resulta la indagación sobre las fuentes arquitectónicas formales de la capilla abierta de Tlaxcala, las cuales, en este caso en particular, se pudieron localizar, de manera cercana, en algunos ejemplos de grabados contenidos en libros que pudieron importar los religiosos a la Nueva España, y no en un tratado arquitectónico. En sentido estricto, se trata de la reproducción de una fuente gráfica (y posiblemente conceptual) que no existe como edificación en Europa y que, sin embargo, cobra forma arquitectónica en América; es decir que nos encontramos con un elemento iconográfico que funcionó como fuente formal arquitectónica.

A lo anterior, se agregaría otro aspecto circunstancial, pero no tan alejado a los propósitos de la funcionalidad misma del edificio. Nos referimos a que esta edificación tlaxcalteca fue marco idóneo para la compleja representación de la Asunción de la Virgen, descrita por de Las Casas. En este caso, el espacio de esta representación (la capilla abierta), corresponde al modelo que tuvieron los grabadores europeos de la época para articular sus imágenes: los escenarios del teatro religioso. El análisis de las fuentes, tanto escritas como iconográficas, que registraron los acontecimientos más significativos de los procesos evangelizadores en la Nueva España del siglo XVI, nos han permitido distinguir aquellos elementos de la teatralidad medieval que todavía tuvieron uso y sentido más allá de las fronteras europeas. Quisimos destacar tan sólo uno de los frecuentes testimonios que podemos encontrar en fuentes históricas y que dan noticia de aquellos elementos de la teatralidad medieval, los cuales trascendieron al mundo americano.

Con este trabajo planteamos la pertinencia del análisis de un espacio arquitectónico como parte de la reconstrucción crítica de un evento efímero y, a la vez, la pertinencia del estudio de un evento efímero (con los escasos registros que tengamos de él) para el análisis formal y funcional de un espacio arquitectónico.

Por otra parte, la lectura de las crónicas de Motolinía y de Las Casas nos han permitido identificar con mayor certeza el lugar de las representaciones que se llevaron a cabo en Tlaxcala y el aparato escénico que pudo haberse utilizado, a pesar de que estos cronistas no nos hayan dejado un dato más preciso sobre ello. Este procedimiento nos ha permitido consolidar una reconstrucción aún más cercana sobre la edificación y sobre un evento teatral destacado de las primeras décadas de la evangelización, del cual sólo contábamos con algunos elementos.

Resulta revelador que la capilla abierta en Tlaxcala haya servido de marco para la representación de un ícono religioso en movimiento (la Asunción), si reconsideramos que en las ilustraciones europeas las escenas de la vida de la Virgen o de algún otro pasaje religioso estaban generalmente enmarcadas dentro de estas construcciones, a manera de escenarios. Aún faltaría profundizar si, durante la representación de estas piezas teatrales (si consideramos la disposición de la capilla abierta), también se estaría desarrollando un código novedoso de observación de un rito, dentro de los procesos de aculturación en la Nueva España.

Considero que el camino transitado durante esta investigación podría aportar pistas novedosas a los estudiosos del teatro edificante, pues en general este fenómeno se había trabajado desde la perspectiva filológico-literaria o desde la óptica histórica; en el momento en que se abordó la espacialidad donde se desarrollaron estos eventos como elemento de estudio, la reconstrucción del fenómeno pudo efectuarse de manera diferente. Retomamos el hecho de que la fiesta de la Asunción de 1538 apenas había sido considerada por los especialistas por el simple hecho de que no existía el texto de la representación, tan sólo contábamos con la mención en la crónica de Las Casas. Si abordamos el acontecimiento teatral, como lo hemos hecho en este estudio, con una metodología particular que considere el análisis de una edificación, podríamos

consolidar otro modelo u otra vía de análisis del teatro evangelizador novohispano del siglo XVI.

Los escritos que nos quedan de estas representaciones han comenzado a ser materiales interesantes, como objeto de estudio, para algunos especialistas en historia del arte, pues a partir de ellos se puede hacer una distinción de aquellos espacios que fueron manejados para la celebración de estas actividades y poder comprender, a través del significado y de la historia de un espacio arquitectónico, aquello que aconteció y el sentido que tuvo ese espacio para una colectividad. Pretendimos, con este trabajo, que el estudioso de los conjuntos conventuales novohispanos, tenga otra posibilidad analítica con respecto a su objeto de estudio.

Finalmente nos resta plantear que este trabajo no es concluyente, al contrario, es un trabajo que apenas plantea una propuesta inicial de investigación que podría corroborarse en otros casos, de los cuales contamos con cierta documentación (San José de los Naturales, por ejemplo). Creemos que también hace falta elaborar un catálogo general (o regional) actualizado de capillas abiertas en territorio novohispano, sin embargo se trataría de una empresa de mayores dimensiones y bajo la realización de un amplio equipo de trabajo interdisciplinario. Faltan también por revisar algunos acervos, como el franciscano de San Gabriel en Cholula, Puebla o bien el Archivo de Indias en Sevilla, para verificar o encontrar algún otro vestigio que pueda aportar nuevas pistas sobre las capillas abiertas franciscanas del siglo XVI.

Nos hemos propuesto, a través del estudio y análisis de la capilla baja del convento de la Asunción de Tlaxcala, colaborar en la valoración y preservación de este espacio arquitectónico, sin duda uno de los más antiguos de su tipo en México, pues, de por sí, ha sufrido múltiples mutilaciones en su devenir (el área de su patio bajo ha sido fraccionado en predios y ocupado por la plaza de toros) y cuenta con daños irreparables en sus interiores (los restos de las pinturas murales se encuentran cubiertas de graffitis y la capilla abierta sufre del deterioro del ambiente y de visitantes). También resulta sintomático, por ejemplo, que en la maqueta del conjunto del museo (que actualmente alberga el Convento) no haya sido considerada la capilla abierta. De todas maneras, de un tiempo a la fecha,

algunos especialistas e instituciones se han estado preocupando por mejorar las condiciones materiales del conjunto conventual, como los trabajos de restauración del conjunto en 1968, los trabajos de mantenimiento del techo del templo o alfarje en 1986 y la restauración de los retablos de las capillas del templo en 1999.

El estudio de la capilla de Tlaxcala confirma que nos encontramos ante un panorama apenas explorado y que falta aún mucho por decir sobre el fenómeno arquitectónico de la capilla abierta novohispana.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

### A. FUENTES ORIGINALES.

Fotografía aérea (Ciudad de Tlaxcala) del INEGI/ SINFA, escala 1: 75,000 Zona E14-2 Línea 173, 12 abril 1999.

Legajo 2, 65/32089 LEG 2, (Convento de Tlaxcala) Archivo General de Bienes Inmuebles Federales / SECODAM.

TERENTII, P. *Comoedias, una cum scholiis ex donati, asperi et cornuti*, Brixiae, Apud Coduicum Britannicum, Anno M.D. XXXVI, (Andria, Evnuchus, Heautonim, Adelphi, Hecyra, Phormio). (Ejemplar proveniente de la Biblioteca del Colegio de Santiago Tlatelolco) Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional. Colocación: R/872/TER.c

TORIXA, Juan de, *Breve tratado de todo género de bobedas Asi regulares como yrregulares ejecución de obrarlas y medirlas con singularidad y Modo Moderno observando los preceptos canteriles de los Maestros de Arquitectura*. Maestro Arquitecto y aparejador de las Obres Reales, Madrid, Pablo del Val, 1661. Biblioteca Francisco Burgoa. Oaxaca, Oax. Colocación : Estante: 102, Cajón 7/Orden: 19/ Vol: 1999

### A BIS. FUENTES EDITADAS.

*Actas de Cabildo de Tlaxcala 1547-1567*, Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R., Constantino Medina Lima (eds.), México, Archivo General de la Nación, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS), Códices y Manuscritos de Tlaxcala 3, 1985.

ANTIST, Justiniano, *Vida e historia del apostólico predicador Sant Vicente Ferrer*, Valencia, Pedro Huete, 1575 en *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, Dir. e intrds. de los P.P. Fray José María de Garganta y Fr. Vicente Forcada, Madrid, B.A.C., 1956.

BORROMEO, Carlos [1538-1584], *Instrucciones de la fábrica y del ajuar eclesiásticos [1577]* (Nota preliminar Elena Isabel Estrada de Gerlero; intr., trad. y notas Bulmaro Reyes Coria), UNAM, 1985.

BURGOA, Francisco de, *Geográfica Descripción de la Parte Septentrional, del Polo Ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca...*, México, 1674.

CASAS, Bartolomé de las, *Apologética Historia Sumaria* [ca. 1559](ed. de Edmundo O'Gorman), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *México en 1554*, México, Biblioteca del estudiante universitario n° 3, UNAM, 1939.

\_\_\_\_\_, *México en 1554 [1554] y Túmulo Imperial [1560]*, (Ed., prolog. y notas de Edmundo O'Gorman), México, Editorial Porrúa, Col. Sepan cuantos n° 25, 1963.

\_\_\_\_\_, *Crónica de la Nueva España* [ca. 1557-1564], Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 244, 1971.

\_\_\_\_\_, "Túmulo Imperial de la gran ciudad de México" [1560] en *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 161-183.

- CIUDAD REAL, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* [ca. 1584-1588], México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- Codex Mexicanus* [ca. 1590], Paris, Bibliothèque Nationale de Paris, Société des Americanistes, nos. 23-24, 1952.
- Códice Franciscano* [o Ms. Ramírez, atribuible a Mendieta ca. 1570] (Intr. Joaquín García Icazbalceta [1889], pról. Salvador Chávez), México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941
- Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía. Sacados de los archivos del reino, muy especialmente de Indias*, Madrid, 1864-84.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Editorial Porrúa, Col. Sepan cuantos n°7, 1993.
- CORTÉS CASTELLANOS, Justino, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.
- ESCOBAR, Matías de, *Americana Thebaida, Vitas patrum de los religiosos heremitas de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán*, [1729], México, Imprenta Victoria, 1924.
- GANTE, Pedro de, « Carta del 23 de junio de 1558 » en Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, 1886-1892, pp. 223-224.
- GANTE, Pedro de, « Carta del 23 de junio de 1558 » (duplicado) en *Códice Franciscano*, (Intr. Joaquín García Icazbalceta [1889], pról. Salvador Chávez), México, Ed. Salvador Chávez Hayhoe, 1941.
- FELIPE II, "Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573 en el bosque de Segovia" en Rafael, ALTAMIRA Y CREVEA, *Felipe II Hombre de Estado*, México, Instituto de Historia UNAM / Ed. Jus, 1950, pp. 213-282. Copia hecha en el Archivo General de las Indias, Sección de Indiferente General, Legajo 427, libro XXIX.
- MENDIETA, fr. Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana* [1597], 2 tomos, (Estudio preliminar y edición de Francisco Solano y Perez-Lila), Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCLX y CCLXI, Ediciones Atlas, 1973.
- MENDIETA, fr. Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, [1597], 2 tomos, (notas de Joaquín García Icazbalceta y estudio preliminar de Antonio Rubial), México, CONACULTA, Col. Cien de México, 1997.
- MORO, Tomás, "La Utopía" [1516] en *Utopías del Renacimiento (Moro, Campanella y Bacon)*, (est. prelim. Eugenio Imaz), México, Col. Popular 121, F.C.E., 1973.
- MOTOLINÍA, Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, [ca. 1541-1565] (Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman) [1969], México, Col. "Sepan cuántos..." n° 129, Ed. Porrúa, 5a. edición, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Carta de fray Toribio de Motolinía al Emperador", apéndice en *Historia de los indios...* México, Col. "Sepan cuántos..." n° 129, Ed. Porrúa, 5a. edición, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Memoriales*, [ca. 1549-1552] (Ed. crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer), México, El Colegio de México, 1996.

- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala...*, [1584]  
Edición facsimilar del Manuscrito de Glasgow con un estudio preliminar de René Acuña,  
México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1981.
- 
- \_\_\_\_\_, "Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de la Nueva  
España e Indias del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas, mandada  
hacer por la S.C.R.M. del Rey Don Felipe, nuestro Señor" [ca. 1584], en *Relaciones  
geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, tomo primero, (ed. René Acuña), México, Instituto de  
Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1984.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego (atribuible a), *Suma y epílogo de toda la descripción de Tlaxcala* [1588-  
89], (Paleo., presentación y notas de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat  
Assadourian, pról. Wayne Ruwet, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995.
- OROZ, fray Pedro, fray Jerónimo de MENDIETA y fray Francisco SUÁREZ, *Relación de la  
Descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que  
llaman la Nueva España* [1585], (Intr. y notas Fidel de J. Chauvet), México, Anales de la  
Provincia del Santo Evangelio de México, N° 2, Año 4, Abril-junio 1947. Esta obra es el  
mismo texto editado en Roma en 1587 bajo el título *De origine seraphicae religionis*.
- REMESAL, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación  
de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Psalmodia Christiana*, Trans. Arthur J.O. Anderson, Salt Lake City,  
University of Utah Press, 1993.
- SAN NICOLÁS, Fr. Andrés de, *Imagen de N.S. de Copacabana*, Madrid, 1663.
- The Tlaxcalan Actas*, A compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627),  
ed. James Lockhart, Frances Berdan y Arthur J.O. Anderson, Salt Lake City, University of  
Utah Press, 1986.
- TORQUEMADA, fray Juan de, *Monarquía Indiana* [1615], 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, México,  
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1979.
- VALADÉS, Fr. Diego, *Rethorica christiana*, Perusiae, 1579.
- VETANCURT, fray Agustín de, *Teatro Mexicano. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de  
México. Menologio franciscano* [1698], México, Porrúa, 1971.
- VORÁGINE, Santiago de la, *La leyenda dorada*, 2 tomos, Madrid, Alianza Forma/Alianza Editorial,  
1982.
- XIMÉNEZ, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca  
"Goathemala", 1929.
- ZAPATA y MENDOZA, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala  
[1662-1692]* (transc., paleo., trad., presentación y notas Luis Reyes García y Andrea  
Martínez Baracs, Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1995.

## B. TRABAJOS.

- BADIA, Lola y Anthony Bonner, *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*, Barcelona, Sirmiol Quaderns Crema, 1993.
- BAYON, Damien, *L'architecture en Castille au XVIe siècle*, Paris, Éditions Klincksieck, 1967.
- BONTEMPELLI, Máximo, *Bernardino de Siena*, Madrid, Editorial América, s/f.
- CARBONELL, Eduard, "Asturias y la marca hispánica" en *El Mediterráneo y el arte (de Mahoma a Carlomagno)*, (ed. Eduardo Carbonell y Roberto Cassanelli), Barcelona, Institut Català de la Mediterrània/Lunweg Editores, 2001, p. 193-215.
- CÁTEDRA, Pedro M., *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1994
- CHAUVET, Fidel de J., *El culto de la Asunción de Nuestra Señora en México*, México, Ed. Fray Junípero Serra, 1951.
- DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen; Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós Comunicación n° 58, 1994.
- FRANCASTEL, Pierre, *La realidad figurativa [1965]*, 2 tomos, Barcelona, Ediciones Paidós, 1988.
- GALARZA, Joaquín, "Glífica tradicional indígena e iconografía cristiana: un calendario del siglo XVI" en *Estudios de escritura indígena tradicional (Azteca-Náhuatl)*, México, Archivo General de la Nación/CEMCA, 1980, pp. 23-49.
- GAMIO, Manuel, *Forjando patria (Pronacionalismo)*, México, Librería Porrúa, 1916.
- \_\_\_\_\_, *La población del Valle de Teotihuacán*, 3 tomos, México, SEP, 1922.
- GARCÍA RAMOS, Domingo, *Iniciación al Urbanismo*, México, 2a. Edición, UNAM, 1965.
- HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Tomo II: Predicadores dominicos y franciscanos, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.
- La Nueva Historia*, (bajo la dirección de Jacques Le Goff et. al.), Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985.
- LE GOFF, Jacques, "Documento/ Monumento" en *Enciclopedia Einaudi*, t. IV, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso.*, Barcelona, ed. Paidós, 1991.
- MENGIN, Ernst, "Commentaire du CODEX MEXICANUS Nos. 23-24 de la Bibliothèque Nationale de Paris" en *Journal de la Société des Americanistes*, Paris, Nouvelle Série, Tome XLI, 1952, pp. 387-498.
- PAZOS, Manuel, "La Asunción de Nuestra Señora en las misiones franciscanas en México" en *Archivo Ibero-Americano* (2ª época), XIII:51 (julio-septiembre 1953), pp. 329-352.
- RIVA PALACIO, Vicente, *México a través de los siglos...*, México, Editorial Cumbre, S.A., 1958.
- TEJEIRA DAVIS, Eduardo, "Pedrarias Dávila y sus fundaciones en Tierra Firme, 1513-1522" en



*Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, México, UNAM, vol. XVIII, n° 69, otoño 1996, pp. 41-77.

TOVAR, Guillermo, "La Utopía del Virrey Mendoza" en *Vuelta*, n° 108, vol. 9, Noviembre 1985, pp. 18-24.

WECKMANN, Luis, *La Herencia Medieval de México*, 2 tomos, México, El Colegio de México, 1984.

### C. OTROS TRABAJOS.

#### 1. ARTE COLONIAL.

ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego; Marco Dorta, Enrique y Buschiazzo, Mario J., *Historia del arte hispanoamericano*, Barcelona, Salvat Editores, 1945-1950, 3 vols.

DIEZ BARROSO, Francisco, *El Arte en Nueva España*, México, 1921.

FERNÁNDEZ, Justino, "Críticos e historiadores mexicanos del siglo XX" en *Estética del arte mexicano* (El retablo de los Reyes), México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1959.

KUBLER, George y Martín S. Soria, *Art And Architecture In Spain, Portugal And Their American Dominions; 1500 To 1800*, London, Harmon Worth, Middlesex, Penguin Books, 1959.

MANRIQUE, Jorge Alberto, "La estampa como fuente del arte en la Nueva España" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol. XIII, n° 50/1 (México 1982), pp. 55-61.

MORENO VILLA, José, *La escultura colonial mexicana*, México, El Colegio de México, 1942.

RIBERA CAMBAS, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, 2 v., México, Imprenta de la Reforma, 1880

ROJAS, Pedro, *Historia General del Arte Mexicano*, Vol. 2 (Época Colonial), México-Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, pp. 30-39.

TOUSSAINT, Manuel, "Estudio sobre Teposcolula" en *Forma* (Revista de Artes Plásticas), México, n° 2, Nov.-Dic. 1926, pp. 37-41.

\_\_\_\_\_, *Paseos coloniales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1939.

\_\_\_\_\_, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Escuela de Arquitectura, 1942.

\_\_\_\_\_, *Arte Colonial en México*, México, 3a. edición, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974.

VERDI WEBSTER, Susan, "Art, Ritual and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain. Penitential imagery at Monastery of San Miguel, Huejotzingo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, N° 70, México 1997, pp. 5-43.

## 2. ARQUITECTURA RELIGIOSA.

- BARRAQUER Y ROVIRALTA, Cayetano, *Las casas religiosas en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*, dos tomos, Barcelona, Imprenta de Francisco J. Altés y Alabart, 1906.
- BAXTER, Sylvester, *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*, Boston, 1901.
- BRETOS, Miguel A., *Iglesias de Yucatán*, port. fotogr. De Christian Rasmussen, Mérida, Editorial Dante, 1992.
- CERVERA VERA, Luis, *Arquitectura del Colegio Mayor de Santa Cruz en Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1982.
- CONTRERAS M., José Eduardo, "La participación india en la construcción del convento de San Francisco" en *Memorias del Ier. Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, CONACULTA/ INAH, 1998, pp. 427-436.
- CHAUVET, Fr. Fidel de J., O.F.M., *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, México, Talleres "Fr. Junípero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950.
- CÓMEZ, Rafaél, *Arquitectura y feudalismo en México* (Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI), México, UNAM, 1989.
- CÓRDOVA TELLO, Mario, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*, México, INAH, 1992.
- CURIEL, Gustavo, *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, México, UNAM, 1988.
- CURIEL MÉNDEZ, Gustavo A., *La Iglesia y el Convento de San Luis Obispo, Tlalmanalco, México*, México, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Una interpretación iconológica de la capilla abierta de San Luis Obispo*, México, Tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981.
- DREWES MARQUARDT, Michel Wolfgang, *Los tratados europeos y su repercusión en Nueva España (La arquitectura en el siglo XVI)*, México, Tesis de Maestría en Historia del Arte, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1977.
- FERNÁNDEZ, Justino, José GARCÍA PRECIAT y J. Ignacio RUBIO MAÑE, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, 2 vols., México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Dirección General de Bienes Nacionales, 1945.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria, *Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán: México*, Granada, Universidad de Granada, 1993.
- FERNÁNDEZ, Miguel Ángel, *La Jerusalén Indiana. Los conventos-fortaleza mexicanos del siglo XVI*, Mario de la Torre (ed.), México, Smurfit Cartón y Papel de México, 1992.
- FLORES GUERRERO, Raúl, *Las capillas posas de México*, México, Ediciones Mexicanas (Enciclopedia Mexicana de Arte, 15), 1951.
- FLORES MARINI, Carlos, "La arquitectura de los conventos en el siglo XVI" en *Artes de México* (Conventos del siglo XVI), México, n° 86/87, año XIII, II época, 1966, pp. 5-10.

- GANTE, Pablo de, *La arquitectura de México en el siglo XVI*, México, 2ª edición, Editorial Porrúa, 1954.
- GERLERO, Elena I.E. de, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana" en *Historia del Arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/SALVAT, 1986, pp. 624-643.
- GISBERT, Teresa, "Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas en la sociedad virreinal" en *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia*, La Paz, 1978, pp. 71-137.
- KRUFT, Hanno-Walter, *Historia de la teoría de la arquitectura*, Madrid, Alianza Forma, 1990.
- KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* [1948], México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- KUBLER, George, y Martin Soria, *Art and architecture in Spain and Portugal an their american dominions 1500 to 1800*, London, The Pelican History of Art, Penguin Books, 1959.
- MARTÍNEZ R., Amada, "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en *Historia del arte mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, 2a. edición, SEP/Salvat, 1986, pp. 644-665.
- MURIEL DE LA TORRE, Josefina, "En torno a una vieja polémica. Erección de los primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México. Siglo XVI" en *Estudios de historia novohispana*, vol. VI, México, 1978, pp. 7-38.
- NUÑEZ RODRIGUEZ, Manuel, "La arquitectura de las órdenes mendicantes en la Edad Media y la realidad de la "Devotio Moderna"" en *Archivo Ibero-Americano*, Nos. 193-194, enero-junio 1989, pp. 123-139.
- PALM, Erwin Walter, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, München, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München (12-18 agosto 1968), 1972, pp. 131-140.
- SARTOR, Mario, *Arquitectura y Urbanismo en Nueva España Siglo XVI*, México, Ed. Azabache, 1992.
- TORRES BALBÁS, L., "Musalla y saria en las ciudades hispanomusulmanas", *Al-Andalus*, XIII, 1948.
- TOUSSAINT, Manuel, "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI" en *Iglesias de México* (textos de Toussaint, J.R. Benitez y Dr. Atl), Vol. VI, 1525-1925, México, Publicaciones de la Secretaría de Hacienda, 1927, pp. 9-73.
- ZAWISZA, Leszsk M., "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI" en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* (Caracas), n° 11 (mayo 1969), pp. 90-122.

## 2.1. CAPILLAS ABIERTAS.

- ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego, "La capilla de indios de Teposcolula y la catedral de Siena" en *Archivo Español de Arte*, tomo XXV, n° 98 (Madrid, abril-junio de 1972), pp. 170-172.
- ARTIGAS, Juan B., *Capillas abiertas aisladas de México*, México, UNAM, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala*, México, UNAM/ Instituto Tlaxcalteca de

- la Cultura, 2ª. Reimpresión parcial, 1985. Presentación Mercedes Meade de Angulo.
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge, "Capillas abiertas en las parroquias andinas del Perú en los siglos XVI y XVII" en *Arte y Arqueología*, nos. 3 y 4, La Paz, 1975.
- BRETOS, Miguel A., "Capillas de indios yucatecas del siglo XVI: nota sobre un complejo formal" en *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Arquitectura, N° 1, Noviembre 1987.
- BONET CORREA, Antonio, "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas" en *Revista de Indias*, N° 91, Año XXIII (enero-junio), 1963. pp. 269-280.
- BUSCHIAZZO, Mario J., *Estudios de Arquitectura Colonial Hispano Americana*, Cap. 3: "Las capillas abiertas para indios", Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltd, 1944 [1939]. pp. 23-31.
- CHANFÓN, Carlos, "A propósito de la Capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp: 43-52.
- FLORES GUERRERO, Raúl, "Las capillas abiertas de México" en *México en la Cultura*, n° 54 (México, 12 de febrero de 1950), p. 4.
- FOLAN, William J., "The Open Chapel of Dzibilchaltun, Yucatan" in *Archeological Studies in Middle America*. MARI Publication 26: 181-199. New Orleans, 1970.
- GARCÍA GRANADOS, Rafael, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)" en *Archivo Español de Arte*, n° 31, Madrid, enero-abril 1935, pp. 3-29.
- \_\_\_\_\_, *Capillas abiertas*, México, Ediciones de Arte, Col. Anáhuac de Arte Mexicano, 21, 1948.
- GARCÍA, Óscar Armando, "La capilla abierta de san José de los Naturales: gestación de un espacio de representación" en *El teatro franciscano en la Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/FONCA, 2000, pp. 347-354.
- GONZÁLEZ GALVÁN, Manuel, "Una ilustración sobre la capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 53-55.
- GORBEA TRUEBA, José, "Restauración de la capilla abierta de Tzintzuntzan, Mich." en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 9 (México, septiembre de 1962), p. 4.
- GUERRERO LOVILLO, José, "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España" en *Arte en América y Filipinas*, tomo II, n° 3, Sevilla, 1949. pp.111-112.
- LOZANO, Luis Fernando, "El convento y la capilla abierta de Temilmilcingo" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 27 (México, marzo 1967) pp. 1-7.
- MAC GREGOR, Luis, "Capillas abiertas" en *Revista de Revistas*, México, Año XXII, n° 116221 agosto 1932.
- MARCO DORTA, Enrique, "Atrios y capillas abiertas en el Perú" en *Archivo Español de Arte*, XIV (1941). pp. 173-176.
- MAZA, Francisco de la, "Las capillas abiertas de México" en *El hijo pródigo*, vol. VIII, n° 26, Año III

(México, mayo de 1945), pp.80-81.

\_\_\_\_\_, "Las capillas abiertas de Cholula, Tlalmanalco y Teposcolula" en *México en la Cultura*, n° 55 (México, 19 de febrero de 1950), p. 4.

\_\_\_\_\_, "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales" en *Artes de México*, núm. 150, año XIX (México, 1972) pp. 33-38.

McANDREW, John, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century, Mexico*, Cambridge (Mass.) University of Harvard, 1965.

MESSMACHER, Miguel, "Capilla abierta en el Camino Real de Campeche" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 24, México, junio 1966, pp. 13-20.

MORALES, Alfredo J., "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas" en *Andalucía y América en el siglo XVI*, Tomo II, Actas de las II jornadas de Andalucía y América (Universidad de Sta. María de la Rábida, marzo 1982), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1983.

PALM, Erwin Walter, "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano" en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n° 6, Buenos Aires, 1953. pp. 45-64.

\_\_\_\_\_, "Capilla abierta y misa al aire libre", *Memoria del Congreso Científico Mexicano*, Vol. XII, México, UNAM, 1953. pp. 529-533.

REYES VALERIO, Constantino, "La capilla abierta de Huaquechula" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 35, (México, marzo 1969), p. 19.

TOLEDO PALOMO, Ricardo, "Capilla abierta o capilla de indios" en *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. IX, n°1, 1959. pp.40-43.

TOUSSAINT, Manuel, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.

VICTORIA V., José Guadalupe, "A propósito de un conjunto de capillas abiertas" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIII, n° 49, México, 1979, pp. 45-53.

YURRIETA VALDÉS, José, "La capilla abierta de Zinacantepec" en *Histórica*, Universidad Autónoma del Estado de México, tomo I, vol. 1, enero-marzo, 1976, pp. 31-41.

### 3. CONQUISTA Y EVANGELIZACION EN LA NUEVA ESPAÑA.

ALBERRO, Solange, *El águila y la cruz*, México, F.C.E., 1999.

GARCIA GUTIERREZ, Oscar Armando, *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1524-1530)*, Louvain-la-Neuve, (Tesis de Maestría en Historia), Université Catholique de Louvain, 1993.

GRUZINSKI, Serge, *La colonisation de l'imaginaire, Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Ed. Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1988.

\_\_\_\_\_, *La guerra de las imágenes*, México, F.C.E., 1994.

- LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- MORALES, Francisco, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de oro; siglo XVI" en *Franciscan Presence in the Americas*, Potomac (Maryland), Academy of American Franciscan History, Washington Press, 1983, pp. 49-86.
- RICARD, Robert, *La Conquista Espiritual de México [1933]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza, El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

#### 4. TEATRO Y TEATRO DE EVANGELIZACION.

- ARACIL, Beatriz, "Teatro e ideología en el siglo XVI novohispano: "La conquista de Jerusalén" en *El teatro mexicano visto desde Europa (Actes des 1res. Journées Internationales sur le Théâtre Mexicain en France)*, Daniel Meyran/ Alejandro Ortiz (ed.), Perpignan, Collection Etudes, Presses Universitaires de Perpignan, 1994, pp.37-56.
- ARACIL VARÓN, María Beatriz, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore, 1999.
- ARROM, José Juan, *El teatro de Hispanoamérica en la época colonial*, La Habana, Anuario Bibliográfico Cubano, 1956.
- BOLZONI, Lina, "Teatralità e tecniche della memoria in Bernardino da Siena" en *Il francescanesimo e il teatro medioevale*, Atti del Convegno Nazionale di Studi, (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Firenze, Società Storica della Valdese, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdese" n° 6, 1984, pp. 177-194.
- CORBATÓ, Hermenegildo, "Misterios y Autos del teatro misionero en Méjico durante el siglo XVI y sus relaciones con los de Valencia", anejo 1 de *Anales del Centro de Cultura Valenciana*, Valencia, CSIC, 1949.
- DE MARINIS, Marco, *Comprender el teatro*, Buenos Aires, Editorial Galerna, Col. Teatrología, 1997.
- DOGLIO, Federico, "Il francescanesimo e il teatro medioevale" en *Il francescanesimo e il teatro medioevale*, Atti del Convegno Nazionale di Studi, (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Firenze, Società Storica della Valdese, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdese" n° 6, 1984, pp. 9-19.
- ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel, "El teatro de evangelización" en *Teatros de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991, pp. 23-33.
- HORCASITAS, Fernando, *El Teatro Náhuatl, (épocas novohispana y moderna) 1a. parte*, México, UNAM, 1974.
- HUSKEN, Wim, "The Bruges Ommegang" en *Formes teatrals de la tradició medieval (Actes del VII Col.loqui de la Sociéte Internationale pour l'étude du Théâtre Médiéval*, Girona, juliol de 1992), ed. Francesc Massip, Barcelona, Institut del Teatre / Diputació de Barcelona, 1996, pp. 77-85.
- JULIÁ MARTÍNEZ, Eduardo, "La Asunción de la Virgen y el teatro primitivo español" en *Boletín de*

- la *Real Academia Española*, XLI:163 (mayo-agosto 1961), pp. 179-334.
- KONIGSON, Elie, *L'espace théâtral médiéval*, Paris, C.N.R.S., 1975.
- LARA, Jaime, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.
- LAWRENSON, T.E. y Helen PURKIS, "Les éditions illustrées de Tércence dans l'histoire du théâtre. Spectacle dans un fauteuil?" en *Le lieu théâtral à la Renaissance*, Royaumont, 22-27 marzo 1936, Colloques internationaux du C.N.R.S., pp. 1-23.
- MANCINI, Andrea, "Francesco nella lauda e nella sacra rappresentazione" en *Il francescanesimo e il teatro medioevale*, Atti del Convegno Nazionale di Studi, (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Firenze, Società Storica della Valdese, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdese" n° 6, 1984, pp. 135-147.
- MANSELLI, Raoul, "Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica" en *Il francescanesimo e il teatro medioevale*, Atti del Convegno Nazionale di Studi, (San Miniato, 8-10 ottobre 1982), Firenze, Società Storica della Valdese, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdese" n° 6, 1984, pp. 121-133.
- MASSIP, Francesc, *El teatro medieval*, Barcelona, Montesinos, 1992.
- MASSIP BONET, Francesc, *La ilusió de Ícaro: un desafío a los dioses*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1997.
- MENDOZA, Vicente T., "Un teatro religioso colonial en Zumpango de la Laguna" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. IV, n° 16 (México, 1948), pp. 49-56.
- NAVARRO MALLEBRERA, Rafael, "Historia de la Festa d'Elx" en *La Festa ó Misteri d'Elx*, Alicante, Patronato Nacional del Misterio de Elche, 1989, pp. 7-26.
- OESTE DE BOPP, Marianne, *Influencia de los misterios y autos europeos en los de México* (anteriores al Barroco), Tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.
- QUIRANTE SANTACRUZ, Luis, *Teatro asuncionista valenciano de los siglos XV y XVI*, Alicante, Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1987.
- REY-FLAUD, Henri, *Le cercle magic*, Essai sur le théâtre en rond à la fin du Moyen Âge, Paris, Bibliothèque des Idées, Éditions Gallimard, 1973.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep, "Teatre medieval a Catalunya" en *Teatro y espectáculo en la Edad Media*, ed. Luis Quirante Santacruz, (Actas del Festival d'Elx 1990), Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert", Diputación de Alicante y Ajuntament d'Elx, 1992, pp. 189-197.
- \_\_\_\_\_, "El teatre assumpcionista de tècnica medieval als Països Catalans" en *Teatre català antic*, Vol. II, Estudi introd., ed., i index ideològic i onomàstic a cura de Francesc Massip i Pepe Vila, Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, Curial, 1995, pp. 121-181.
- \_\_\_\_\_, "Unes reflexions sobre el Misteri d'Elx" en *Teatre català antic*, Vol. II, Estudi introd., ed., i index ideològic i onomàstic a cura de Francesc Massip i Pepe Vila, Barcelona, Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, Curial, 1995, pp. 190-196.
- SURTZ, Ronald E., "Los misterios asuncionistas en el este peninsular y la mediación mariana" en

*Teatro y espectáculo en la Edad Media*, ed. Luis Quirante Santacruz, (Actas del Festival d'Elx 1990), Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil Albert", Diputación de Alicante y Ajuntament d'Elx, 1992, pp. 81-97.

## 5. TLAXCALA

BUITRAGO SANDOVAL, Gilberto y Olga Lucía GONZÁLEZ CORREA, *El conocimiento de la técnica de manufactura como base para comprender e intervenir un bien cultural. Estudio de la techumbre mudéjar de la Catedral de Tlaxcala*, Tesis de Licenciatura en Restauración de Bienes Muebles, México, Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía, INAH, noviembre 1995.

CONTRERAS M., José Eduardo, "La participación india en la construcción del convento de San Francisco Tlaxcala: evidencias históricas y materiales" en *Memorias del 1er. Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, México, CONACULTA/ INAH, 1998, pp. 427-436.

GIBSON, Charles, *Tlaxcala en el siglo XVI*, México, Gobierno del estado de Tlaxcala/F.C.E., 1991

GUTIÉRREZ ARRIOLA, Cecilia, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIX, n°71, 1997, pp.5-36.

MEADE, Mercedes, "Fundación de la ciudad de Tlaxcala" en *Historia y Sociedad de Tlaxcala. Memorias del 1er. Simposio Internacional de Investigaciones Socio-históricas sobre Tlaxcala*, Tlaxcala/México, Gobierno de Tlaxcala/ ITC/ UAT/ UI, 1985, PP. 42-47.

MONTES DE OCA, José G., "Tlaxcala, la ciudad muerta" en *Memorias y revista de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, México, Talleres Gráficos de la Nación, XLVII (1928).

TICHY, Franz, "Explicación de las redes de poblaciones y terrenos como testimonio de la ocupación y planificación del Altiplano Central en el México antiguo" en *Comunicaciones. Proyecto Puebla-Tlaxcala*, Puebla, Fundación Alemana para la Investigación Científica, 1974, pp. 41-52.

## D. OBRAS GENERALES.

*Diccionario de Autoridades de la Real Academia Española*, [1726] (ed. facs.), Madrid, Editorial Gredos, 1990

## E. BIBLIOGRAFÍAS.

ACUÑA, René, *El teatro popular en Hispanoamérica*, Una Bibliografía anotada, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1979.

GARCIA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* [1886], México, 2a. edición, revisada y aumentada, Biblioteca Americana, Fondo de Cultura Económica, 1981.

VICTORIA, José Guadalupe, comp., *Una bibliografía de arte novohispano*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1995



## F. FUENTES ICONOGRAFICAS.

*Architecture (The Pepin Press)*, Amsterdam, The Pepin Press BV, 2001.

BARRAL i ALTET, Xavier, *El románico (ciudades, catedrales y monasterios)*, Köln, Taschen, 2001.

*El gótico (arquitectura, escultura, pintura)*, (ed. Rolf Toman, fot. Achim Bednorz), Köln, Könemann, 1999.

*El Mediterráneo y el arte (de Mahoma a Carlomagno)*, (ed. Eduardo Carbonell y Roberto Cassanelli), Barcelona, Institut Català de la Mediterrània/Lunwerg Editores, 2001.

*Grabados alemanes de la Biblioteca Nacional (siglos XV-XVI)*, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura/Biblioteca Nacional, Electra, 1997.

HOLLSTEIN'S, *German engravings, etchings and woodcuts 1400-1700*, vol. XXIV A, Israhel van Meckenem (1440-1503) (Plates), Comp. Fritz Koreny, ed. Tilman Falk, Netherlands, A.L. Van Gendt, B.V. Blaricum, 1986.

\_\_\_\_\_, *Vol. XLIII*, Hans SCHÄUFELEIN (ca. 1480-ca.1540), Rotterdam, Sound & Vision Interactive, 1996.

KUTSCHER, Gerdt, "El plano de los terrenos de Chiquatzin Tecuihtli" en *La escritura pictográfica en Tlaxcala* (Dos mil años de experiencia mesoamericana), Tlaxcala, UAT/CIESAS, 1993.

*Le Bréviaire de Philippe le Bon* (Étude du texte et des miniatures par l'Abbé V. Leroquais, Paris/Bruxelles/New York, 1929.

*Siglo XV, Exposición Universal Sevilla 1992, Pabellón Temático*, Sevilla, Sociedad Estatal para la Exposición Universal Sevilla 92, 1992.

THE ILLUSTRATED BARTSCH, *Early German Artists*, vol. 8 (Formerly Volume 6 Part 1), New York, Abaris Books, 1980.

THE ILLUSTRATED BARTSCH, *German and Netherlandish Masters of the fifteenth and sixteenth centuries*, vol. 23 (Formerly Volume 10), New York, Abaris Books, 1985.

THE ILLUSTRATED BARTSCH, *German Book Illustration before 1500*, vol. 83 (Part IV: Anonymous Artists 1481-1482), New York, Abaris Books, 1982.

\_\_\_\_\_, vol. 85, (Part VI: Anonymous Artists 1484-1486), New York, Abaris Books, 1983.

\_\_\_\_\_, vol. 86 (Part VII: Anonymous Artists 1487-1488), New York, Abaris Books, 1984.

\_\_\_\_\_, vol. 87 (Part VIII: Anonymous Artists 1489-1491), New York, AbarisBooks, 1985.

THE ILLUSTRATED BARTSCH, (supplement), *German single leaf woodcuts before 1500*, vol. 161, Anonymous Artists (.001-.400), New York, Abaris Books, 1987.

\_\_\_\_\_, vol. 162, Anonymous Artists (.401-.735), New York, Abaris Books, 1989.

THE NEW HOLLSTEIN, *German engravings, etchings and woodcuts 1400-1700*, Albercht and Erhard Altdorfer, Rotterdam, Sound & Vision Interactive, 1997.

WIECK, Roger S., *Painted Prayers. The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art*, New York, George Braziller, Inc. / The Pierpont Morgan Library, 1997.

## APÉNDICE I

### **Historiografía del siglo XX de la capilla abierta: fichero crítico**

1.

El artículo fundador de la historiografía del siglo XX de la capilla abierta posiblemente sea el publicado en la revista *Forma*<sup>1</sup>, donde Manuel Toussaint hace mención del término "capilla abierta", cuando analiza la capilla anexa del conjunto conventual de Teposcolula, Oaxaca.

El contenido general de este artículo, junto a los publicados en la revista *Universidad de México*, es fundamentalmente el material que Toussaint compilará posteriormente en sus *Paseos Coloniales*<sup>2</sup>.

Al hacer la descripción de la capilla abierta de Teposcolula, Toussaint hace ya un intento de tipología de la siguiente manera:

Pertenece al grupo de capillas abiertas que edificaron los frailes en el siglo XVI, cuando los fieles eran muchedumbre. Esta capilla presenta en su disposición un sistema intermedio entre las capillas formadas de muchas naves paralelas, abiertas todas en su extremidad, a la manera de las mezquitas, como la capilla de San José de los naturales en México, y la capilla Real de Cholula, y las capillas formadas de un solo espacio abovedado y abierto en un gran arco, como las que están al costado de los templos, agustino de Actopan, en el Estado de Hidalgo, y dominico en Coixtlahuaca, aquí en la Mixteca. A este mismo procedimiento intermedio pertenece, seguramente, la capilla cuyas ruinas, magníficas de escultura decorativa, se esconden junto al vetusto templo franciscano de Tecamachalco.<sup>3</sup>

Toussaint, posteriormente, continúa la descripción y reflexión sobre la construcción oaxaqueña, para llegar a sospechar que la obra tiene autoría de un

---

<sup>1</sup> Manuel TOUSSAINT, "Estudio sobre Teposcolula" en *Forma* (Revista de Artes Plásticas), México, n° 2, Nov.-Dic. 1926, pp. 37-41.

<sup>2</sup> Manuel TOUSSAINT, *Paseos coloniales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1939.

<sup>3</sup> Manuel TOUSSAINT, "Estudio sobre Teposcolula" en *Op. Cit.*, p. 38.

maestro arquitecto quien transplató de Europa elementos clásicos en el decorado y diseño de los elementos constitutivos de la capilla.

La descripción permite a Toussaint elaborar una ilustración de la planta del edificio, la cual será utilizada frecuentemente en diversas publicaciones posteriores, tanto del autor como de otros investigadores.

El artículo se encuentra fechado en Teposcolula el 3 de marzo de 1926. Por lo expuesto a lo largo del artículo, podemos vislumbrar que Toussaint había ya realizado sus primeras incursiones por monumentos conventuales en diversas rutas del país y que éste pudo haber sido el período más activo de estas exploraciones.

2.

En 1927, Manuel Toussaint escribe otros dos textos donde se habla de la capilla abierta en un artículo especializado.

El primero de ellos es el publicado dentro de la obra de Gerardo Murillo (Doctor Atl) *Iglesias de México*, bajo el título "La arquitectura religiosa en la Nueva España"<sup>4</sup>. Podemos deducir que se trata del primero por su nexo de exposición de tipología que maneja en el artículo de 1926; no obstante, es en este ensayo donde el autor presenta su primera tipología general de capillas abiertas.

Toussaint argumenta que la presencia de las capillas abiertas es una necesidad y una consecuencia de la insuficiencia de espacio de las primeras iglesias tipo basílica. Propone que pudieron haber existido tres modalidades para resolver el problema de administración de los sacramentos en un espacio adecuado, las cuales derivaron en el formato de la capilla abierta:

- a) Capillas de muchas naves paralelas a la manera de las mezquitas musulmanas (San José de los Naturales, Capilla Real de Cholula).
- b) Capilla abierta de un solo arco al lado del templo, opuesto al que ocupaba la portería, a modo de escenario (Actopan).

---

<sup>4</sup> Manuel TOUSSAINT, "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI" en *Iglesias de México* (textos de Toussaint, J.R. Benitez y Dr. Atl), Vol. VI, 1525-1925, México, Publicaciones de la Secretaría de Hacienda, 1927, pp. 9-73.

- c) Procedimiento intermedio entre los anteriores. Capillas de una o varias naves abiertas a lo largo y con su eje perpendicular al templo (Teposcolula, Tlalmanalco, Cuernavaca y Coixtlahuaca).

Por lo tanto, el registro de Toussaint no rebasa los siete ejemplos expuestos. La fuente utilizada para su estudio fueron los textos de Cervantes de Salazar y la observación directa de los ejemplos descritos.

Probablemente se trate del primer intento de definición y de tipología en la incipiente historiografía del arte novohispano.

3.

El segundo artículo de Toussaint de este mismo año, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl"<sup>5</sup>, aborda, de manera muy precisa, el problema fenomenológico de la capilla de Tizatlán, Tlaxcala, la cual llamará la atención del autor, sobre todo por los trabajos de recuperación arqueológica del templo de Xicoténcatl hechos por Alfonso Caso.

Un primer aspecto del artículo es la anotación de Toussaint sobre la manera en que esta capilla se pudo conservar, a pesar y gracias a que se construyó un templo delante de ella. Anota el autor: "Hízose esto sin duda para respetar la tradición de que dicha capilla había sido el palacio de Xicoténcatl"<sup>6</sup>.

La descripción arquitectónica, constructiva e iconográfica de la capilla y sus murales son de una gran certeza. El autor nos proporciona, además, una posible fecha de término de construcción (1570), que se encuentra en una inscripción de uno de los arcos.

Aunque trata de ubicar a la capilla en el segundo grupo de su tipología, Toussaint mismo aclara que esta capilla:

- a) Pudo haber sustituido al primer templo construido por los conquistadores.
- b) No es una capilla conventual.
- c) Probablemente se trató de una capilla visita del convento de la Asunción de Tlaxcala.

---

<sup>5</sup> Manuel TOUSSAINT, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 173.

d) Los materiales para su construcción pudieron haber procedido del mismo palacio de Xicoténcatl, lo que matizaría la visión popular de que fue construida encima del Palacio.

Toussaint no maneja la información de Motolinía y la única fuente documental señalada durante el artículo es la *Descripción del Lienzo de Tlaxcala* de Don Nicolás Faustino Mazihcatzin. A pesar de la cercanía, Toussaint no hace referencia a la capilla abierta del convento de la Asunción de Tlaxcala.

4.

En agosto de 1932, aparece en *Revista de Revistas* un revelador artículo del arquitecto Luis Mac Gregor, denominado "Capillas abiertas"<sup>7</sup>.

El texto inicia con una reflexión sobre la función de los espacios como generadores de la forma arquitectónica, lo que permite al autor argumentar la presencia del fenómeno de la capilla abierta dentro del paisaje arquitectónico novohispano del siglo XVI.

Aunque no hace referencia expresa a los trabajos de Toussaint, Mac Gregor menciona (aludiéndolo evidentemente) que "algún estudioso, ignoro quién, descubrió que esas enigmáticas edificaciones eran las avanzadas en la erección de los grandes templos que han llegado hasta nuestros días"<sup>8</sup>. Por otra parte, Mac Gregor hace detallada apología de los trabajos de sus colegas Rafael García Granados, Lauro Rosell y José García Preciat<sup>9</sup>.

Mac Gregor propone la elaboración de un catálogo general de capillas abiertas, tomando en cuenta "posición, distribución de planta y elementos orgánicos y ornamentales que las constituyen. Asimismo quizá se llegase a caracterizar tipos por regiones y órdenes religiosas que las eligieron".

---

<sup>7</sup> Luis MAC GREGOR, "Capillas abiertas" en *Revista de Revistas*, México, Año XXII, n° 1162, 21 agosto 1932.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Algunos de ellos colaborarían años después en el *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán*, (2 volúmenes), México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Dirección General de Bienes Nacionales, 1945.

El autor plantea también una hipótesis de uso, función y continuidad de las capillas abiertas. Principalmente maneja como fuente al padre Ponce<sup>10</sup> y menciona diez ejemplos de capillas abiertas, distribuidos en diversas regiones del país.

5.

En 1933 se edita la primera versión en francés de la obra de Robert Ricard<sup>11</sup> *La "Conquête spirituelle" du Mexique*, que en su momento fuera presentada como tesis de doctorado en la Sorbonne de París. Ya desde la primer versión en castellano, en el *Capítulo III* ("Las condiciones misioneras y la arquitectura religiosa") del *Libro Segundo* (Consolidación de la Iglesia), el autor dedica una parte importante a las capillas abiertas. Varios son los puntos a destacar del trabajo de Ricard:

a) La investigación en su conjunto parte de una minuciosa revisión de la documentación misionera, hasta ese entonces conservada en diferentes archivos o bien en diversas transcripciones ya publicadas. La *Introducción* es justamente una revisión general de esta documentación.

Aunque la obra ha sido superada en diversos aspectos, no deja de sorprender la capacidad organizadora del autor con respecto al material documental consultado, lo que le permite a Ricard estructurar su propia reflexión sobre los diversos procesos de evangelización.

b) Con respecto a la arquitectura conventual, Ricard hace solamente una primer revisión descriptiva del fenómeno, siempre con oportunas referencias documentales.

c) Sin embargo, para la presentación particular de la capilla abierta, Ricard recurre a dos fuentes fundamentales: el artículo de Toussaint de 1927 (*Iglesias de México*) y las diversas menciones de la capilla del atrio que

---

<sup>10</sup> Recordemos que hasta hace poco tiempo, la referencia a las crónicas de Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España* [1584-88], México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993), fueron atribuidas al Padre Alonso Ponce.

<sup>11</sup> Robert RICARD, *La conquista espiritual de México*, [1933] México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

localiza en algunos documentos y crónicas, sobre todo en las de Motolinía, Cervantes y Burgoa<sup>12</sup>.

- d) Ricard, además, se apoya en los artículos de Montes de Oca, García Granados y Toussaint<sup>13</sup>.
- e) Ricard no se separa de la propuesta tipológica de Toussaint (1927), sin embargo su reflexión sobre el conjunto atrial lo sustenta específicamente con la observación del atrio.
- f) Notable resulta, tanto en Toussaint como en Ricard, la mención tipológica de las capillas abiertas con eje perpendicular al templo principal, sobre todo la propuesta de Ricard de ejemplificar esta tipología con el caso Cuilapan donde, basándose en Burgoa, establece que, en un principio, esta basílica había sido capilla abierta.
- g) En general, y consecuentemente, ni Toussaint ni Ricard observan con detenimiento en sus ejemplos el emplazamiento de la capilla abierta hacia el resto del conjunto conventual, ni tampoco su localización con respecto a las diferentes etapas constructivas del lugar.

Dentro de los ejemplos expuestos por Ricard no se menciona Tlaxcala. La única mención al convento se hace en la parte donde se plantea la suntuosidad de los conventos (*Capítulo III del Libro Segundo*).

Ya en el prólogo a la edición de 1940, Ricard reconoce la presencia de nuevos estudios sobre el tema, notablemente el artículo de García Granados de 1935, el cual abordaremos posteriormente.

Es probable que para 1933 Ricard sólo haya conocido en persona Cuilapan pues, por el tipo de descripción del resto de los ejemplos, parecería como si se estuviera refiriendo a las fotografías que ilustran el artículo de Toussaint.

---

<sup>12</sup> Particularmente, Ricard utiliza las siguientes ediciones: Toribio de Benavente MOTOLINÍA, *Memoriales* (Libro I, cap. 34, p. 92), Luis García Pimentel (ed.). Paris, 1903; Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica de la Nueva España*, (Libro III, cap. 51, p. 242), Madrid, 1914 y Francisco de BURGOA, *Geográfica Descripción...*(cap. XXXVIII, f. 191), México, 1674.

<sup>13</sup> José G. MONTES DE OCA, "Tlaxcala, la ciudad muerta" en *Memorias y Revista de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, Tomo 47, 1927, pp. 161-205; Rafaél GARCÍA GRANADOS, "Sobre las huellas pretéritas" en *Excelsior*, 15 de enero de 1932 y Manuel TOUSSAINT, "Paseos coloniales. Coixtlahuaca" en *Universidad de México*, enero 1931, pp. 183-196.

6.

En 1935, en la revista *Archivo Español de Arte* se publica el artículo "Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)" del historiador mexicano Rafael García Granados<sup>14</sup>.

A pesar de no ser uno de los primeros textos sobre el tema es, tal vez, el primero en organizar una tipología de la capilla abierta con un rigor historiográfico. El autor no sólo tiene un amplio conocimiento de crónicas y documentos de la época, sino que también sustenta la exposición del problema partiendo de fenómenos concretos, como el factor de la demografía indígena entre 1540 y 1580.

García Granados considera que en 1519 la población en México era de 12 millones de habitantes y para 1540 este número estadístico había descendido a 10 millones de indígenas, año en que, según él, todos ellos habían sido convertidos al cristianismo. El autor propone que esta sobrepoblación hizo que el cupo de las iglesias fuera insuficiente, lo que llevó a los frailes a colocar "frente al edificio de los conventos enormes atrios capaces para dar cabida a miles de indios"<sup>15</sup>. Lo anterior nos indica que el autor considera, en su reconstrucción hipotética, que para 1540 ya estaban construidos los conjuntos conventuales y que la necesidad hizo que se diseñaran los atrios y las capillas abiertas.

Para García Granados existe una convivencia e independencia entre la capilla abierta y el atrio, por una parte, y la iglesia y el convento por la otra. Sin embargo, en él existe la sospecha de que la capilla de indios fuera utilizada para aquellas actividades "cuyo concurso no cabía en la iglesia".

García Granados explica y define puntualmente la función de las capillas posas y los humilladeros. Propone que el periodo de construcción de las capillas abiertas se dio entre 1530 y 1550. También expone la probabilidad de que el uso de espacios al aire libre por parte de los frailes se haya debido al riesgo de contagio de enfermedades epidémicas en recintos cerrados.

---

<sup>14</sup> Rafael GARCÍA GRANADOS, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)" en *Archivo Español de Arte*, n° 31, Madrid, enero-abril 1935, pp. 3-29.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 4.



El historiador se aventura a proponer, basándose en los testimonios del padre Ponce, que para fines del XVI sólo se utilizaban las capillas abiertas en Yucatán y en Tlaxcala. En Tlaxcala esto pudo haber sido posible por su exención de encomienda; por otra parte, para 1580, había ya muy pocos indígenas, por lo que la actividad de estas capillas pudo haber entrado en desuso. Las alusiones en las crónicas de la época ya no eran tan insistentes como en las crónicas tempranas.

García Granados establece una primer historiografía, reconociendo los trabajos de Toussaint, Ricard y Mac Gregor. Indica que ellos ya han tratado el tema desde el punto de vista de la planta y la ubicación; sin embargo anota que los dos primeros no tratan el asunto *in extenso* y de manera incidental de clasificación y determinación de tipo de cada orden. García Granados les recrimina que no incluyeron las capillas colocadas en la planta alta del convento. Sin embargo, considera que Mac Gregor sí llega a hacer referencia a las capillas altas, a pesar del "índole frívolo de la publicación" donde apareció el artículo, en directa alusión a *Revista de Revistas*.

García Granados establece una clasificación tipológica que toma en consideración forma, localización en el atrio o conjunto conventual y ubicación en nivel, principalmente.

Su revisión incluye Yucatán, Oaxaca, Morelos, Hidalgo, Altiplano y Michoacán.

El historiador expone que existen, aproximadamente, 60 capillas abiertas en pie, es decir, el número de ejemplos que él utiliza durante el artículo y que fueron visitadas personalmente.

La clasificación se aglutina en tres grandes grupos: el primero lo subdivide en seis, el segundo en dos y el tercero no cuenta con subdivisión.

Durante la revisión de las capillas, el autor llega a denominar a las capillas abiertas como "escenarios teatrales".

Por primera vez en la historiografía, y dentro de la clasificación presentada, se hace mención de la capilla abierta de Tlaxcala diciendo: "A este mismo tipo IIb),

corresponde la pequeña capilla abierta de Tlaxcala, completamente independiente del convento y colocada sobre una rampa..."<sup>16</sup>

Al hacer la crítica del estudio de Ricard, García Granados habla sobre el caso Cuilapan y agrega la posibilidad de que, de la misma manera como Ricard argumenta sobre el caso Cuilapan, también se podría interpretar el arranque del diseño de la catedral de Pátzcuaro como una capilla abierta.

García Granados incluye cuatro capillas abiertas ubicadas en el pueblo de Coyoacán y una en Tacubaya.

Finalmente expone la hipótesis de que los conventos e iglesias fueron edificados sobre adoratorios, sin hacer referencia concreta en alguna fuente documental o material.

7.

En 1939<sup>17</sup>, el investigador argentino Marco J. Buschiazzo presenta el estudio que, cinco años más tarde, constituiría el capítulo tres de su obra *Estudios de Arquitectura Colonial Hispano Americana*<sup>18</sup>.

Este ensayo está dedicado particularmente a las capillas abiertas, y se encuentra estructurado de la siguiente manera: una parte introductoria, donde Buschiazzo denuncia la ignorancia que hasta ese entonces existía entre los historiadores del arte españoles, franceses y alemanes hacia el arte colonial hispanoamericano. El autor destaca el esfuerzo de algunos estudiosos como Angulo Íñiguez y Marco Dorta al constituir en Sevilla la *Cátedra de Historia del Arte Hispano en América y Filipinas*, aunque no deja de criticarles la insistencia, en sus análisis estéticos, de hacer constantes trasplantes de los formatos hispanos "allende el océano".

---

<sup>16</sup> Ibid, p. 15.

<sup>17</sup> Enrique Marco Dorta, en su artículo "Atrios y capillas abiertas en el Perú" en *Archivo Español de Arte*, XLIII de 1941, da noticia de que este escrito había sido ya publicado en Lasso (Buenos Aires) en noviembre de 1939.

<sup>18</sup> Mario J. BUSCHIAZZO, *Estudios de Arquitectura Colonial Hispano Americana*[1939], Cap. 3: "Las capillas abiertas para indios", Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltd, 1944. pp. 23-31.

Enseguida, el autor entra en la parte medular del ensayo, es decir, la capilla abierta en la Nueva España, reflexión ampliamente sustentada en los trabajos de Toussaint y García Granados.

La principal interpretación hipotética de la función de estas capillas está elaborada por Buschiazzo bajo la idea del cupo, es decir: las capillas fueron construidas por no haber cabida en los templos cerrados (seguramente bajo el influjo de la cita de Motolinía sobre los patios conventuales). Indica Buschiazzo:

Ante problema tan fundamental (...) optaron los primeros arquitectos (...) por levantar al costado de los templos unas capillas abiertas en las que tuvieron cabida todos los fieles...<sup>19</sup>

El autor incorpora a sus ejemplos la catedral de Michoacán (Pátzcuaro) como variante de la capilla abierta, también bajo la influencia de la información proporcionada por García Granados. Sin embargo, algo destaca en este apartado: durante la revisión de los ejemplos se delata que Buschiazzo utilizó e interpretó el fenómeno en general a partir de las fotografías de García Granados, lo que probablemente impidió al autor darse cuenta de algunos detalles de los materiales que podrían aclararle las diferentes etapas de construcción de todos los elementos constitutivos de un conjunto conventual.

Posteriormente, el autor explora ejemplos de estas edificaciones en Perú, Chile y Brasil. Sin embargo, la debilidad de su método interpretativo de los edificios, tal como lo aplicó a los monumentos novohispanos, hace que estos ejemplos sudamericanos se conviertan en un deseo implícito del autor por agrupar un fenómeno arquitectónico en un idílico marco latinoamericano. Buschiazzo nunca argumenta el por qué los edificios enlistados en Sudamérica tendrían relación con los de la Nueva España.

Destacan en el artículo la mención a las obras de Baxter y Francisco Diez Barroso<sup>20</sup> como interesantes antecedentes de la historiografía general del arte colonial; también se menciona la relación amistosa entre el autor y Manuel

---

<sup>19</sup> Ibid, p. 25.

<sup>20</sup> Sylvester BAXTER, *Spanish-Colonial Architecture in Mexico*, Boston, 1901 y Francisco DIEZ BARROSO, *El Arte en Nueva España*, México, 1921.

Toussaint, quien le llega a escribir una carta para refutarle la hipótesis sobre una supuesta capilla abierta sudamericana. Se da noticia también de la conferencia dictada por Toussaint en agosto de 1937 dentro del *II Congreso Internacional de Historia de América*, convocada por los *Amigos del Arte* (¿Sevilla?). En ella, Toussaint habló de un cuarto tipo de capilla abierta: basílica abierta por dos de sus cuatro costados [Cuilapan].

Probablemente ya para la edición de este ensayo, Buschiazzo se encontraba en franca colaboración, junto con Íñiguez y Dorta, de la *Historia del Arte Hispanoamericano* (1945).

8.

En el volumen XIV del *Archivo Español de Arte*<sup>21</sup>, correspondiente al año de 1941, en la sección "Varia", Enrique Marco Dorta (E.M.D.) escribe un breve artículo (mencionado con anterioridad) denominado "Atrios y capillas abiertas en el Perú"<sup>22</sup>.

Este artículo resulta interesante por varios aspectos. El primero por la anotación antes referida a la edición del 1939 de la obra de Buschiazzo. Por otra parte, Marco retoma la propuesta de Buschiazzo para continuar la reflexión sobre las capillas abiertas sudamericanas, pero de manera más discreta y matizada. Aunque de principio Marco acepta la hipótesis de Buschiazzo sobre los elementos que dieron origen a la capilla abierta (insuficiencia de espacio en las iglesias principales), Marco finaliza denominando "balcón" o "púlpito al aire libre" a los ejemplos analizados en el Cuzco y en Lima, sobre todo la iglesia del convento de los jesuitas.

Marco insiste en que la posible relación morfológica o funcional entre los ejemplos novohispanos y peruanos se localice en el uso del espacio atrial.

El autor agrega otro ejemplo interesante: el santuario de Copacabana en Bolivia. Aunque maneja como fuente dos "fotografías bastantes defectuosas", la

<sup>21</sup> Primer volumen publicado después de la Guerra Civil y con ostentoso retrato del Generalísimo Franco en la portada.

<sup>22</sup> Enrique MARCO DORTA, "Atrios y capillas abiertas en el Perú" en *Archivo Español de Arte*, XIV (1941). pp. 173-176

descripción que nos ofrece el estudioso es el de un gran atrio con capillas posas y espacio procesional, muy semejante, afirma el autor, a lo ocurrido en construcciones conventuales de la Nueva España entre 1614 y 1663. Marco refuerza su descripción con la crónica del agustino fray Andrés de San Nicolás<sup>23</sup> y trata de establecer una comparación con Actopan, aventurando una posible hipótesis: el posible traslado de los constructores agustinos novohispanos a Bolivia.

Por otra parte, Marco hace hincapié en el ejemplo presentado por Buschiazzo de Santo Domingo en Cuzco, donde se encuentra un balcón en el ábside del templo, dirigido hacia una gran plaza<sup>24</sup>, hoy desaparecida por la mancha urbana.

Finaliza su artículo Marco definiendo a Buschiazzo de la siguiente manera: "a quien corresponde la primacía en el descubrimiento de posibles capillas abiertas en Sudamérica"<sup>25</sup>.

Lo que se confirma en este artículo es la constitución del equipo de trabajo que, como dijimos con anterioridad, se encargaría de la edición de la *Historia del Arte Hispanoamericano*.

9.

*Pátzcuaro* es una monografía publicada en 1942 por la UNAM, el Instituto de Investigaciones Estéticas y la Escuela de Arquitectura<sup>26</sup>. El trabajo es el resultado del levantamiento del conjunto conventual de Tzintzuntzan y de edificaciones del siglo XVI y XVII de la región, realizado por un grupo de estudiantes de la entonces Escuela de Arquitectura, y presumiblemente coordinados por Manuel Toussaint. La obra se completa con un acucioso estudio historiográfico e histórico sobre el Michoacán del siglo XVI.

<sup>23</sup> Fr. Andrés de SAN NICOLÁS, *Imagen de N.S. de Copacabana*, Madrid, 1663, folio 63.

<sup>24</sup> Esta disposición podría estar relacionada con la disposición de otros ejemplos dominicos en Oaxaca (Yanhuitlán) o en Morelos (Tlaquiltenango), donde la plaza queda enfrente del ábside del templo.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>26</sup> Manuel TOUSSAINT, *Pátzcuaro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Escuela de Arquitectura, 1942.

Toussaint, a partir de una exhaustiva documentación, plantea con gran cuidado el estudio de las fuentes y la reconstrucción de los procesos de Conquista y evangelización de Michoacán para, posteriormente, poder reconstruir la fundación hispana de Tzintzuntzan y Pátzcuaro.

Al abordar la fundación del convento de Tzintzuntzan paso a paso, el autor expone la manera en que pudo haberse erigido el conjunto conventual.

Toussaint duda sobre la antigüedad homogénea de todo el conjunto y sospecha que cada uno de los elementos arquitectónicos fueron ejecutados en diversas épocas. Con lo anterior, Toussaint probablemente estaría elaborando una propuesta metodológica original para el estudio de los monumentos arquitectónicos de la época colonial. Añade, además, una interesante aseveración cuando busca respuesta a la antigüedad de los edificios, en consideración al estilo ornamental: "A juzgar únicamente por el estilo, corremos el riesgo de no acertar con la fecha de los edificios"<sup>27</sup>.

En el estudio, Toussaint llega a mencionar la presencia atípica de dos capillas abiertas en un mismo conjunto, una (dedicada a san Camilo) al sur<sup>28</sup> de la portería del convento y la otra, la del Hospital. Sin embargo no profundiza en el problema.

Las fuentes utilizadas para esta monografía son la extensa documentación consultada y los edificios mismos.

10.

Fechada entre 1945 y 1950, surge la primer obra monumental del arte novohispano: la *Historia del Arte Hispanoamericano*<sup>29</sup>, bajo la dirección de Diego Angulo Íñiguez, Enrique Marco Dorta y Mario J. Buschiazzo. La obra, en tres tomos y editada en Barcelona por Salvat, es el compendio de una minuciosa investigación de todos aquellos monumentos arquitectónicos de la colonia americana de las cuales se tuviera noticia.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>28</sup> Recordemos que esta capilla abierta está excepcionalmente orientada de oriente a poniente.

<sup>29</sup> Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, Enrique Marco Dorta y Mario J. Buschiazzo, *Historia del arte hispanoamericano*, Barcelona, Salvat Editores, 1945-1950, 3 vols.

Los autores formaban parte del grupo sevillano de investigación *Cátedra de Historia del Arte Novohispano en América y Filipinas*, de donde surgieron las publicaciones *Archivo Español de Arte* (Madrid) y *Arte en América y Filipinas* (Sevilla).

Las indicaciones de la obra nos sugieren que la autoría y dirección de la obra fue repartida de la siguiente manera: Tomo I: Angulo Íñiguez, Tomo II: Angulo y Marco Dorta y Tomo III: Buschiazzo (arquitectura sudamericana).

Dentro del vasto material expuesto en esta amplísima obra, Angulo Íñiguez dedica cuatro capítulos del Tomo I a los conjuntos conventuales de la Nueva España, lo cual le permite analizar el problema arquitectónico, las regiones, las órdenes y los estilos decorativos de estos conjuntos.

En particular destacamos aquellos elementos tratados por el autor en los capítulos III (*La arquitectura en Méjico [estilos y conjuntos conventuales]*) y el IV (*Los conventos de Méjico [Puebla y Tlaxcala, Valle de Méjico, Hidalgo, Michoacán y Yucatán (franciscanos)]*) del Tomo I.

Para Angulo es importante contar con elementos identificables, para poder dar una lectura adecuada a los conjuntos conventuales novohispanos, como son: las proporciones de la construcción, la función de la portería, los claustros de dos cuerpos y las particulares decoraciones en el interior de los conventos, presentes en claustros, bóvedas, sala de *profundis* (Huejotzingo) y cubo de la escalera (Actopan).

En cuanto al análisis del patio o atrio conventual, el autor no deja de subrayar la originalidad de este elemento, junto con las capillas posas y la capilla abierta dentro de la arquitectura conventual. Sin embargo, es notable la fuerte influencia de las hipótesis de Buschiazzo para explicar la necesidad del diseño, tanto para el patio como para la capilla abierta (saturación de fieles en el templo), por lo que se tiene que abrir un espacio más amplio (atrio) y una capilla abierta para poder oficiar la misa. Durante todo el trabajo, la denominación que Angulo hará de la edificación será siempre "capilla de indios"<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Ya para este momento se comienza a dar una franca separación de la terminología de *capilla abierta* entre los estudiosos americanos y *capilla de indios* entre los peninsulares, incluido Buschiazzo. Siempre habrá que revisar la denominación de estos artículos con atención para no

Para su análisis de la capilla abierta se basa fundamentalmente en García Granados, Ricard y Buschiazzo, aunque en las descripciones se revela un contacto directo con los monumentos descritos, a diferencia de los trabajos anteriormente citados de Buschiazzo y Marco Dorta.

Angulo retoma y acepta la propuesta de García Granados sobre dos posibles antecedentes de la capilla abierta: el teocalli prehispánico y el humilladero europeo. No obstante que en un principio había aceptado la hipótesis de Buschiazzo, Angulo concluye que la capilla abierta es parte de un proceso de etapas constructivas, seguramente debido a su observación directa de los edificios.

Angulo también maneja los tres grupos tipológicos de Toussaint y García Granados y acepta como capilla abierta a la iglesia de Cuilapan.

Con respecto a la capilla abierta de Tlaxcala, Angulo da por hecho que se trata de la misma capilla del *Bethlem* de la crónica de Motolinía. Menciona que en ella resaltan "lejanos ecos prehispánicos" en las ricas molduras de los arcos y en los capiteles coronados por ábacos de la portería y el claustro. En esta capilla observa una analogía de sus arcos conopiales y su alero de canes a los de Chimalhuacán y Tlahuelilpa.

Angulo menciona Tizatlán y denomina al núcleo de conventos de Puebla y Tlaxcala como la "escuela poblana".

11.

En *El hijo pródigo*, Francisco de la Maza publica, en mayo de 1945, un breve artículo denominado "Las capillas abiertas de México"<sup>31</sup>, quien sigue básicamente lo expuesto por Toussaint, García Granados (tipología) y Buschiazzo (insuficiencia de cupo en las iglesias y capillas abiertas en Perú y Centroamérica). De la Maza hace gala del singular y fantasioso lenguaje que lo caracterizó en sus estudios: "Las muchedumbres indígenas, sedientas de cualquier religiosidad, acudían a los

---

confundirse con lo que, posteriormente, precisará Kubler con respecto a las capillas guatemaltecas.

<sup>31</sup> Francisco de la MAZA, "Las capillas abiertas de México" en *El hijo pródigo*, vol. VIII, n° 26, Año III (México, mayo de 1945), pp.80-81.



sacerdotes para calmar las heridas...<sup>32</sup>. El único elemento que aporta el artículo es la fotografía que ilustra el escrito: la capilla abierta de Atlhuetzia sin la techumbre posterior que vemos actualmente.

12.

En 1948, a trece años de la publicación de su artículo en *Archivo Español de Arte*, se edita un cuadernillo o folleto de divulgación de Rafael García Granados: *Capillas abiertas*<sup>33</sup>, con un breve texto traducido al inglés, francés e italiano que, en sí, es un resumen de lo publicado en 1935.

En esta breve semblanza, el autor insiste en la propuesta de la insuficiencia de espacio en las grandes iglesias para el diseño de las capillas abiertas.

El texto está ilustrado por casi una centena de fotografías del *Archivo de la Dirección General de Monumentos Coloniales*, del *Estudio Mayo* y de Enrique F. Gual. Entre las fotografías se incluyen Atlhuetzia antes de su última restauración y dos fotografías de la capilla de Tlaxcala. En la fotografía de la capilla abierta de Zinacantepec se logra ver el interior con parte de su retablo. En la foto 23 se observa la capilla de Dzibilchaltún en su estado ruinoso, aún sin denominación, tal como la encontró en su momento el arqueólogo norteamericano Andrews<sup>34</sup>.

13.

También en 1948 se publica en los *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* el artículo de Vicente T. Mendoza "Un teatro religioso colonial en Zumpango de la Laguna"<sup>35</sup>.

La particularidad de este escrito estriba en que se trata de una descripción del edificio sin utilizar aparato crítico alguno, es decir, el autor no considera ninguno de los artículos precedentes mencionados en la presente historiografía.

---

<sup>32</sup> Ibid, p.80.

<sup>33</sup> Rafael GARCÍA GRANADOS, *Capillas abiertas*, México, Ediciones de Arte, Col. Anáhuac de Arte Mexicano, 21, 1948.

<sup>34</sup> Ver artículo de Folan (1970).

<sup>35</sup> Vicente T.MENDOZA, "Un teatro religioso colonial en Zumpango de la Laguna" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. IV, n° 16 (México, 1948), pp. 49-56.

No obstante, Mendoza lanza una serie de hipótesis a partir de la observación de este edificio:

- a) El edificio pudo haber sido un teatro para representaciones religiosas.
- b) El edificio pudo haber sido una capilla abierta, o bien,
- c) pudo haber sido una capilla posa construida para alguna festividad de Corpus.

Mendoza aporta una serie de observaciones que argumentan sus hipótesis, sin embargo nunca acude a fuente alguna para completar su descripción. No obstante esta carencia, el investigador propone líneas de reflexión novedosas sobre el uso y función de esta particular edificación, la cual bien valdría la pena un estudio más profundo.

14.

En 1948 se publica la primer edición de la obra de George Kubler *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*<sup>36</sup>, producto de una serie de estancias y recorridos, entre 1941 y 1945, por varias rutas de la arquitectura colonial en México.

La obra se divide en ocho capítulos centrales, una introducción dedicada a los frailes mendicantes, notas bibliográficas (bibliografía básica, fuentes y trabajos complementarios) y un *Apéndice* (documentos para las construcciones de los mendicantes).

Los primeros cuatro capítulos (*Problemas demográficos, Urbanismo, Diseño y supervisión, Trabajo, materiales y técnicas*) se convirtieron, desde su publicación, en lectura obligatoria para los especialistas por las notables reflexiones que el autor expone en cada una de estas partes de la obra. El texto fue traducido al español hasta 1983, bajo el cuidado y actualización de Carlos Flores Marini.

En el capítulo III (*Otros tipos de arquitectura religiosa*), Kubler dedica una generosa parte al fenómeno de la capilla abierta. En una nota al pie de página, al

---

<sup>36</sup> George KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI [1948]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. pp. 360-383.

principio de esta reflexión, da cuenta del trabajo que su colega John McAndrew publicaría 17 años después sobre el estudio de las iglesias al aire libre.

Kubler aborda el fenómeno de la capilla abierta de la siguiente manera: primero analiza el conjunto conventual y, posteriormente, el conjunto atrial (atrio, capillas posas y capilla abierta).

Al estudiar la tipología del atrio, el ejemplo de Tlaxcala se convierte en un caso atípico. Para el estudio del atrio, Kubler toma en consideración la fuente iconográfica de Valadés para poder explicar su función. El autor insiste frecuentemente en la relación que pudo haber existido entre Motolinía, Valadés, Mendieta y Pedro de Gante con respecto al convento de Tlaxcala.

El multicitado pasaje de Motolinía sobre los patios de los conventos será interpretado por Kubler con perspectivas actualizadas, con respecto a estudios anteriores.

Para Kubler, las principales fuentes para estudiar la capilla abierta serán Pedro de Gante, Motolinía, Mendieta, Escobar, Ponce, Remesal, Vetancurt, Cervantes de Salazar, Toussaint, Gillet, Ricard, García Granados, Buschiazzo y el *Catálogo de Yucatán*<sup>37</sup>.

Cuando el autor aborda la tipología de la capilla abierta, decide basarse en las descripciones de Ponce.

Kubler pone en duda la capacidad constructiva de Gante y de Valencia. Sugiere que el inicio de la construcción de las capillas más elaboradas se puede localizar a partir de 1540, no antes.

---

<sup>37</sup> Para la reflexión sobre la capilla abierta, Kubler trabaja específicamente con los siguientes materiales: Carta de Pedro de Gante de 1529 publicada en Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Bibliografía mexicana*, p. 395; Toribio de Benavente MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, Colección de Documentos para la historia de México, J. García Icazbalceta ed., I, p. 69; Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*; Matías de ESCOBAR, *Americana Thebaida*; Alonso PONCE, *Relación breve y verdadera...*, (ver nota 10); Antonio de REMESAL, *Historia general de la Indias Occidentales...*; Agustín de VETANCURT, *Teatro mexicano*, 1698; Francisco CERVANTES DE SALAZAR, *Crónica de la Nueva España*; Manuel TOUSSAINT, "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI" (1927) y *Pátzcuaro* (1942); Robert RICARD, *La conquista espiritual de México* (1933), Rafael GARCÍA GRANADOS, "Capillas de indios en la Nueva España" (1935); Mario J. BUSCHIAZZO (1944); *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Yucatán* (1945) y Louis GILLET, "L'art dans l'Amérique latine" en André Michel, *Histoire de l'Art*, V. III, Paris, 1929, pp. 1019-1096.

Durante su exposición, el autor maneja ejemplos de Yucatán, aunque en el resto de la obra no aborda la arquitectura religiosa de la región.

Después de una acuciosa revisión de los ejemplos seleccionados para la exposición, Kubler propone una definición completa y razonada de la capilla abierta, aunque nunca repara en las posibles funciones iniciales de esta edificación:

La característica esencial de la capilla abierta fue el ofrecer la debida protección a la eucaristía durante la misa tras muros abiertos, aun cuando pudiera o no albergar a la congregación. En el caso de ofrecer techo a una parte de la congregación, su fachada debía permitir que el resto presenciara la celebración de la misa. Si pone a cubierto a toda la congregación (...) no se trata de una capilla abierta, a menos que esté desprovista de uno o más muros, para hacer posible la vista desde el exterior.<sup>38</sup>

No obstante, su definición le permite aclarar(se) la diferencia entre capilla abierta y capilla de indios y las capillas de indios guatemaltecas<sup>39</sup>.

Kubler profundiza y explora la función litúrgica y social del edificio, mas no aventura otras funciones. Por otra parte, también revisa las porterías de los conventos como posibles capillas abiertas.

En su propuesta de inventario, el autor duda sobre el número real de capillas abiertas conservadas hasta ese momento.

Con el material de García Granados, Kubler llega a elaborar una breve semblanza historiográfica de la capilla abierta.

Para Kubler, la capilla abierta tuvo un auge aproximado de 50 años durante el siglo XVI. Consideró que la más antigua es la conservada en Tlaxcala. Para él (como para Angulo) también la capilla baja o de la rampa es la misma descrita por Motolinía como el Belén. Su análisis de la capilla de Tlaxcala incluye también una

<sup>38</sup> George KUBLER, *Op. Cit.*, p. 372.

<sup>39</sup> Kubler presenta, a partir de un pasaje de Remesal, un testimonio con el cual demuestra que, en Guatemala, la capilla denominada de "indios" funcionaba como un espacio de tributo, más que de culto. *Ibid.*, p.372-374.

posible relación constructiva entre Tlaxcala, Tizatlán y Atlihuetzia. Para la capilla de Tlaxcala en específico sugiere el formato de *teocalli*, pues el autor cree que en las primeras capillas construidas de la Nueva España existían dos tendencias tipológicas de formato: la mezquita y el *teocalli*, así como las que fueron instaladas en las porterías o las independientes.

El autor finaliza su reflexión con la duda de la convivencia funcional de la capilla abierta y el templo del convento, como fue el caso de Tepoztlán.

15.

José Guerrero Lovillo publica en *Arte en América y Filipinas*, en 1949, un brevísimo artículo denominado "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España"<sup>40</sup>. Ésta viene a ser la primera propuesta para revisar los antecedentes occidentales de la capilla abierta novohispana.

El artículo es, en sí, un comentario (y toma como fuente directa) al artículo de 1948 de Torres Balbás "Musalla y saria en las ciudades hispanomusulmanas", publicado en la *Revista Al Andalus*<sup>41</sup>.

La propuesta de Guerrero Lovillo es detectar una posible influencia de la saria (oratorio al aire libre), presente en las ciudades musulmanas españolas, dentro del funcionamiento espacial de las capillas abiertas mexicanas.

16.

Raúl Flores Guerrero publica un breve artículo periodístico en la sección *México en la Cultura de Novedades* (12 de febrero 1950) denominado "Las capillas abiertas de México"<sup>42</sup>. La información se basa en Toussaint, García Granados y Kubler, sin una aportación relevante al estudio del fenómeno y con una adjetivación poco científica:

---

<sup>40</sup> José GUERRERO LOVILLO, "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España" en *Arte en América y Filipinas*, tomo II, n° 3, Sevilla, 1949. pp.111-112.

<sup>41</sup> L. TORRES BALBÁS, "Musalla y saria en las ciudades hispanomusulmanas", *Al-Andalus*, XIII, 1948.

<sup>42</sup> Raúl FLORES GUERRERO, "Las capillas abiertas de México" en *México en la Cultura*, n° 54 (México, 12 de febrero de 1950), p. 4.

Cuántas magníficas y soberbias capillas abiertas, entre la maleza que las envuelve y la ruina que está destruyéndolas, se antojan como un Sansón desmelenado y ciego, recordando su grandeza y poderío de otros tiempos.<sup>43</sup>

17.

A la semana siguiente de la aparición del artículo de Flores Guerrero, dentro del mismo suplemento, se publica el texto de Francisco de la Maza "Las capillas abiertas de Cholula, Tlalmanalco y Teposcolula"<sup>44</sup>.

De la Maza hace una somera revisión de estas tres capillas, añadiendo información relevante sobre la capilla de San José de los Naturales en México. El autor hace uso de fuentes precisas (Cervantes de Salazar, *Relación de Cholula y Ponce*) y destaca su destreza para describir los monumentos con una rica terminología estética. Su artículo se convierte, al final, en una denuncia por el olvido en que se encuentran estos monumentos.

18.

También en 1950 se edita la obra *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala* de Fray Fidel de J. Chauvet<sup>45</sup>. Podríamos decir que el estudio de Chauvet viene a ser uno de los primeros trabajos más completos sobre el convento de Tlaxcala, después de las menciones de Angulo y Kubler y ciertas referencias en otros estudios ya analizados.

Chauvet se basa fundamentalmente en las crónicas de Motolinía, Mendieta y Vetancourt, así como en un evidente trabajo de observación directa de los monumentos. En particular, cuando analiza el caso de la capilla del patio bajo del Convento de Tlaxcala, Chauvet hace una meticulosa revisión del edificio con respecto a lo descrito en las crónicas. Pero, a diferencia de sus predecesores, e

---

<sup>43</sup> Ibid., p.4.

<sup>44</sup> Francisco de la MAZA, "Las capillas abiertas de Cholula, Tlalmanalco y Teposcolula" en *México en la Cultura*, n° 55 (México, 19 de febrero de 1950), p. 4.

<sup>45</sup> Fr. Fidel de J. CHAUVET, O.F.M., *Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*, México, Talleres "Fr. Junípero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950.

incluso, de investigadores posteriores, toma como capilla abierta del patio alto a la pequeña capilla que corona la capilla de la escalinata. Recordemos que esta capilla, para varios especialistas, será considerada una capilla posa. En acuerdo con Vetancurt, considera la capilla de la escalinata como la ermita del Santo Sepulcro y aclara:

La escalera de tres ramales, (...) subsiste aunque convertida en simple rampa empedrada, en cuya parte superior está la ermita que dice y que todos los investigadores modernos identifican razonablemente con la primitiva capilla abierta.<sup>46</sup>

Después de una acertada descripción de la capilla, de la arcada que la precede y de la capilla "alta", Chauvet relaciona formalmente los aleros soportados por zapatas de la capilla posa del surponiente del patio alto con los de la capilla abierta.

Para Chauvet no hay duda de que el conjunto de las dos capillas, que él distingue como una sola, es la descrita por Motolinía como el *Bethalem* de la fiesta de Pascua de 1539. Su hipótesis no deja de ser interesante y su trabajo será retomado significativamente por otros estudiosos. El ensayo viene acompañado de fotografías testimoniales del convento y la capilla abierta se encuentra aún con los arcos conopiales tapiados.

19.

En 1951, Raúl Flores Guerrero publica en la serie *Enciclopedia Mexicana de Arte* (n° 15) un pequeño libro dedicado al estudio de las capillas posas *Las capillas posas de México*<sup>47</sup>, donde el autor dedica, en la parte introductoria (*Los atrios mexicanos del siglo XVI*) una breve semblanza de las capillas abiertas como parte integral del conjunto atrial.

El autor recurre con frecuencia a aseveraciones categóricas poco o nada fundamentadas como:

---

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>47</sup> Raúl FLORES GUERRERO, *Las capillas posas de México*, México, Ediciones Mexicanas (Enciclopedia Mexicana de Arte, 15), 1951.

Las construcciones propiamente mexicanas, sin antecedentes europeos conocidos ni posibles, son: la Capilla Abierta (...) y las Capillas Posas.<sup>48</sup>

Lo anterior nos sugiere que la lectura que el autor hizo de Toussaint, Ricard y Kubler (a quienes llega a citar como referencias) fue superficial. Sin embargo, para definir forma y función de las capillas abiertas acude a Buschiazzo y a Angulo, aunque también se inspira en Kubler: "El conjunto del atrio, capilla abierta y posas, bien podría compararse a una iglesia exterior..."<sup>49</sup>.

La principal aportación del libro es, tal vez, la definición de **capilla**, retomada de la *Catholic Encyclopedia*. En contraparte, a través del estudio nos encontramos ante pasajes desafortunados como lo es su análisis de las cruces atriales: el autor no cesa en tratar de convencer (sin sustento alguno) al lector sobre los antecedentes prehispánicos iconográficos de estas piezas escultóricas.

20.

En el número 98 del *Archivo Español de Arte* (1952), en la sección *Varia*, Diego Angulo Íñiguez escribe una breve nota: "La capilla de indios de Teposcolula y la catedral de Siena"<sup>50</sup>, donde el autor sugiere una hipotética analogía formal entre la capilla oaxaqueña y la cúpula del crucero de la catedral italiana. Lo anterior podría sustentarse en cierta inspiración que el arquitecto de Teposcolula pudo haber tenido en la edificación de Siena.

Monumento medieval muy importante, la catedral de Siena debe, al menos, tenerse presente en el estudio de los precedentes de la capilla de Teposcolula.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>49</sup> Definición ya utilizada por el autor en el artículo de 1950 en *México en la Cultura*.

<sup>50</sup> Diego ANGULO ÍÑIGUEZ, "La capilla de indios de Teposcolula y la catedral de Siena" en *Archivo Español de Arte*, tomo XXV, n° 98 (Madrid, abril-junio de 1952), pp. 170-172.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 172.



Con esta reflexión, Angulo se inscribe en la lista de estudiosos que promueven el estudio de los posibles antecedentes europeos de la capilla abierta novohispana.

21.

Marianne Oeste de Bopp obtiene su doctorado en Letras en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (1952) con la tesis *Influencia de los misterios y autos europeos en los de México (anteriores al Barroco)*<sup>52</sup>.

La tesis fue publicada en una edición reducida, cuyos ejemplares pueden encontrarse en algunas bibliotecas especializadas, sin casa editorial ni fecha de publicación.

El estudio trata de observar la manera en que el teatro medieval influyó en aquellos autos religiosos representados durante el siglo XVI en la Nueva España. La autora hace alarde de un manejo erudito de estudios especializados sobre el teatro medieval europeo y de un acucioso análisis de documentos históricos novohispanos del siglo XVI y XVII.

Dentro del capítulo dedicado al *Escenario*, la autora deduce que una de las edificaciones que pudieron haber sido utilizados como escenarios fue la capilla abierta.

Oeste de Bopp argumenta lo anterior por la permanencia del uso de estas capillas en representaciones religiosas actuales, mas no maneja testimonio alguno de la época para comprobar su observación.

22.

En 1953, dentro de los *Anales del Instituto de Arte Americano de la Universidad de Buenos Aires* se publica un extenso (y posteriormente multicitado) estudio del profesor de origen alemán, Erwin Walter Palm, de la Universidad de Santo

---

<sup>52</sup> Marianne OESTE DE BOPP, *Influencia de los misterios y autos europeos en los de México (anteriores al Barroco)*, Tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.

Domingo: "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano"<sup>53</sup>. La preocupación principal del autor se une a las inquietudes de Torres Balbás, Guerrero Lovillo y Angulo sobre algunos ejemplos europeos (o de influencia árabe) que pudieron funcionar como antecedentes de la capilla abierta novohispana.

El objetivo principal de Palm es mostrar el amplio catálogo que existe de edificaciones parecidas a la capilla abierta dentro de la arquitectura cristiana occidental. Con lo anterior, el autor establece un repertorio analógico-formal entre las construcciones religiosas europeas y las capillas abiertas novohispanas y sudamericanas.

La propuesta metodológica de Palm se basa sustancialmente en la observación de las formas arquitectónicas, lo que lo lleva a deducir que la capilla abierta es una derivación formal de aquello que ya se había hecho en Europa antes de la Conquista.

Para la elaboración de su ensayo, Palm acude a dos tipos de fuentes: por una parte los artículos de Toussaint, García Granados, Buschiazzo y Kubler y, por la otra, una amplia y pormenorizada literatura especializada sobre arquitectura medieval.

Palm considera, dentro de su exposición, una serie de templos europeos "sin paredes" que, de alguna manera, podrían parecerse formalmente a la capilla abierta; con todo este material articula una serie tipológica de edificaciones, incluido un interesante ejemplo italiano que también fue utilizado como escenario teatral. En su momento, el autor también incorpora en su reflexión el uso de la plaza pública como espacio de sermón.

Sin una revisión crítica del material americano, Palm retoma la propuesta de Buschiazzo, lo que además le permite incorporar los ejemplos sudamericanos en su comparación formal.

Para el autor, las capillas abiertas tipo escena podrían tener como fuente de inspiración la manera en que se representaba la *Última Cena* en algunos conventos italianos, es decir, en lo alto de un muro; además Palm coincide con

---

<sup>53</sup> Erwin Walter PALM, "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano" en *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, n° 6, Buenos Aires, 1953. pp. 45-64.

Kubler sobre la posibilidad de analogía formal con el teocalli. El autor menciona el caso de la capilla de Tlaxcala, basándose en Kubler.

El problema de Palm es la serie de afirmaciones categóricas no fundamentadas como: "evidentemente sirvieron de capillas abiertas", al observar las porterías de conventos en colonias portuguesas. Es decir, la función del edificio nunca constituye un elemento de argumentación durante todo el artículo, pues para el autor lo mismo da que sus ejemplos se encuentren emplazados en una plaza civil que en un convento.

Es probable que el autor no haya observado directamente los monumentos que utiliza como ejemplos pues, como menciona el mismo Palm en los agradecimientos (al referirse a la beca obtenida para hacer este trabajo): "...por la cual pudo reunir los materiales para el presente estudio", es decir, el autor pudo haber trabajado solamente con artículos especializados y no en trabajo de campo.

23.

En el mismo año (1953), Palm publica un breve artículo en la *Memoria del Congreso Científico Mexicano* denominado "Capilla abierta y misa al aire libre"<sup>54</sup>, el cual viene a ser un resumen del ensayo publicado en Buenos Aires. El texto insiste en enfatizar los ejemplos de la *Capella de Piazza* de Siena y el *Patio de los Naranjos* de la Catedral de Sevilla, aunque éste último es, en sí, según el autor, un "púlpito adosado" que se dirige hacia el antiguo patio de la mezquita.

Palm insiste también en que la función del sermón en Sevilla (y el uso del púlpito) es paralelo a lo sucedido en la Nueva España, sin ningún tipo de fundamento.

24.

En 1954, la Editorial Porrúa publica la obra de Pablo de Gante *La Arquitectura de México en el siglo XVI*<sup>55</sup>. La obra es un trabajo de divulgación en donde el autor

---

<sup>54</sup> Erwin Walter PALM, "Capilla abierta y misa al aire libre", *Memoria del Congreso Científico Mexicano*, Vol. XII, México, UNAM, 1953. pp. 529-533.

<sup>55</sup> Pablo de GANTE, *La arquitectura de México en el siglo XVI*, México, 2ª edición, Editorial Porrúa, 1954.

dedica algunas páginas al tema de las capillas abiertas, dentro de su *Capítulo III*. Sin embargo, estas páginas no aportan nada relevante al fenómeno.

Gante se basa primordialmente en los materiales de Toussaint (1927) y los de Diego Angulo Íñiguez (1945). Se manifiesta un particular manejo descriptivo de lenguaje y una dificultad para observar críticamente su objeto de estudio. No existe crítica histórica y repite, de manera desafortunada, aseveraciones mal fundamentadas de sus escasas lecturas.

Es evidente que, para el tema, el autor no consultó los textos de Ricard, García Granados o de Kubler, por citar algunos estudios.

25.

Para 1956 se edita en la Habana por vez primera la obra de José Juan Arrom *El teatro hispanoamericano en la época colonial*<sup>56</sup>. En el segundo capítulo, Arrom hace una extensa revisión del fenómeno del teatro evangelizador durante el siglo XVI, en donde encontramos aseveraciones como:

Tal fue la importancia y extensión de este teatro mestizo que, junto con las actividades religiosas que lo originaron, llegó a influir en la arquitectura de las capillas que se construían en distintos lugares de México.<sup>57</sup>

o bien:

Y aún más, la primera capilla abierta conocida se terminó en Tlaxcala, precisamente en 1539, y era como las obras teatrales [evangelizadoras], mezcla también de dos corrientes artísticas.<sup>58</sup>

Seguramente influido por las obras de Kubler y Oeste de Bopp, Arrom presenta las anteriores consideraciones en otro intento por relacionar la presencia de la capilla abierta y el teatro evangelizador.

---

<sup>56</sup> José Juan ARROM, *El teatro de Hispanoamérica en la época colonial*, La Habana, Anuario Bibliográfico Cubano, 1956.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 46-47.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 47.

La tesis de Arrom sobre la influencia del teatro edificante en el diseño de la arquitectura religiosa resulta, sin embargo, arriesgada y poco científica.

26.

En 1959, en la revista *Antropología e Historia de Guatemala* se publica un breve artículo de Ricardo Toledo Palomo intitulado "Capilla abierta o capilla de indios"<sup>59</sup>.

De principio, el sugerente título parecería profundizar y continuar la idea manejada por Kubler sobre el problema de las denominaciones de la capilla abierta. Sin embargo Toledo simplemente refuerza las fuentes documentales manejadas por Kubler, aunque curiosamente nunca llega a citarlo. Más bien, Toledo toma como referencias y antecedentes de su reflexión a García Granados, Buschiazzo, Marco Dorta, Angulo, Toussaint<sup>60</sup> y Guerrero Lovillo.

Toledo coincide en la misma cita de Remesal<sup>61</sup> que utiliza Kubler sobre los casos guatemaltecos y añade información valiosa sobre la existencia de una capilla abierta de San Pablo del convento de Santo Domingo en Oaxaca, hoy desaparecida. Toledo culmina con una cita de Ximénez donde también existe la denominación de "capilla de indios"<sup>62</sup>.

El propósito del autor es presentar aquellos fragmentos, para él interesantes, donde exista la referencia de las capillas, sin comentario crítico. No obstante, añade un dato interesante a lo expuesto por Kubler: según la crónica de Ximénez, la denominación de "capilla de indios" es genérica-regional y tiene que ver con un sistema de organización de milpas en Guatemala, es decir, posiblemente se trataba específicamente de un centro de acopio de granos. Por lo tanto, la capilla de indios era una edificación conventual guatemalteca que tenía una función distinta a la observada en el Altiplano mexicano.

<sup>59</sup> Ricardo TOLEDO PALOMO, "Capilla abierta o capilla de indios" en *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. IX, n°1, 1959. pp.40-43

<sup>60</sup> Manuel TOUSSAINT, *Arte colonial en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1948.

<sup>61</sup> Antonio de REMESAL, *Historia general de la Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620, II, p. 246 y 450.

<sup>62</sup> Francisco XIMÉNEZ, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca "Goathemala", 1929. Tomo I, Libro II, Cap. LXXIV, p. 485.

No queda claro al lector el motivo por el cual Toledo jamás cita a Kubler, cuando es justamente el único autor anterior que había ya elaborado una serie de reflexiones sobre el mismo problema.

27.

También en 1959 se publica en Londres la obra conjunta de George Kubler y Martín Soria: *Art and Architecture in Spain and Portugal on their American dominions 1500 to 1800*<sup>63</sup>, como un esfuerzo por actualizar la información sobre el tema, ya elaborado bajo perspectivas semejantes por Diego Angulo. No obstante, persiste la reflexión particular sobre la arquitectura conventual novohispana por parte de Kubler.

Con respecto al fenómeno de la capilla abierta se manejan los datos y reflexiones de 1948, pero Kubler hace ciertas precisiones novedosas, como son:

- a) Las etapas constructivas de los conjuntos conventuales;
- b) El carácter escénico-teatral de algunas capillas abiertas; y,
- c) La mención de la capilla de Tlaxcala como una de las primeras construcciones de su tipo y la fuerte influencia de la arquitectura francesa del Norte del siglo XII en sus nervaduras de la bóveda.

28.

En el *Boletín del INAH* (nº9, septiembre 1962) se publica el primero de varios reportes de excavación o de restauración de capillas abiertas, dentro de lo que actualmente se denomina "arqueología histórica". En este caso se consigna la restauración de la capilla abierta de Tzintzuntzan, Michoacán, informe a cargo de José Gorbea Trueba<sup>64</sup>.

En este escrito se describe concretamente la restauración de la capilla abierta del Hospital, no la del convento. El autor no parece haber tenido noticia de la obra de Toussaint (1942), lo que da pie a una serie de confusiones sobre a qué

---

<sup>63</sup> George KUBLER y Martín Soria, *Art and Architecture in Spain and Portugal on their American dominions 1500 to 1800*, London, The Pelican History of Art, Penguin Books, 1959.

<sup>64</sup> José GORBEA TRUEBA, "Restauración de la capilla abierta de Tzintzuntzan, Mich." en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nº 9 (México, septiembre de 1962), p. 4.

capilla se está refiriendo, sobre todo en los datos iniciales de la fundación y construcción del convento.

La redacción del informe tampoco es precisa en cuanto a lo que fue encontrado y restaurado, ni tampoco queda clara la función de esta edificación con respecto al Hospital.

29.

En 1963 aparece publicada por la editorial Hermes la enciclopédica obra *Historia General de Arte Mexicano*. El segundo volumen, a cargo de Pedro Rojas, está dedicado a la época colonial<sup>65</sup> y en él encontramos algunas páginas donde se revisa la capilla abierta.

La descripción del fenómeno, aunque ágil, se encuentra salpicada de adjetivos que obligan al lector a la toma de juicios de valor, tales como: "opresores", "gigantesco", "hijas de la improvisación", etcétera. El autor recurre siempre un discurso pocas veces analítico.

Rojas define a las capillas abiertas, desde el punto de vista funcional, como: "hijas de la improvisación...ni siquiera la mística colocación hacia el Oriente es imprescindible"<sup>66</sup>.

La tarea de Rojas se concentra en hacer la descripción formal de una breve selección de capillas. El autor considera que sobreviven alrededor de 70 capillas abiertas.

Rojas propone una tipología por ubicación y por forma, sin conceder importancia a la orden religiosa que la construye, es más, nunca concluye la hipótesis inicial que plantea al respecto.

Dentro de su selección incluye la de Tlaxcala, de la cual opina que: "Es como un verdadero adoratorio idolátrico de los indios..."<sup>67</sup>. Debemos hacer notar que su apartado lo intitula "Capillas de indios".

---

<sup>65</sup> Pedro ROJAS, *Historia General del Arte Mexicano*, Vol. 2 (Época Colonial), México-Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, pp. 30-39.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 37.

Se llegan a percibir en el texto ciertas referencias a Toussaint, García Granados y Kubler.

30.

En 1963, Antonio Bonet Correa publica en la *Revista de Indias* el ensayo "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas"<sup>68</sup>.

Bonet continúa con la línea reflexiva de Palm, pero se centra en varios ejemplos españoles, en particular en monumentos arquitectónicos de Andalucía y de León.

Sus referencias y fuentes bibliográficas son: García Granados, Buschiazzo, Kubler, Torres Balbás y Palm, así como guías de ciudades y algunos catálogos regionales y nacionales de monumentos religiosos.

De los ejemplos citados, resultan de especial interés el de la capilla del Cuartel del Pópulo de la ciudad de Baeza y la capilla de la Virgen del Pópulo en la Colegiata de Medina del Campo. Bonet apunta e intuye cierta relación entre Valladolid y ciertas capillas abiertas de algunos conventos novohispanos.

Durante el ensayo, el autor trabaja su hipótesis con estos ejemplos y con la función que estas edificaciones pudieron haber tenido ante la necesidad de escuchar misa en días de mercado.

El ensayo culmina con una reflexión sobre la manera en que una necesidad de celebración religiosa (procesiones) influye en el diseño urbano y arquitectónico.

31.

Para 1965 aparece publicada la obra de John McAndrew *The Open-Air Churches of Sixteenth Century Mexico* en Cambridge, Massachussets<sup>69</sup>. McAndrew, quien había colaborado tangencialmente en la investigación de Kubler, elabora un trabajo exhaustivo sobre todas las manifestaciones arquitectónicas religiosas al aire libre del siglo XVI en la Nueva España.

<sup>68</sup> Antonio BONET CORREA, "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas" en *Revista de Indias*, N° 91, Año XXIII (enero-junio), 1963, pp. 269-280.

<sup>69</sup> John McANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century, Mexico*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1965.



Como Kubler, pero actualizando la información de éste, el autor comienza su estudio haciendo una revisión sobre la conquista, la evangelización, la Iglesia y las órdenes mendicantes. Para la exploración de su objeto de estudio, McAndrew hace referencia a la fundación de las ciudades y conventos, sin evitar aquellos posibles puntos comunicantes entre las formas arquitectónicas europeas y las americanas.

Sus objetos particulares de estudio son: atrio, posas, capillas abiertas, capillas de una celda y las capillas pórtico.

Todos los ejemplos, en su mayoría, fueron anteriormente analizados y mencionados por Kubler, sin embargo la originalidad del estudio de McAndrew radica en la posibilidad de observar estos elementos de manera independiente (formal y fenomenológicamente), lo que permite al lector apreciar los diferentes procesos de conformación de varios conjuntos conventuales, siempre considerando cada una de las partes constitutivas de estos fenómenos arquitectónicos.

Resulta evidente que para el autor el fenómeno más interesante es la capilla abierta. Cada ejemplo está analizado con profundidad gracias al empleo y referencia de trabajos anteriores y documentación histórica. Cada descripción y análisis están acompañados generalmente con dibujos reconstructivos.

En el caso particular de la capilla abierta de Tlaxcala, McAndrew viene a ser el primer estudioso que le dedica una parte especial de su trabajo, al seguir puntualmente las observaciones de Kubler. McAndrew hace una serie de propuestas hipotéticas sobre la relación existente entre esta capilla y la descrita por Motolinía como "Belén", posiblemente bajo la motivación de la obra de Chauvet antes referida. Sin embargo, detectamos dos problemas en las observaciones de McAndrew:

- a) McAndrew no maneja la descripción de Bartolomé de las Casas de la representación de la Asunción de la Virgen (*Apologética Historia*).
- b) Para la fecha de la edición, aún no se habían encontrado los dibujos de Muñoz Camargo sobre el convento de Tlaxcala, descubiertos hasta 1982 en Glasgow.

De todas maneras, la calidad de los análisis de McAndrew es notable, sobre todo que, como es costumbre en la escuela norteamericana, no externa conclusiones especulativas, sino que profundiza siempre en la explicación del fenómeno en sí. De esta forma, la hipótesis de McAndrew se emparenta con la propuesta metodológica de Kubler, con respecto a la observación de los diferentes momentos constructivos de un edificio, para poder así explicar el desarrollo del conjunto conventual.

McAndrew toma con precaución los estudios sobre los antecedentes formales arquitectónicos europeos y trata de dilucidar con toda claridad qué elementos europeos y prehispánicos pudieron haber participado en las concepciones formales de estas edificaciones religiosas.

Para el autor, las necesidades propias de la primera etapa de conversión religiosa en la Nueva España dieron pie a la edificación de la capilla abierta.

En su estudio, McAndrew registra 79 capillas abiertas en territorio novohispano, la mayoría de ellas en pie. A diferencia de Kubler, McAndrew toma en consideración los ejemplos de conventos, atrios y capillas de Yucatán.

32.

En 1966 se comienza el estudio especializado de las capillas abiertas en Yucatán con el artículo de Miguel Messmacher "Capilla abierta en el Camino Real de Campeche", publicado en el *Boletín del INAH*<sup>70</sup>.

Messmacher elabora el informe de una capilla abierta, posteriormente utilizada como presbiterio de una iglesia, erigida en la población de Pooboc, Campeche. Este trabajo incluye una completa información sobre este asentamiento y su relación con la Conquista y evangelización de Yucatán a mediados del siglo XVI.

---

<sup>70</sup> Miguel MESSMACHER, "Capilla abierta en el Camino Real de Campeche" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 24, México, junio 1966, pp. 13-20.

El autor hace ya la referencia a la obra de McAndrew y analiza los procedimientos particulares de uso, forma y función de las capillas abiertas en Yucatán.

33.

En 1966, Carlos Flores Marini participa en un número monográfico de la revista *Artes de México* con un artículo intitulado "La arquitectura de los conventos en el siglo XVI"<sup>71</sup>. Se trata de una sucinta revisión de los elementos arquitectónicos más característicos del convento novohispano del siglo XVI, con una fuerte influencia de Kubler. La enumeración de estos formatos toma en consideración a la capilla abierta, desde una perspectiva más arquitectónica que histórica.

Sorprende en el artículo la inclusión de Chiapa de Corzo, dentro de una peculiar fenomenología: las "basílicas-capillas abiertas". Este término le permite al autor explicar el caso Cuilapan; sin embargo la idea queda como un posible apuntalamiento hipotético, sin profundización dentro de la monografía.

34.

En 1967, también en el *Boletín del INAH*, se publica un artículo de Luis Fernando Lozano "El convento y la capilla abierta de Temimilcingo"<sup>72</sup>. Se trata del reporte sobre una edificación ubicada en el camino entre Zacatepec y Tlaltizapan, Morelos.

Este edificio en ruinas, posible visita del convento franciscano de Xuitepec, no se encuentra registrado en las obras más destacadas de arquitectura del siglo XVI (Toussaint, Kubler o McAndrew).

La capilla abierta fue transformada posteriormente en cerrada y se le añadió una torre entre la capilla y el convento. La capilla se encontraba en funciones al momento de la investigación, mientras que el convento estaba en ruinas.

---

<sup>71</sup> Carlos FLORES MARINI, "La arquitectura de los conventos en el siglo XVI" en *Artes de México* (Conventos del siglo XVI), México, n° 86/87, año XIII, II época, 1966, pp. 5-10.

<sup>72</sup> Luis Fernando LOZANO, "El convento y la capilla abierta de Temimilcingo" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 27 (México, marzo 1967) pp. 1-7.

Esta construcción franciscana pudo haberse edificado en las últimas décadas del siglo XVI.

35.

En 1969 se publica el breve reporte de Constantino Reyes Valerio: "La capilla abierta de Huaquechula"<sup>73</sup>, el cual completa esta temporal trilogía de artículos del *Boletín INAH*

En este caso se trata de parte de un informe de restauración del convento de Huaquechula, lo que permitió a los especialistas descubrir de nuevo el estado en que originalmente se encontraba la portería y la capilla abierta, la cual se localizó justamente encima de la portería.

Reyes Valerio propone que la autoría de este convento podría asignársele a fray Juan de Alameda. También expone las analogías formales entre esta capilla y la de Tochimilco, la que, por cierto, fue mal restaurada por personal poco calificado, según denuncia del autor.

36.

En el mismo 1969, Leszsk M. Zawisza escribe un interesante ensayo en el *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* (Caracas) denominado "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI"<sup>74</sup>. El ensayo se inserta dentro de la corriente reflexiva sobre los antecedentes europeos de los conventos novohispanos; sin embargo el autor, a diferencia de sus colegas, explora la historia del convento europeo en sí. Esta revisión permite al autor observar las diferencias (y el desarrollo) entre la vida monacal de los primeros diez siglos de cristiandad y la posterior prédica urbana de las órdenes mendicantes: del monasterio aislado al convento urbano.

A partir de esta puntualización, Zawisza reflexiona sobre la peculiar diferencia de actitud entre los mendicantes europeos urbanos y los mendicantes

---

<sup>73</sup> Constantino REYES VALERIO, "La capilla abierta de Huaquechula" en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n° 35, (México, marzo 1969), p. 19.

<sup>74</sup> Leszsk M. ZAWISZA, "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI" en *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas* (Caracas), n° 11 (mayo 1969), pp. 90-122.

americanos rurales, lo que, según el autor, pudo haber sido trascendente en el sistema estratégico de la construcción de las visitas.

El autor hace notar la austeridad o suntuosidad formal de los templos y plantas de los conventos mendicantes.

Para la capilla abierta, Zawisza retoma la tesis de Angulo y actualiza su información con el trabajo de McAndrew, sin dejar de lado las propuestas de Palm.

En el ensayo se muestra una interesante analogía entre los procesos de evangelización en la Nueva España del siglo XVI y la conversión al cristianismo de la Germania del siglo VIII.

Posteriormente Zawisza trabaja con las propuestas de Kubler y McAndrew sobre el diseño del atrio y sugiere que la extensión del mismo se pudo haber debido a su localización rural.

Finaliza Zawisza con una reflexión sobre la apariencia (mas no la función) militar de algunos conventos mexicanos. Consideramos que la principal aportación de este ensayo es su comparación formal de plantas arquitectónicas conventuales europeas y americanas.

37.

En 1970 se publica en Nueva Orleáns el informe de la restauración de la capilla abierta de Dzibilchaltún, Yucatán bajo el título "The Open Chapel of Dzibilchaltun" del arqueólogo norteamericano William J. Folan<sup>75</sup>.

De esta capilla no se había tenido noticia, salvo la fotografía sin registro publicada en el catálogo de García Granados (1948).

Folan anota la peculiaridad del sitio de emplazamiento de la capilla: en medio de una plaza de un antiguo asentamiento maya. El asentamiento prehispánico fue descubierto gracias a la existencia de las ruinas de la capilla, a donde acudió el arqueólogo Brainerd en 1938 para recolectar cerámica del siglo XVI.

---

<sup>75</sup> William J. FOLAN, "The Open Chapel of Dzibilchaltun, Yucatan" in *Archeological Studies in Middle America*. MARI Publication 26: 181-199. New Orleans, 1970.

La exploración completa del sitio no se hizo sino hasta la década de los 50, a pesar de haber sido localizado en 1941; sin embargo la Segunda Guerra Mundial interrumpió los trabajos de los arqueólogos norteamericanos.

E. Wyllis Andrews se encargó de los trabajos de excavación del sitio y Folan se encargó en particular de la restauración de la capilla abierta. El artículo contiene una serie de aproximaciones históricas y antropológicas relacionadas con la edificación; se menciona que la capilla pudo haber sido visita, o bien el proyecto de construcción de un convento, que fue abandonado por múltiples factores, entre ellos el significado idolátrico del cenote cercano a la plaza. No deja de sorprender la especial disposición de la capilla dentro de la plaza cuadrangular maya.

38.

Aunque inicialmente presentada como ponencia durante el *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas* en Stuttgart en 1968, no es sino hasta 1972 que se publica en las actas de dicho evento el artículo de Erwin Walter Palm "La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España"<sup>76</sup>.

Varios son, sin duda, los elementos propositivos de este artículo:

- a) Palm parte de la incertidumbre sobre la originalidad de las ciudades americanas reticulares, pues, según explica, existen una serie de testimonios europeos contemporáneos a la Conquista donde se pueden observar también ciudades europeas con esta característica reticular.
- b) Al momento de explorar algunas hipótesis ya planteadas por Kubler y McAndrew, se percibe cierta discrepancia con la propuesta de McAndrew sobre la influencia indígena dentro de la planificación urbana novohispana ("con cierto dejo indigenista").
- c) Palm trata de exponer la evolución de la plaza y de la iglesia en ciudades mediterráneas e intenta hacer un paralelo con lo sucedido en Nueva España.

---

<sup>76</sup> Erwin Walter PALM, *La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España*, München, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München (12-18 agosto 1968), 1972, pp. 131-140.

- d) El autor retoma el asunto de la capilla abierta en la propuesta formal tipo mezquita y en la propuesta de capillas con planta trapezoidal, como las de Tlaxcala y Tizatlán para, posteriormente, exponer la hipótesis de que la fuente de los formatos de estas construcciones podría provenir de imágenes europeas (grabados y pinturas) donde se perciben capillas tipo baldaquino: la concreción arquitectónica de estas imágenes religiosas. No obstante la relevancia de la hipótesis, Palm insiste, como lo hiciera en 1953, en no considerar la posibilidad de que la capilla abierta pudiese haber sido construida antes de la iglesia conventual, emparentándose con la hipótesis de Buschiazzo. Posteriormente, al referirse a la solución arquitectónica de la capilla abierta, maneja adjetivaciones como: "se trata de una adaptación más o menos torpe", o "La construcción, pesada y algo provinciana", etcétera.

Para refutar a McAndrew, Palm indica, al referirse a la capilla abierta de Tlaxcala:

Sin embargo, la idea de dar una vuelta completa al edificio eclesiástico y de confrontar a los fieles con un ábside perforado, en función de capilla mayor, me parece pedir una considerable dosis de desesperación y de fantasía.<sup>77</sup>

Palm utiliza la idea anterior para reforzar su hipótesis iconográfica, para apoyar la propuesta de Bonet Correa (1963) y añadir el ejemplo del testero interior de la Colegiata de Berlanga para argumentar la propuesta concluyente de que las capillas abiertas novohispanas tienen un absoluto antecedente europeo.

Finalmente, Palm nos indica:

El ábside baldaquino es otro elemento que trasplanta al Nuevo Mundo una de las "Pathosformeln" de la Edad Media.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 140.

En 1972, la revista *Artes de México* dedica un número especial a la figura de Pedro de Gante. Uno de los artículos constitutivos de la publicación es el de Francisco de la Maza "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales"<sup>79</sup>.

A pesar que el autor inicia su ensayo con afirmaciones categóricas y audaces como:

¿Quién fue el inventor y cuándo de esta modalidad arquitectónica [la capilla abierta]? La respuesta es fácil y segura: fray Pedro de Gante, en 1527.<sup>80</sup>

o bien con aseveraciones que, en su momento, se repetirán posteriormente en publicaciones de divulgación como:

Además de resolver el problema numérico, [los frailes] resolvían el psicológico, pues en el culto antiguo, los indios presenciaban sus ritos al pie de las pirámides y cara al sol, sin entrar bajo techo.<sup>81</sup>

el artículo no deja de ser un correcto trabajo historiográfico.

De la Maza realiza un recorrido minucioso por aquellas fuentes que, de alguna manera, han hecho referencia a esta capilla, respaldado además en algunas fuentes iconográficas.

Esta revisión permite al autor hacer varias aproximaciones hipotéticas de reconstrucción de la capilla, con base en los trabajos de Kubler y McAndrew.

En suma, De la Maza nos propone una posibilidad de modelo metodológico para reconstruir hipotéticamente una edificación, a través del recuento de su propia historia.

---

<sup>79</sup> Francisco de la MAZA, "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales" en *Artes de México*, núm. 150, año XIX (México, 1972) pp. 33-38.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>81</sup> *Idem.*



40.

En 1974, el Instituto de Investigaciones Estéticas editó una antología de artículos bajo el rubro *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*. Dentro de esta obra se encuentran dos artículos que tuvieron como objetivo completar gráficamente uno de los últimos artículos escritos por don Francisco de la Maza (*vid supra*, 1972).

El primer artículo, escrito por Carlos Chanfón<sup>82</sup>, es un estudio hipotético de reconstrucción de la capilla abierta de San José de los Naturales a partir de aquellos datos constructivos que pudieran encontrarse en documentación de la época.

La propuesta de Chanfón considera estos datos de tipo constructivo y resalta la exposición de un minucioso trabajo de cálculo de pesos, materiales y resistencia para llevar a cabo su reconstrucción.

El principal hallazgo de la propuesta de Chanfón es que, en realidad, la fachada de la capilla debió haber sido de doble columnata, la que permitía reforzar el resto de la construcción.

41.

El segundo ensayo (comprendido en la misma obra) es de Manuel González Galván<sup>83</sup> quien, a través de su artículo "Una ilustración sobre la capilla de San José de los Naturales", aclara la enigmática aseveración de De la Maza (en el artículo citado anteriormente), donde anunciaba un dibujo que finalmente nunca apareció en la edición definitiva.

González Galván propone una hipótesis diferente a la de Chanfón: la fachada de la capilla debió haber sido una arcada de siete superpuesta a otra, lo que aclara la descripción de Cervantes de Salazar.

---

<sup>82</sup> Carlos CHANFÓN, "A propósito de la Capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 43-52.

<sup>83</sup> Manuel GONZÁLEZ GALVÁN, "Una ilustración sobre la capilla de San José de los Naturales" en *Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 53-55.

Destaca que Chanfón se basa en la observación de diferentes dibujos que nunca muestran una doble arcada superpuesta y sí se muestra una gran torre que requería de un apoyo estructural muy preciso.

González Galván, por su parte, apoya su hipótesis en las arcadas superpuestas de la mezquita de Granada y de la Capilla Real de Cholula.

Ambos artículos resultan interesantes ejercicios de reconstrucción hipotética de edificaciones que han desaparecido completamente y enriquecen metodológicamente la observación y/o reconstrucción de un monumento arquitectónico.

42.

También en 1974 la UNAM publica la primera parte de la obra de Fernando Horcasitas *El teatro náhuatl*<sup>84</sup>. Este trabajo es el resultado de una importante recopilación de textos teatrales en náhuatl que fueron utilizados en los procesos de evangelización, desde el siglo XVI hasta el XVIII en la Nueva España. Los textos fueron traducidos por el propio Horcasitas al castellano.

Cada obra se presenta con un riguroso aparato crítico, además de una extensa bibliografía e índice de manuscritos al final de todo el trabajo.

Horcasitas elabora, además, un *Estudio Preliminar* de 150 cuartillas, dentro del cual replantea y actualiza el fenómeno del teatro evangelizador.

Dentro de este estudio, Horcasitas dedica un capítulo al *Escenario y vestuario* que pudieron haber sido utilizados durante las representaciones de teatro edificante. Específicamente, en este apartado el autor hace un análisis del atrio y de la capilla abierta como posibles espacios de representación teatral religiosa. Sus referentes son Kubler y McAndrew, en franca coincidencia son sus propuestas hipotéticas de diseño y funcionamiento. Esta empatía podría explicarse por la formación que Horcasitas tuvo dentro de la escuela norteamericana de investigación.

---

<sup>84</sup> Fernando HORCASITAS, *El Teatro Náhuatl*, (épocas novohispana y moderna) 1a. parte, México, UNAM, 1974.

Horcasitas toma como fuentes para su reflexión a Torquemada y a Dávila Padilla<sup>85</sup> para reforzar su sospecha de que la capilla abierta pudo haber sido utilizada como escenario, máxime que algunas de estas construcciones tienen restos de elementos que servían para sostener cuerdas, lienzos o albergar tablados.

El autor finaliza su reflexión con una serie de preguntas que, según él, deberán ser resueltas en un estudio específico futuro sobre el fenómeno.

Para Horcasitas es evidente la hipótesis del uso de la capilla abierta como escenario, la cual refuerza con la constante presencia de acotaciones o *didaskalias* escénicas que aparecen en los textos dramáticos presentados durante este trabajo y que hacen referencia al espacio de representación.

43.

En 1976 la revista *Histórica* reedita un artículo de José Yurrieta sobre la capilla abierta de Zinacantepec<sup>86</sup>. Escrito originalmente en 1955, el texto es una descripción meticulosa, exacerbada y adjetivada de los elementos arquitectónicos y decorativos de esta capilla.

No hay referencias específicas a otros estudios que hayan trabajado con anterioridad esta capilla y sólo existe una referencia superficial a fuentes como el *Códice Franciscano*. Durante el artículo no existe tampoco mayor aportación que la descripción del edificio, los murales y el retablo de la capilla.

[Tenemos noticia bibliográfica del artículo de Rafael Gutiérrez: "La reutilización de la capilla de indios" (1978), sin embargo no logramos su localización]

---

<sup>85</sup> Juan de TORQUEMADA, *Los veinte i un libros rituales i monarchia indiana*, México, Editorial Chávez Hayhoe, 1944 y Agustín DÁVILA PADILLA, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México*, México, Editorial Academia Literaria, 1955.

<sup>86</sup> José YURRIETA VALDÉS, "La capilla abierta de Zinacantepec" en *Histórica*, Universidad Autónoma del Estado de México, tomo I, vol. 1, enero-marzo, 1976, pp. 31-41.

44.

En 1979, José Guadalupe Victoria publica en los *Anales del IIE* el artículo "A propósito de un conjunto de capillas abiertas"<sup>87</sup>. El artículo da cuenta de cuatro capillas abiertas que posiblemente sufrieron transformaciones a través del periodo colonial.

El autor inicia su ensayo con una singular crítica a McAndrew por el hecho de no haber incluido en su registro las capillas reportadas en este artículo, las cuales son: Temimilcingo, Anenecuilco (Morelos), Chimalistac y Santa Catarina (D.F.).

La intención del artículo es corroborar el hecho de que las capillas visita continuaron el modelo formal de las capillas de los conventos cabecera.

Victoria alude, en el caso de Temimilcingo y Chimalistac, a estudios recientes sobre estas capillas<sup>88</sup>. En el caso de Anenecuilco y Santa Catarina, sus fuentes fueron comentarios hechos personalmente por Jorge Gurría Lacroix y por Luis Fernando Lozano, sin ningún rigor documental o historiográfico.

Victoria advierte que las transformaciones hechas a este tipo de capillas pudieron haberse debido a factores económicos o bien a necesidades de culto.

45.

En 1982, la UNAM edita el trabajo de Juan Benito Artigas *Capillas abiertas aisladas de México*<sup>89</sup>. La obra se articula en dos sentidos: revalorar el fenómeno de la capilla abierta y trabajar con la hipótesis de que existe, dentro de la tipología de la capilla abierta, un formato particular con la característica de ser aislada de todo edificio religioso.

Para su objetivo, Artigas presenta su material en tres primeras partes introductorias (I. *Generalidades*, II. *Capillas abiertas* y III. *Capillas abiertas aisladas*

<sup>87</sup> José Guadalupe VICTORIA V., "A propósito de un conjunto de capillas abiertas" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIII, n° 49, México, 1979, pp. 45-53.

<sup>88</sup> Luis Fernando LOZANO, *Op. Cit.*, 1967 y Elena ZEA PRADO, *La iglesia de San Sebastián Chimalistac en Coyoacán*, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1976, Tesina de Licenciatura en Historia.

<sup>89</sup> Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de México*, México, UNAM, 1982.

e *historiografía*). Posteriormente, el autor presenta capítulos donde muestra los diferentes ejemplos que argumentan su trabajo.

En la sección *Generalidades*, observamos un amplio manejo de la historia de la arquitectura religiosa, aunque en realidad nos enfrentamos a una lectura formal-arquitectónica, sin relación directa a la historia de la Nueva España del siglo XVI<sup>90</sup>. Posteriormente se pone de manifiesto el problema de los antecedentes europeos o prehispánicos en la capilla abierta, aunque Artigas no llega a coincidir ni con Palm ni con Bonet Correa, pues argumenta que los ejemplos citados por ellos no se desarrollaron posteriormente en Europa.

Artigas propone tres tipos de capilla conventual: las monumentales, las no tan monumentales y las mezquitas.

En la parte II. (*Capillas abiertas*), Artigas sugiere que la explanada del atrio sea denominada "nave al descubierto"; apoya finalmente la influencia prehispánica en el atrio y muestra una especial predilección por pensar que el diseño presbiterio-explanada fue un concepto arquitectónico muy bien planeado, es decir, no fue fruto de la espontaneidad. También propone la discusión sobre la propuesta analítica que pregona "la función hace la forma" y sugiere un matiz a esta idea.

Al definir la capilla abierta, Artigas lo hace siempre como un fenómeno arquitectónico independiente, fuera del contexto de la prédica de la primera fase de evangelización y del diseño del establecimiento conventual.

Durante la parte III (*Capillas abiertas aisladas e historiografía*), Artigas define las capillas abiertas aisladas como aquellas construidas fuera o separadas de cualquier edificio religioso; hace una crítica a las fuentes tradicionales de la Historia por considerarlas fuentes ya interpretadas y, de esta manera, hace una defensa al edificio como una fuente histórica poco contaminada en interpretación.

El autor elabora también una crítica a la historiografía tradicional por hablar excepcionalmente de las capillas abiertas aisladas, pues los autores que hablan de ellas siempre las ubican como parte de un conjunto conventual.

---

<sup>90</sup> Por citar un ejemplo, existe dificultad para definir e identificar si un espacio arquitectónico novohispano es civil o religioso.

Consideramos que Artigas incurre en dos contradicciones sustanciales: un edificio, como fuente histórica, también es material de interpretación, como él mismo lo hace con sus propios ejemplos; por otra parte, la historiografía presentada y consultada (no exhaustiva), nos plantea en general que las capillas abiertas son parte de un proceso dentro de diferentes etapas constructivas de un conjunto conventual, o bien que las capillas son parte de una planeación estratégica de tipo geográfico para el establecimiento de rutas de conversión. Pensamos que lo anterior no es hablar excepcionalmente del fenómeno.

La historiografía presentada por Artigas se reduce a García Granados (1935), Toussaint (*Paseos Coloniales*<sup>91</sup> 1939) y (1942), Kubler, Angulo, McAndrew, Rojas (1963)<sup>92</sup> y Folan (1970).

Lo que elabora Artigas durante su libro es un forzado manejo de los datos de esta historiografía para hacer coincidir su hipótesis. Al definir las capillas abiertas aisladas, en realidad el autor está describiendo las capillas visita. Su argumentación sólo se sustenta en el uso y desuso que tuvieron las capillas abiertas conventuales y las capilla visita.

Para su obra, Artigas presenta ejemplos de Hidalgo, Morelos, Tlaxcala, Yucatán y las capillas de Hospitales.

En la edición existe una errata singular: en el índice, el capítulo XI se denomina "La capilla abierta de Tlaxcala", y en el capítulo mismo el título aparece en plural.

Dentro de este capítulo, Artigas no acude a Charles Gibson para la reconstrucción de la historia tlaxcalteca.

Considera Artigas que el Belén (San José), mencionado por Motolinía, es la capilla dibujada en la ilustración del documento recientemente descubierto de Muñoz Camargo, al sur del convento; el autor plantea la singular correspondencia arquitectónica y el mismo modelo "ochavado" de esta capilla y las de Tizatlán, Apasco y Tlaxcala.

---

<sup>91</sup> Según Artigas, en esta obra Toussaint da noticia por vez primera de la capilla de Tizatlán.

<sup>92</sup> Aunque la obra de Rojas es anterior a McAndrew, Artigas expone que es Rojas quien acuña el rubro de "aisladas" a algunas capillas abiertas.

Según Artigas, la capilla baja del convento de la Asunción de Tlaxcala no fue diseñada como capilla abierta, pues no tiene dirección hacia patio alguno o explanada por lo que, deduce, en realidad se trata de un humilladero. A pesar de presentar la cita de Muñoz Camargo donde se habla del "patio de los cipreses", Artigas refuta la cita argumentando que estos árboles debieron haber impedido la visibilidad hacia la capilla. De todas maneras, nunca queda claro si Artigas finalmente la clasifica como humilladero o bien como capilla abierta aislada.

Los dibujos constructivos presentados durante toda la obra son cuidadosamente ejecutados en planta, corte y frente.

La obra contiene una extensa bibliografía pero poco aprovechada. Las conclusiones son poco sólidas, a pesar que el autor considera que ha elaborado un tratado. Lo que tal vez sí queda claro, a pesar del autor, es que las capillas abiertas aisladas no son excepcionales, sino que son parte de un complejo proceso de adaptación al entorno y a las circunstancias<sup>93</sup>.

46.

La editorial Salvat publica en 1982 la *Historia del arte mexicano*, en colaboración con la Secretaría de Educación Pública. La obra fue diseñada como un gran compendio de artículos especializados, donde sus autores desarrollaron temas diversos, profusamente ilustrados con gráficos y fotografías. Por las características de esta historiografía, destacamos dos ensayos de esta obra.

El primero al que haremos referencia es el artículo de Elena I.E. de Gerlero "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana"<sup>94</sup>.

El ensayo es una profunda reflexión sobre aquellos elementos arquitectónicos religiosos novohispanos que pueden interpretarse desde el punto de vista de las Santas Escrituras. Esta reflexión también considera todos aquellos personajes partícipes de la historia del cristianismo occidental que, de alguna manera, marcaron o reglamentaron pautas para la ejecución de los conventos.

---

<sup>93</sup> Solamente hay que revisar con cuidado el caso de la capilla de Dzibilchaltún, ya comentado con anterioridad en el artículo de Folan y utilizado por el mismo Artigas en su obra.

<sup>94</sup> Elena I.E. de GERLERO, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana" en *Historia del Arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, SEP/SALVAT, 1982, pp. 17-35.

Dentro de esta perspectiva, Gerlero plantea que uno de los propósitos velados dentro del diseño del conjunto conventual, era el de crear una representación arquitectónica de la "Jerusalén Celeste". Dentro de este diseño está incluida la capilla abierta.

La autora, además de destacar la tipología de Toussaint y García Granados, sugiere la relación entre los procesos de prédica al aire libre de san Vicente Ferrer y las necesidades arquitectónicas, también al aire libre, requeridas en la Nueva España.

47.

En el segundo artículo, "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI"<sup>95</sup>, de Amanda Martínez R., la autora dedica también un espacio al tema de las capillas abiertas.

El ensayo es una muy completa reflexión de las principales construcciones conventuales franciscanas, incluida la zona de Yucatán.

El trabajo destaca por la calidad de descripción de los diferentes elementos arquitectónicos y ornamentales de los ejemplos analizados.

La autora insiste en los procesos constructivos de los conventos y el hecho de que las capillas abiertas fueron los primeros elementos en edificarse dentro de un conjunto conventual.

Al referirse particularmente a la capilla abierta de Tlaxcala, la autora hace una puntual descripción de sus elementos y destaca, por una parte, su situación con respecto al atrio irregular y, por la otra, la presencia de los tres arcos de medio punto que se encuentran ubicados enfrente de la capilla. Martínez plantea la posibilidad de que esta arcada haya funcionado como soporte de una techumbre, ahora inexistente, a la manera de la que observamos en la capilla abierta de Atlihuetzia.

---

<sup>95</sup> Amada MARTÍNEZ R., "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en *Historia del arte Mexicano*, tomo 5, Arte Colonial I, México, SEP/Salvat, 1982, pp. 36-57.



48.

Alfredo Morales, en su artículo/ponencia "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas"<sup>96</sup>, trata de matizar las dos tendencias desarrolladas por la literatura especializada sobre los orígenes de la capilla abierta: la autoctonista y la europeizante.

El autor menciona como artículos interesantes para el análisis del caso de las capillas andinas los artículos de Bernales Ballesteros y de Gisbert<sup>97</sup>.

Morales destaca que el origen de las capillas abiertas "no hay que buscarlo en peculiaridades regionales o en la existencia de un nuevo tipo de sociedad" sino más bien en las necesidades docentes o misionales.

Morales es prudente al indicar que fue en América donde el formato de la capilla abierta tuvo su amplio desarrollo. La llamada de atención y el matiz de su propuesta es adecuada, sin embargo, al hacer la selección de sus ejemplos, nos encontramos con dos capillas que no se localizan en las inmediaciones de un convento y sólo una (Valladolid) cumple con la expectativa de pertenecer a un conjunto conventual.

El rigor metodológico del autor queda de manifiesto al dar cuenta de los diferentes usos que una misma construcción puede tener a través de su propia historia. Lo anterior se sustenta en documentación meticulosamente analizada e interpretada. Los otros dos ejemplos empleados por el autor son la Ermita de San Roque en Alcalá de Guadaíra y el Santuario de Nuestra Señora de la Fuensanta en Córdoba.

Una pregunta surge ante los ejemplos de Valladolid (1561) y el de Alcalá de Guadaíra (1570): ¿No sería posible pensar en una influencia novohispana hacia la Península, posterior a la comprobación de la eficacia funcional de las capillas abiertas?

---

<sup>96</sup> Alfredo J. MORALES, "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas" en *Andalucía y América en el siglo XVI*, Tomo II, Actas de las II jornadas de Andalucía y América (Universidad de Sta. María de la Rábida, marzo 1982), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1983.

<sup>97</sup> Jorge BERNALES BALLESTEROS, "Capillas abiertas en las parroquias andinas del Perú en los siglos XVI y XVII" en *Arte y Arqueología*, nos. 3 y 4, La Paz, 1975 y Teresa GISBERT, "Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas en la sociedad virreinal" en *Revista de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia*, La Paz, 1978, pp. 71-137.

49.

Luis Weckmann, en su obra *La herencia medieval de México*<sup>98</sup>, incluye, dentro de su exposición general, el fenómeno de la capilla abierta. Después de hacer una breve pero cuidadosa descripción del fenómeno arquitectónico (y por la naturaleza de su estudio), Weckmann acude a aquellos autores que han expuesto los antecedentes occidentales de la capilla (Torres Balbás, Palm y Bonet).

El autor elimina la posible influencia indígena y se inclina más por el antecedente de las musallas árabes ("a la influencia arquitectónica mudéjar"), después de analizar las otras propuestas de influencia europea.

50.

En 1985 la UNAM edita, en colaboración con el Instituto Tlaxcalteca de Cultura, una edición especial del capítulo XI de la obra de Artigas (1982), *Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala*<sup>99</sup>.

En sí se trata de una reimpresión con el mismo material textual y gráfico de 1982. La obra incluye una presentación, atribuible a Mercedes Meade de Angulo, y un *Preámbulo* y *Resumen final* del propio Artigas.

Dentro del preámbulo, resultado de una entrevista con el autor, se trata de definir el adjetivo "aislado" como complemento del término "capilla abierta".

El preámbulo es un gran resumen de su obra del 82. El *Resumen Final* contiene nuevas reflexiones sobre la zona a partir de una nueva tipología de capillas abiertas aisladas en cinco grandes grupos. Al final, Artigas se propone hacer un catálogo de construcciones tlaxcaltecas.

Prevalece la confusión entre las capillas abiertas aisladas y aquellas que convivieron con un templo cerrado como Tlaxcala y Maní.

---

<sup>98</sup> Luis WECKMANN, *La Herencia Medieval de México*, 2 tomos, México, El Colegio de México, 1984.

<sup>99</sup> Juan B. ARTIGAS, *Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala*, México, UNAM / Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 2ª. Reimpresión parcial, 1985. Presentación Mercedes Meade de Angulo.

51.

En su artículo "La Utopía del Virrey de Mendoza"<sup>100</sup>, Guillermo Tovar hace una breve mención a las capillas abiertas, las cuales describe dentro del contexto conventual, aunque hace especial énfasis en sus posibles características aisladas.

Su llamado de atención se basa más en aquellos estudios que ponderan la influencia de las musalla que en la propuesta de Rojas y Artigas.

Finalmente Tovar propone una sugerente idea sobre el estilo "Mendoza"<sup>101</sup>, el cual pudo haber estado presente en algunos ejemplos de capilla abierta, como fue el caso Tlaxcala.

52.

En 1987, dentro de los *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, Miguel A. Bretos publica el artículo "Capillas de indios yucatecas del siglo XVI: notas sobre un ejemplo formal"<sup>102</sup>. El artículo es una exposición de diferentes ejemplos de capilla abierta en la península que sirven al autor para argumentar la siguiente hipótesis: las capillas yucatecas tienen variantes disitintivas en diseño y en uso a las del Altiplano.

El autor refuerza esta hipótesis demostrando la constante presencia y uso de la nave-ramada, inexistente en el centro, a excepción de las "ramadas" tlaxcaltecas.

El artículo incluye una interesante foto de la capilla de Maní, previa a su restauración, así como minuciosas descripciones de cada uno de los ejemplos presentados.

---

<sup>100</sup> Guillermo TOVAR, "La Utopía del Virrey Mendoza" en *Vuelta*, n° 108, vol. 9, Noviembre 1985, pp. 18-24.

<sup>101</sup> Al respecto, Tovar comenta: "Diego Angulo (1945) tuvo el acierto de referir al Virrey de Mendoza un estilo que se advierte en las portadas de muchos templos de la primera mitad del siglo XVI. Se caracteriza por un eclecticismo donde lo mudéjar se mezcla con lo gótico y lo italiano.(...) El estilo "Mendoza" que Diego Angulo caracterizó por la mezcla de corrientes se comprueba por los antecedentes suyos en Granada para lo mudéjar, lo gótico isabelino en el palacio de Guadalajara (España) de su familia y lo italiano por sus viajes a Italia y sus lecturas de Alberti". *Ibid.* p. 22.

<sup>102</sup> Miguel A. BRETOS, "Capillas de indios yucatecas del siglo XVI: notas sobre un complejo formal" en *Cuadernos de Arquitectura de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Arquitectura, N° 1, Noviembre 1987, pp. 1-11.

En el caso de Calkiní, el autor hace una lectura diferente a la de Artigas (1982) y sorprende la nula mención al artículo de Folan (1970) al analizar la capilla de Dzibilchaltún.

53.

En 1988 la UNAM edita la obra de Gustavo Curiel *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*<sup>103</sup>. Se trata de una síntesis actualizada de sus tesis de licenciatura<sup>104</sup> y maestría<sup>105</sup> en Historia. Lo anterior es significativo pues se trataría de la primera tesis donde se aborda, de manera sistemática, el fenómeno de la capilla abierta, a pesar de que el objetivo de este trabajo se orienta sobre todo a la interpretación de la célebre ornamentación de la capilla y al seguimiento histórico del conjunto conventual de Tlalmanalco.

Curiel dedica parte de su investigación a la historiografía particular de la capilla abierta de Tlalmanalco. Dentro de esta apartado se revela una constante preocupación de los textos analizados por el problema formal y ornamental. Destacan dos ejes principales de reflexión: la estilístico-formal y las influencias indígenas o europeas del programa iconográfico de esta capilla. El autor nos informa acerca de las publicaciones del siglo XIX donde se da noticia sobre la capilla de Tlalmanalco, como son las obras de Ribera Cambas y Riva Palacio<sup>106</sup>; posteriormente nos presenta autores cuyos estudios se inscriben ya dentro del XX como Díez Barroso y Moreno Villa<sup>107</sup>, y finalmente aquellos críticos y especialistas que han abordado la capilla de forma particular como Angulo, Toussaint, Kubler, Kubler y Soria, Rojas, Wilder, McAndrew y Gante, entre otros.

---

<sup>103</sup> Gustavo CURIEL, *Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual*, México, UNAM, 1988.

<sup>104</sup> Gustavo A. CURIEL MÉNDEZ, *La Iglesia y el Convento de San Luis Obispo, Tlalmanalco*, México, México, Tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1977.

<sup>105</sup> Gustavo A. CURIEL MÉNDEZ, *Una interpretación iconológica de la capilla abierta de San Luis Obispo*, México, Tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1981.

<sup>106</sup> Manuel RIBERA CAMBAS, *México pintoresco, artístico y monumental*, 2 v., México, Imprenta de la Reforma, 1880 y Vicente RIVA PALACIO, *México a través de los siglos...*, México, Editorial Cumbre, S.A., 1958.

<sup>107</sup> Francisco DÍEZ BARROSO, *El arte en Nueva España*, México, 1921 y José MORENO VILLA, *La escultura colonial mexicana*, México, El Colegio de México, 1942.

La obra en general muestra un sólido y elaborado trabajo de fuentes documentales, aunque no encontramos una reflexión sobre las funciones del edificio ni el proceso de recepción que los indígenas pudieron haber tenido de este complejo programa iconográfico.

De todas formas, la obra es una atractiva invitación para continuar el trabajo de investigación del arte decorativo que desarrollaron los franciscanos novohispanos durante el siglo XVI.

54.

Rafael Cómez, en 1989, publica también en la UNAM su trabajo intitulado *Arquitectura y feudalismo en México*<sup>108</sup>. La propuesta principal del autor en esta obra es rastrear aquellas manifestaciones novohispanas que contaran con elementos del gótico tardío europeo.

Cómez trata de completar la visión general de la manera en que fueron construidas y diseñadas las primeras ciudades novohispanas, denotando aquellos posibles elementos europeos antecedentes del diseño urbano reticular.

Dentro de su trabajo, Cómez integra el fenómeno de la capilla abierta como parte de la reflexión de los procesos constructivos de los conventos mexicanos. Para Cómez, la influencia occidental de esta solución arquitectónica serían las musallas y sarias andaluzas.

La obra en general ofrece una extensa y actualizada información bibliográfica.

55.

En 1991, el Fomento Cultural Banamex editó un lujoso catálogo ilustrado de los edificios teatrales en México intitulado *Teatros de México*, acompañado de algunos artículos especializados sobre diversos aspectos de la historia teatral mexicana. Uno de esos ensayos es: "El teatro de evangelización", escrito por

---

<sup>108</sup> Rafael CÓMEZ, *Arquitectura y feudalismo en México* (Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI), México, UNAM, 1989.

Elena Isabel Estrada de Gerlero<sup>109</sup>, en el cual se subrayan los principales eventos del teatro religioso de la Nueva España durante el siglo XVI.

Como en trabajos anteriores de la autora, destaca la destreza para el manejo de las fuentes históricas de cronistas religiosos del siglo XVI y XVII y de las fuentes teológicas (Buenaventura, Ferrer) para articular la información sobre los procesos evangelizadores en Europa.

La autora recorre minuciosamente cada uno de los espacios de representación religiosa descritos en cada una de las crónicas manejadas dentro del artículo (Motolinía, Las Casas, Dávila Padilla, Ciudad Real, Grijalva y Torquemada).

En cuanto al uso específico de la capilla abierta como escenario teatral, Estrada de Gerlero es prudente con sus apreciaciones: para ella esta función escénica la tendrán los espacios atriales y las capillas posas. De todas maneras, la autora da noticia de la referencia a la representación del *Juicio Final* en la capilla de San José de los Naturales en 1531.

Este estudio nos permite continuar la reflexión crítica sobre las diferentes maneras en que los formatos culturales prehispánicos se fueron articulando dentro de las propuestas hispánicas.

El caso específico de Tlaxcala está presente durante el ensayo y se llega a mencionar la capilla del Belén del convento de la Asunción.

56.

En 1992 se edita en Mérida el libro de Miguel Bretos *Iglesias de Yucatán*<sup>110</sup>.

Uno de los artículos en los que se encuentra constituido el libro está dedicado al tema de la capilla abierta: "Dzibilchaltún, Umán y Calkiní: las Capillas de Indios de Yucatán".

A partir de estos tres ejemplos, Bretos trata de argumentar que, en realidad, estas tres construcciones tienen particularidades que las hacen diferentes a las del

<sup>109</sup> Elena Isabel ESTRADA DE GERLERO, "El teatro de evangelización" en *Teatros de México*, México, Fomento Cultural Banamex, 1991, pp. 23-33.

<sup>110</sup> Miguel A. BRETOS, *Iglesias de Yucatán*, port. fotogr. De Christian Rasmussen, Mérida, Editorial Dante, 1992.

Altiplano (como lo había comenzado a plantear en su artículo de 1987), por lo que deberían denominárseles "capillas de indios de Yucatán".

Bretos incluye en este artículo la información de Folan y una interesante documentación de la época y de la región.

57.

En el mismo 1992 aparece publicada la edición de la tesis de licenciatura en arqueología de Mario Córdova Tello *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología Histórica*<sup>111</sup>. Este trabajo resulta revelador por varios elementos.

El primero de ellos es la manera en que el autor llama la atención sobre los datos que una excavación arqueológica nos puede proporcionar para reconstruir la historia de un edificio, con las características propias de un conjunto conventual.

La metodología expuesta por el autor durante el trabajo permite verificar y determinar aquellas etapas constructivas anteriores a la que vemos en la actualidad en un edificio, lo que cambia sustancialmente la interpretación descriptiva o contemplativa que han hecho algunos críticos de la historia del arte o de arquitectura.

En el caso de Huejotzingo, Córdova descubre, en una de las excavaciones, los cimientos de la capilla abierta, dentro de lo que él considera la segunda etapa constructiva, al sur de la primera iglesia de tipo basilical de materiales perecederos, construida en el sitio. Tanto la capilla abierta como la iglesia fueron erigidas mucho antes de edificarse el conjunto conventual que actualmente podemos observar.

Este hallazgo hace pensar al arqueólogo que esta capilla perteneció a las capillas tempranas (ca. 1530), a diferencia de otras más tardías como las de Huaquechula o Acolman (ca. 1540).

---

<sup>111</sup> Mario CORDOVA TELLO, *El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica*, México, INAH, 1992.

A partir de los datos obtenidos durante las excavaciones, Córdoba ofrece interesantes reconstrucciones hipotéticas de las diferentes etapas constructivas del sitio.

El trabajo es una puesta en práctica de algunas reflexiones ya sugeridas por algunos especialistas en las cuales se intuía la presencia de diferentes etapas de construcción. Lo anterior permite ampliar considerablemente el análisis de las construcciones religiosas y permite también, de manera particular, comprender y aclarar el fenómeno de la capilla abierta.

La obra de Córdoba permite reconsiderar a la arqueología histórica como un adecuado y correcto instrumento para la interpretación histórica, arquitectónica, estética y urbanística de los conjuntos conventuales novohispanos.

58.

En 1992 también aparecen una serie de textos sobre arte mexicano bajo la responsabilidad editorial de Azabache. Una de estas lujosas impresiones es la obra de Mario Sartor *Arquitectura y urbanismo en Nueva España Siglo XVI*<sup>112</sup>, donde el autor dedica un capítulo a la arquitectura religiosa y, a la vez, un subcapítulo a la capilla abierta.

El texto, acompañado de espléndidas fotografías a color de algunos ejemplos de capilla abierta, intenta ser una exposición general del fenómeno, con una extensa bibliografía de por medio. No obstante, el problema principal de la presentación del material en su conjunto resulta confuso en conceptos, tipologías, historiografía y redacción.

Por ejemplo, al presentar el caso de la capilla de San Esteban Tizatlán, el autor plantea que esta capilla se encuentra "a un lado de la capilla de Belén de Tlaxcala", probablemente refiriéndose a la manera en que Toussaint la había fechado. De todas maneras la redacción de esta frase (y algunas más, presentes en el escrito) nos hunde en confusiones y contradicciones.

---

<sup>112</sup> Mario SARTOR, *Arquitectura y Urbanismo en Nueva España Siglo XVI*, México, Ed. Azabache, 1992.



No existe en general en el artículo la perspectiva de los estudios anteriores sobre la capilla abierta. Para el autor, la propuesta más novedosa es la manejada por Artigas y por Rojas sobre la condición aislada de algunos ejemplos de capilla abierta.

La evidente falta de rigor historiográfico del artículo hace que el escrito se convierta en un crisol desorganizado de información que solamente ayuda a enmarcar las espléndidas fotografías de los edificios. Tenemos la impresión (como en los casos de Buschiazzo y de Palm) que el autor no conoció directamente los ejemplos que describe.

59.

Dentro del conjunto de publicaciones conmemorativas al Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos de 1992, se edita la obra de Miguel Ángel Fernández *La Jerusalén Indiana*<sup>113</sup>. Se trata de una edición limitada (300 ejemplares), ilustrada con espléndidas fotografías de Bob Schalkwijk y Michel Zabe.

Fernández explora en su disertación un tema sugerente (ya abordado con anterioridad por Elena Isabel Estrada de Gerlero (1982)): la búsqueda de elementos que pudieran relacionar la idea de la Jerusalén Celeste con el diseño de los conventos novohispanos del siglo XVI.

En uno de los capítulos de la obra ("Cruces y cruzados"), Fernández analiza el formato y los diversos sentidos que tuvieron el atrio y la capilla abierta en los conjuntos conventuales. El tratamiento es correcto, con una información completa sobre el tema, aunque insiste específicamente en la duda de las diferentes denominaciones de la capilla abierta a lo largo de la historiografía particular del fenómeno. Aunque no existe mención particular sobre el caso Tlaxcala, se incluye una fotografía de la capilla abierta del patio bajo.

---

<sup>113</sup> Miguel Ángel FERNÁNDEZ, *La Jerusalén Indiana. Los conventos-fortaleza mexicanos del siglo XVI*, Mario de la Torre (ed.), México, Edición privada de Smurfit Cartón y Papel de México, 1992.

60.

Para 1993 se publica lo que también, y presumiblemente, se trató de una tesis, convertida posteriormente en una publicación de la Universidad de Granada: *Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán* de Gloria Espinosa Spínola<sup>114</sup>.

La obra es un meticuloso recuento de lo escrito sobre conventos de Yucatán con una propuesta específica: denominar "arquitectura atrial" a todo espacio comunitario y unitario que constituyen los elementos del atrio, la capilla abierta, las posas y la cruz de piedra. Para la autora, el atrio yucateco es un espacio de características multifuncionales.

Durante el trabajo, la autora desarrolla una propuesta tipológica de los conjuntos conventuales yucatecos, basada en un complejo sistema estadístico.

Espinosa considera que las capillas cabeceras fueron puntos arquitectónicos estratégicos de grandes dimensiones y las capillas visitas tuvieron el mismo sentido pero en dimensiones modestas, sin demeritar su función.

La autora disiente de Bretos con respecto a la ausencia de cruces atriales en Yucatán. Además, para ella la capilla abierta se encuentra integrada dentro de esta arquitectura atrial.

61.

La tesis inédita *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique* [1993] de Óscar Armando García<sup>115</sup> es un trabajo en donde, a través del encuentro de nuevas pistas biográficas sobre Pedro de Gante (principalmente su paso como alumno por las aulas universitarias de Lovaina), se analizan todas aquellas referencias sobre los diversos métodos utilizados por este singular personaje, tío bastardo de Carlos V. En particular se hace una mención al diseño y uso de la capilla abierta como espacio de evangelización y también como recurso espacial para llevar a cabo los primeros procesos de conversión. En el estudio se señala la

---

<sup>114</sup> Gloria ESPINOSA SPÍNOLA, *Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán: México*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

<sup>115</sup> Oscar Armando GARCÍA GUTIERREZ, *Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1524-1530)*, Louvain-la-Neuve, (Tesis de Maestría en Historia), Université Catholique de Louvain, 1993.

participación del propio Gante en el diseño y construcción de la capilla de San José de los Naturales.

En una de las partes de la tesis, el autor hace una sugerencia reconstructiva sobre el posible uso de esta capilla en el célebre pasaje de Gante sobre los festejos de la Natividad y durante la enseñanza del catecismo con grandes lienzos.

62.

En 1997 se publica en los *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* un artículo que estudia en particular el convento de Tlaxcala: "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" de Cecilia Gutiérrez Zamora<sup>116</sup>. En este artículo, la autora desarrolla un interesante ejercicio de historiografía al tomar, como fuente primordial de su reflexión, el célebre grabado de Diego Muñoz Camargo del convento tlaxcalteca, hecho alrededor de 1580.

Este ejercicio permitió a la autora hacer un recorrido de los elementos que aún se pueden reconocer en el convento de Tlaxcala, presentes en el grabado, y aquellos que ya han desaparecido. En este sentido, Gutiérrez hace notar la modificación al arco de la portada de la iglesia conventual y, sobre todo, la problemática interpretativa que ha existido sobre la capilla del Belén, la cual fue descrita por Motolinía, Mendieta y Vetancout, pero identificada erróneamente por varios especialistas como la capilla del patio bajo.

Justamente, este artículo viene a distinguir, con mayor claridad, la presencia de los dos atrios en el diseño primigenio del convento, con sus respectivas capillas abiertas, como lo señalaron en su momento Chauvet en 1950 y McAndrew en 1965. Lo anterior hace del artículo un instrumento serio para el análisis de este particular conjunto conventual, aunque nunca se refleje durante el artículo una crítica rigurosa a la fidelidad del documento gráfico de Muñoz Camargo.

---

<sup>116</sup> Cecilia GUTIÉRREZ ARRIOLA, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XIX, n°71, 1997, pp.5-36.

La autora llega a mencionar discretamente el uso teatral de los espacios atriales de este convento.

63.

En 1999 Jaime Lara escribe un breve artículo de divulgación para la *Yale Latin America Review* con el título "Conversion by Theater: the Drama of the Church in Colonial Latin America"<sup>117</sup>. El texto hace una revisión general sobre el primer período del teatro evangelizador, el teatro religioso medieval en Europa y los primeros procesos constructivos de los conjuntos conventuales en la Nueva España.

Con este material, el autor plantea una de sus hipótesis: las capillas abiertas tuvieron como posible fuente arquitectónica los escenarios del teatro medieval (ya sugerida con anterioridad por Palm en 1972). A esta hipótesis se añade también la posibilidad de que estos recintos hubieran sido utilizados como escenarios. El ejemplo que utiliza el autor, y el más sugerente es, sin duda, Tlaxcala.

Lara propone que la fuente arquitectónica de esta capilla proviene de algunos grabados alemanes, donde se incluye una representación de una escena de Terencio. No obstante el planteamiento, el autor no continúa su propuesta.

El texto carece de referencias bibliográficas, posiblemente por ser un artículo de divulgación. Algunos de los puntos propuestos por Lara coinciden con algunos elementos planteados en la presente tesis.

64.

También en 1999 se publica en Roma la tesis doctoral de María Beatriz Aracil *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*<sup>118</sup>. Se trata, sin duda, de una de las obras más actualizadas y completas sobre el tema, después de las investigaciones de Horcasitas y Arroniz.

---

<sup>117</sup> Jaime LARA, "Conversion by Theater: the Drama of the Church in Colonial Latin America" en *Yale Latin American Review*, vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.

<sup>118</sup> María Beatriz ARACIL VARÓN, *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore, 1999.

Dividida en tres partes, la autora incluye en la segunda (Capítulo V: *la puesta en escena*) una reflexión sobre los escenarios del teatro evangelizador, que denomina "El espacio hallado" y en ella dedica una sección para exponer una serie de consideraciones sobre el uso de la capilla abierta como escenario teatral.

Aracil principalmente tomará en consideración las propuestas de Horcasitas, aunque está en desacuerdo con la idea manejada por Arrom de que el teatro evangelizador fuera una de las causas para la construcción y diseño de las capillas abiertas.

La exposición de Aracil, durante todo el capítulo nos permite, a través de un generoso manejo de fuentes documentales y bibliográficas, observar las diferentes maneras de utilización de espacios que la evangelización en general y el teatro evangelizador, en particular, necesitaron para su propio desarrollo.

65.

Finalmente, en el 2000 la Facultad de Filosofía y Letras edita la obra *El teatro franciscano en la Nueva España*, donde se incluye el artículo de Óscar Armando García "La capilla abierta de San José de los Naturales: gestación de un espacio de representación"<sup>119</sup>. El autor presenta un seguimiento historiográfico sobre esta capilla y las referencias donde se expone el uso de esta capilla para las primeras representaciones religiosas de la ciudad de México. Ya en este artículo se exponen, de alguna manera, las primeras propuestas hipotéticas sobre la relación capilla abierta-teatro, que darán forma a la presente investigación.

---

<sup>119</sup> Óscar Armando GARCÍA, "La capilla abierta de san José de los Naturales: gestación de un espacio de representación" en *El teatro franciscano en la Nueva España*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/FONCA, 2000, pp. 347-354.

## APÉNDICE II

### **Materiales de la historiografía de la capilla abierta**

(ORDEN CRONOLÓGICO)

1.	TOUSSAINT, Manuel, "Estudio sobre Teposcolula" en <i>Forma</i> (Revista de Artes Plásticas), México, n° 2, Nov.-Dic. 1926, pp. 37-41.	1926
2.	TOUSSAINT, Manuel, "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI" en <i>Iglesias de México</i> (textos de Toussaint, J.R. Benitez y Dr. Atl), Vol. VI, 1525-1925, México, Publicaciones de la Secretaría de Hacienda, 1927, pp. 9-73.	1927
3.	TOUSSAINT, Manuel, "Un templo cristiano sobre el palacio de Xicoténcatl" en <i>Revista Mexicana de Estudios Históricos</i> , México, Tomo I, n° 4, julio y agosto, 1927, pp. 173-180.	1927
4.	MAC GREGOR, Luis, "Capillas abiertas" en <i>Revista de Revistas</i> , México, Año XXII, n° 1162, 21 agosto 1932, s/p.	1932
5.	RICARD, Robert, <i>La conquista espiritual de México</i> , [1933] México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 264-281.	1933
6.	GARCÍA GRANADOS, Rafael, "Capillas de Indios en Nueva España (1530-1605)" en <i>Archivo Español de Arte</i> , n° 31, Madrid, enero-abril 1935, pp. 3-29.	1935
7.	BUSCHIAZZO, Mario J., <i>Estudios de Arquitectura Colonial Hispano Americana</i> , Cap. 3: "Las capillas abiertas para indios", Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Ltd, 1944 [1939], pp. 23-31.	1939
8.	MARCO DORTA, Enrique, "Atrios y capillas abiertas en el Perú" en <i>Archivo Español de Arte</i> , XIV (1941), pp. 173-176.	1941
9.	TOUSSAINT, Manuel, <i>Pátzcuaro</i> , México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas-Escuela de Arquitectura, 1942.	1942
10.	ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego; Marco Dorta, Enrique y Buschiazzo, Mario J., <i>Historia del arte hispanoamericano</i> , Barcelona, Salvat Editores, 1945-1950, 3 vols.	1945
11.	MAZA, Francisco de la, "Las capillas abiertas de México" en <i>El hijo pródigo</i> , vol. VIII, n° 26, Año III (México, mayo de 1945), pp.80-81.	1945
12.	GARCÍA GRANADOS, Rafael, <i>Capillas abiertas</i> , México, Ediciones de Arte, Col. Anáhuac de Arte Mexicano, 21, 1948.	1948
13.	MENDOZA, Vicente T., "Un teatro religioso colonial en Zumpango de la Laguna" en <i>Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas</i> , vol. IV, n° 16 (México, 1948), pp. 49-56.	1948
14.	KUBLER, George, <i>Arquitectura mexicana del siglo XVI</i> , México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 360-383.	1948
15.	GUERRERO LOVILLO, José, "Las musallas hispano-musulmanas y las capillas abiertas de la Nueva España" en <i>Arte en América y Filipinas</i> , tomo II, n° 3, Sevilla, 1949, pp.111-112.	1949
16.	FLORES GUERRERO, Raúl, "Las capillas abiertas de México" en <i>México en la Cultura</i> , n° 54 (México, 12 de febrero de 1950), p. 4.	1950
17.	MAZA, Francisco de la, "Las capillas abiertas de Cholula, Tlalmanalco y Teposcolula" en <i>México en la Cultura</i> , n° 55 (México, 19 de febrero de 1950), p. 4.	1950
18.	CHAUVET, Fr. Fidel de J., O.F.M., <i>Los franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala</i> , México, Talleres "Fr. Junípero Serra" /Provincia del Santo Evangelio de México, 1950.	1950
19.	FLORES GUERRERO, Raúl, <i>Las capillas posas de México</i> , México, Ediciones Mexicanas (Enciclopedia Mexicana de Arte, 15), 1951.	1951
20.	ANGULO ÍÑIGUEZ, Diego, "La capilla de indios de Teposcolula y la catedral de Siena" en <i>Archivo Español de Arte</i> , tomo XXV, n° 98 (Madrid, abril-junio de 1952), pp. 170-172.	1952
21.	OESTE DE BOPP, Marianne, <i>Influencia de los misterios y autos europeos en los de</i>	1952

	México (anteriores al Barroco), Tesis de doctorado, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.	
22.	PALM, Erwin Walter, "Las capillas abiertas y sus antecedentes en el occidente cristiano" en <i>Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas</i> , n° 6, Buenos Aires, 1953. pp. 45-64.	1953
23.	PALM, Erwin Walter, "Capilla abierta y misa al aire libre", <i>Memoria del Congreso Científico Mexicano</i> , Vol. XII, México, UNAM, 1953. pp. 529-533.	1953
24.	GANTE, Pablo de, <i>La arquitectura de México en el siglo XVI</i> , México, 2ª edición, Editorial Porrúa, 1954.	1954
25.	ARROM, José Juan, <i>El teatro de Hispanoamérica en la época colonial</i> , La Habana, Anuario Bibliográfico Cubano, 1956.	1956
26.	TOLEDO PALOMO, Ricardo, "Capilla abierta o capilla de indios" en <i>Antropología e Historia de Guatemala</i> , Vol. IX, n°1, 1959. pp.40-43.	1959
27.	KUBLER, George, y Martin Soria, <i>Art and architecture in Spain and Portugal an their american dominions 1500 to 1800</i> , London, The Pelican History of Art, Penguin Books, 1959.	1959
28.	GORBEA TRUEBA, José, "Restauración de la capilla abierta de Tzintzuntzan, Mich." en <i>Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia</i> , n° 9 (México, septiembre de 1962), p. 4.	1962
29.	ROJAS, Pedro, <i>Historia General del Arte Mexicano</i> , Vol. 2 (Época Colonial), México-Buenos Aires, Editorial Hermes, 1963, pp. 30-39.	1963
30.	BONET CORREA, Antonio, "Antecedentes españoles de las capillas abiertas hispanoamericanas" en <i>Revista de Indias</i> , N° 91, Año XXIII (enero-junio), 1963, pp. 269-280.	1963
31.	McANDREW, John, <i>The Open-Air Churches of Sixteenth-Century, Mexico</i> , Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1965.	1965
32.	MESSMACHER, Miguel, "Capilla abierta en el Camino Real de Campeche" en <i>Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia</i> , n° 24, México, junio 1966, pp. 13-20.	1966
33.	FLORES MARINI, Carlos, "La arquitectura de los conventos en el siglo XVI" en <i>Artes de México (Conventos del siglo XVI)</i> , México, n° 86/87, año XIII, II época, 1966, pp. 5-10.	1966
34.	LOZANO, Luis Fernando, "El convento y la capilla abierta de Temilmilcingo" en <i>Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia</i> , n° 27 (México, marzo 1967) pp. 1-7.	1967
35.	REYES VALERIO, Constantino, "La capilla abierta de Huaquechula" en <i>Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia</i> , n° 35, (México, marzo 1969), p. 19.	1969
36.	ZAWISZA, Leszsk M., "Tradición monástica europea en los conventos mexicanos del siglo XVI" en <i>Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas (Caracas)</i> , n° 11 (mayo 1969), pp. 90-122.	1969
37.	FOLAN, William J., "The Open Chapel of Dzibilchaltun, Yucatan" in <i>Archeological Studies in Middle America</i> . MARI Publication 26: 181-199. New Orleans, 1970.	1970
38.	PALM, Erwin Walter, <i>La aportación de las órdenes mendicantes al urbanismo en el virreinato de la Nueva España</i> . München, Separata de la publicación del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas, Stuttgart-München (12-18 agosto 1968), 1972, pp. 131-140.	1972
39.	MAZA, Francisco de la, "Fray Pedro de Gante y la capilla abierta de San José de los Naturales" en <i>Artes de México</i> , núm. 150, año XIX (México, 1972) pp. 33-38.	1972
40.	CHANFÓN, Carlos, "A propósito de la Capilla de San José de los Naturales" en <i>Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza</i> , México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 43-52.	1974
41.	GONZÁLEZ GALVÁN, Manuel, "Una ilustración sobre la capilla de San José de los Naturales" en <i>Retablo barroco a la memoria de Francisco de la Maza</i> , México, UNAM,	1974

	Instituto de Investigaciones Estéticas, 1974, pp. 53-55.	
42.	HORCASITAS, Fernando, <i>El Teatro Náhuatl</i> , (épocas novohispana y moderna) 1a. parte, México, UNAM, 1974, pp. 101-138.	1974
43.	YURRIETA VALDÉS, José, "La capilla abierta de Zinacantepec" en <i>Histórica</i> , Universidad Autónoma del Estado de México, tomo I, vol. 1, enero-marzo, 1976, pp. 31-41.	1976
44.	VICTORIA V., José Guadalupe, "A propósito de un conjunto de capillas abiertas" en <i>Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas</i> , vol. XIII, n° 49, México, 1979, pp. 45-53.	1979
45.	ARTIGAS, Juan B., <i>Capillas abiertas aisladas de México</i> , México, UNAM, 1982.	1982
46.	GERLERO, Elena I.E. de, "Sentido político, social y religioso en la arquitectura conventual novohispana" en <i>Historia del Arte Mexicano</i> , tomo 5, Arte Colonial I, México, SEP/SALVAT, 1982, pp. 17-35.	1982
47.	MARTÍNEZ R., Amada, "Arquitectura monástica franciscana del siglo XVI" en <i>Historia del arte Mexicano</i> , tomo 5, Arte Colonial I, México, SEP/Salvat, 1982, pp. 36-57.	1982
48.	MORALES, Alfredo J., "Nuevos datos sobre capillas abiertas españolas" en <i>Andalucía y América en el siglo XVI</i> , Tomo II, Actas de las II jornadas de Andalucía y América (Universidad de Sta. María de la Rábida, marzo 1982), Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1983.	1983
49.	WECKMANN, Luis, <i>La Herencia Medieval de México</i> , 2 tomos, México, El Colegio de México, 1984.	1984
50.	ARTIGAS, Juan B., <i>Capillas abiertas aisladas de Tlaxcala</i> , México, UNAM / Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 2ª. Reimpresión parcial, 1985. Presentación Mercedes Meade de Angulo.	1985
51.	TOVAR, Guillermo, "La Utopía del Virrey Mendoza" en <i>Vuelta</i> , n° 108, vol. 9, Noviembre 1985, pp. 18-24.	1985
52.	BRETOS, Miguel A., "Capillas de indios yucatecas del siglo XVI: nota sobre un complejo formal" en <i>Cuadernos de Arquitectura de Yucatán</i> , Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Arquitectura, N° 1, Noviembre 1987, pp. 1-11.	1987
53.	CURIEL, Gustavo, <i>Tlalmanalco, historia e iconología del conjunto conventual</i> , México, UNAM, 1988.	1988
54.	CÓMEZ, Rafaél, <i>Arquitectura y feudalismo en México</i> (Los comienzos del arte novohispano en el siglo XVI), México, UNAM, 1989.	1989
55.	ESTRADA DE GERLERO, Elena Isabel, "El teatro de evangelización" en <i>Teatros de México</i> , México, Fomento Cultural Banamex, 1991, pp. 23-33.	1991
56.	BRETOS, Miguel A., <i>Iglesias de Yucatán</i> , port. fotogr. De Christian Rasmussen, Mérida, Editorial Dante, 1992.	1992
57.	CÓRDOVA TELLO, Mario, <i>El convento de San Miguel de Huejotzingo, Puebla. Arqueología histórica</i> , México, INAH, 1992.	1992
58.	SARTOR, Mario, <i>Arquitectura y Urbanismo en Nueva España Siglo XVI</i> , México, Ed. Azabache, 1992.	1992
59.	FERNÁNDEZ, Miguel Ángel, <i>La Jerusalén Indiana. Los conventos-fortaleza mexicanos del siglo XVI</i> , Mario de la Torre (ed.), México, Smurfit Cartón y Papel de México, 1992.	1992
60.	ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria, <i>Arquitectura atrial del siglo XVI en Yucatán: México</i> , Granada, Universidad de Granada, 1993.	1993
61.	GARCIA GUTIERREZ, Oscar Armando, <i>Les méthodes d'évangélisation de Pierre de Gand au Mexique (1524-1530)</i> , Louvain-la-Neuve, (Tesis de Maestría en Historia), Université Catholique de Louvain, 1993.	1993
62.	GUTIÉRREZ ARRIOLA, Cecilia, "El convento de Nuestra Señora de la Asunción de Tlaxcala en el siglo XVI. Notas sobre un dibujo de Diego Muñoz Camargo" en <i>Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas</i> , vol. XIX, n°71, 1997, pp.5-36.	1997
63.	LARA, Jaime, "Conversion by theater: the drama of the Church in Colonial Latin America" 1999	1999



	en <i>Yale Latin American Review</i> , vol. 1, n° 1, Spring 1999, pp. 48-52.	
64.	ARACIL VARÓN, María Beatriz, <i>El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI</i> , Roma, Bulzoni Editore, 1999.	1999
65.	GARCÍA, Óscar Armando, "La capilla abierta de san José de los Naturales: gestación de un espacio de representación" en <i>El teatro franciscano en la Nueva España</i> , México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/FONCA, 2000, pp. 347-354.	2000

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

# Ilustraciones



2.1.a. Enoch predicando (ca. 1481)



2.1.b. San Beda. Vorágine (ca. 1484)

TESIS CON  
PALLA DE ORIGEN

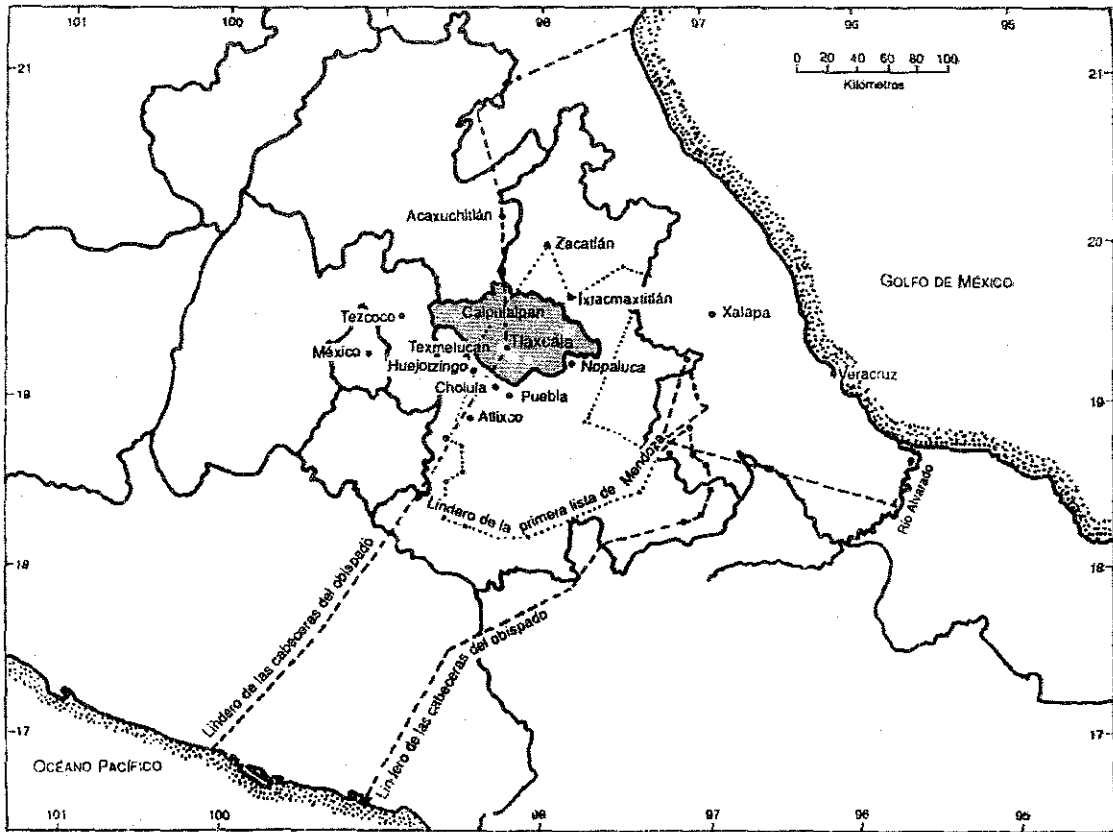
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



2.2. Santa María del Naranco, Oviedo.

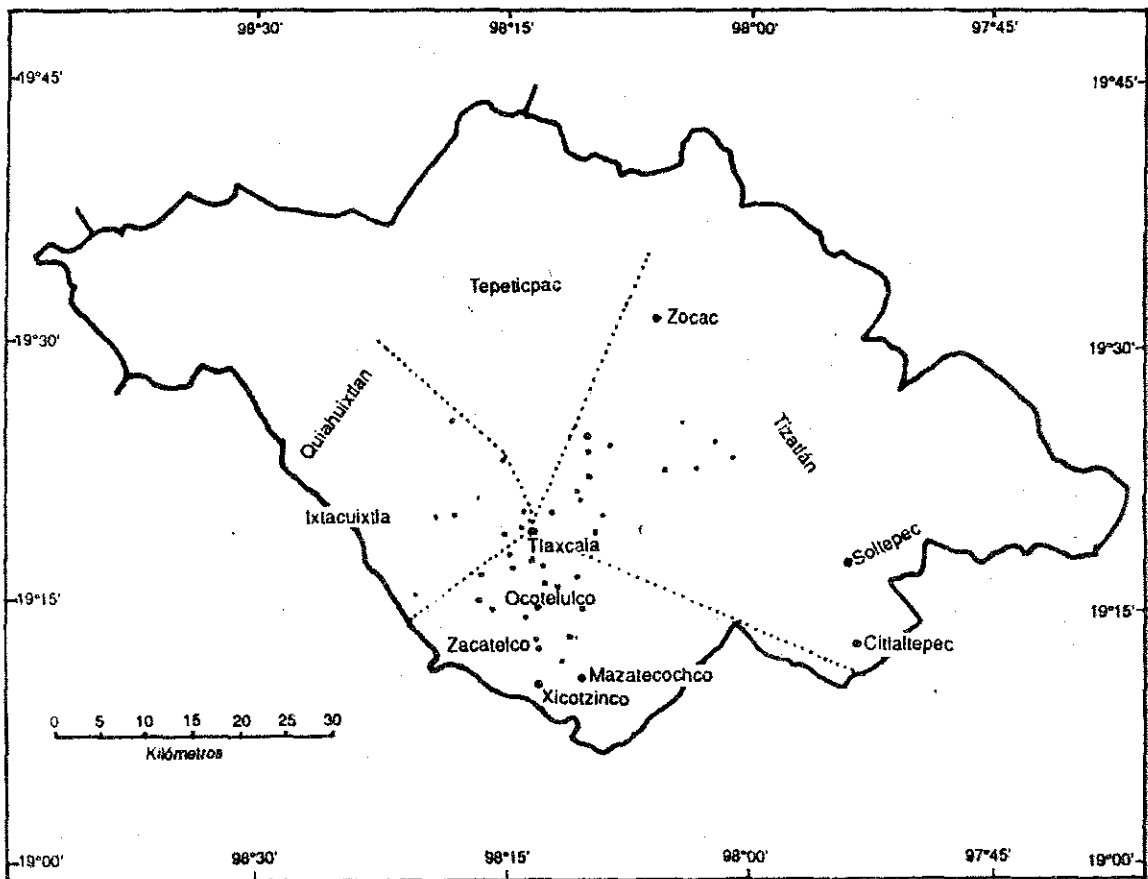
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

255

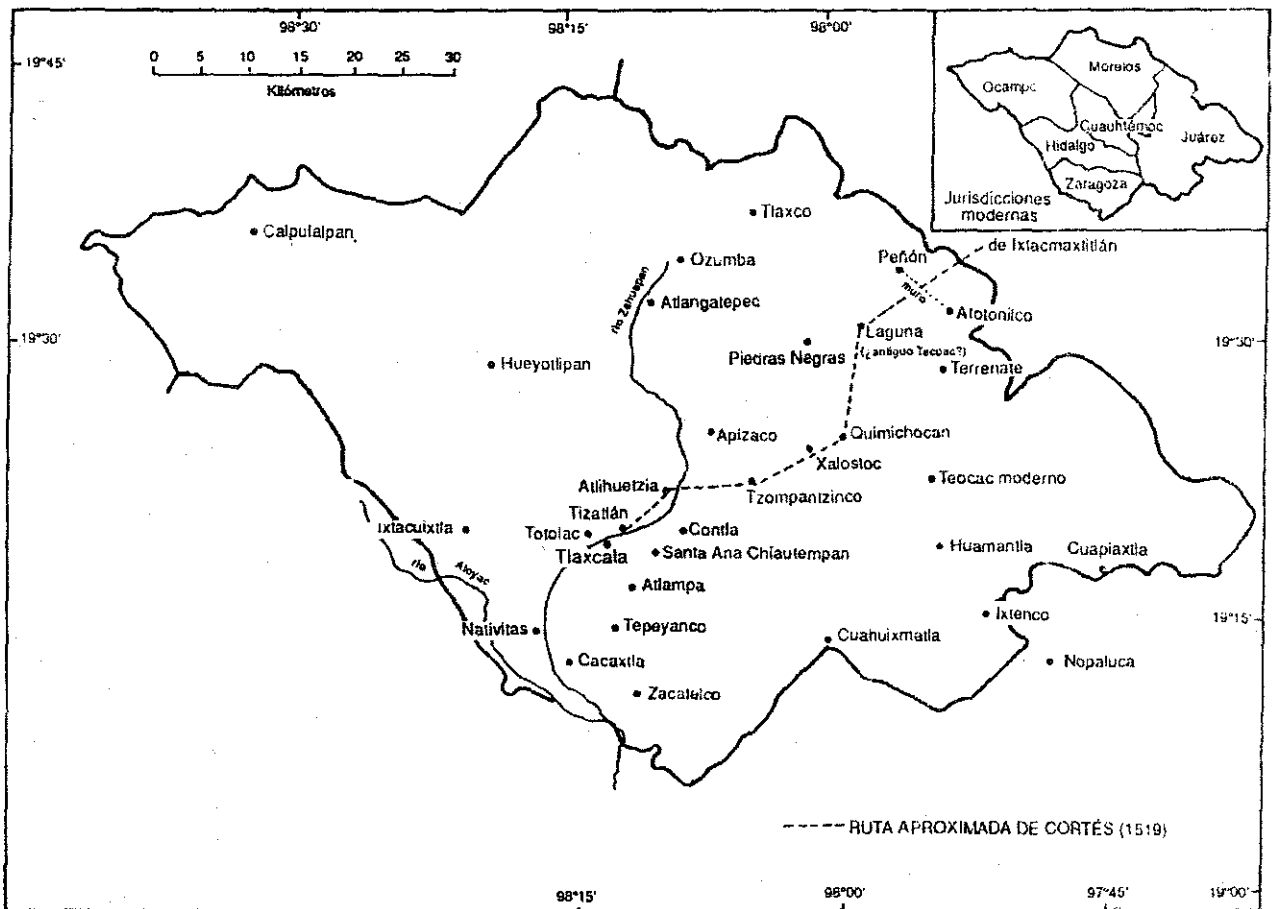


3.1. Localización de Tlaxcala (Ch. Gibson)

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN



3.2. División territorial de los altepetl de Tlaxcala (Ch. Gibson)

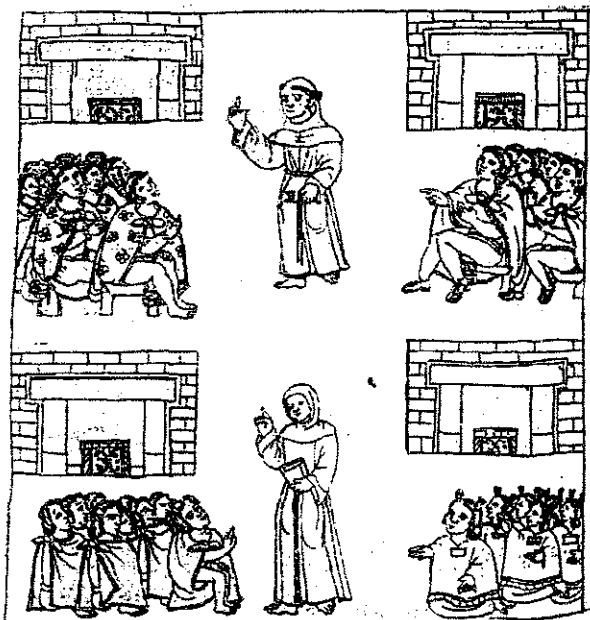


3.3. Ruta de Cortés (1519) y de la misión franciscana (1524) (Ch. Gibson)

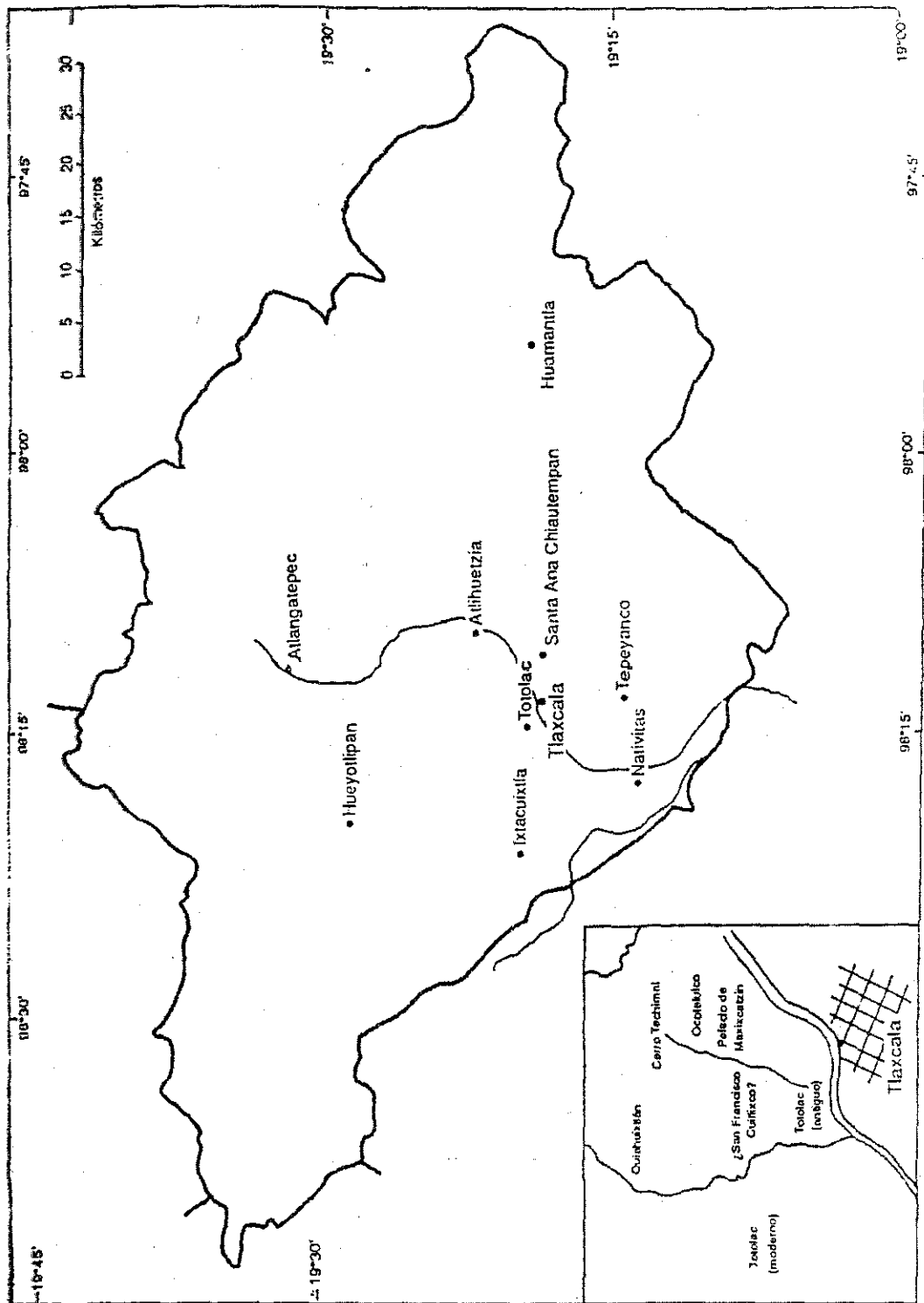
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.4. Franciscano en prédica (D. Valadés)



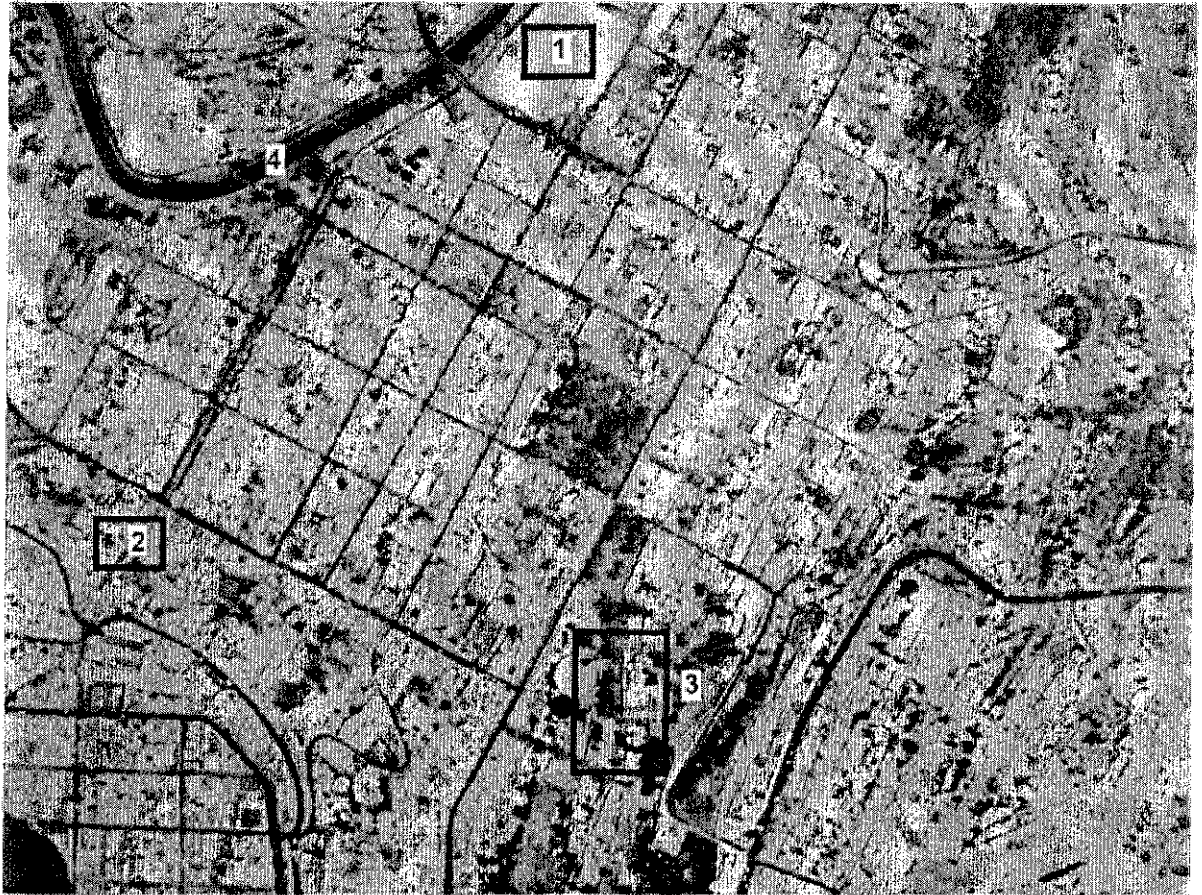
3.5. Franciscanos predicando en plazas y mercados (Muñoz Camargo)



3.6. Ubicación de monasterios franciscanos en Tlaxcala (Ch. Gibson)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





3.7. Fundaciones conventuales franciscanas en Tlaxcala; 1: Ocotelulco (Maxixcatzin);  
2: San Francisco (Cuittlixco); 3: Convento de Nuestra Señora de la Asunción (Chalchihuapan);  
4: río Zahuapan (foto INEGI)

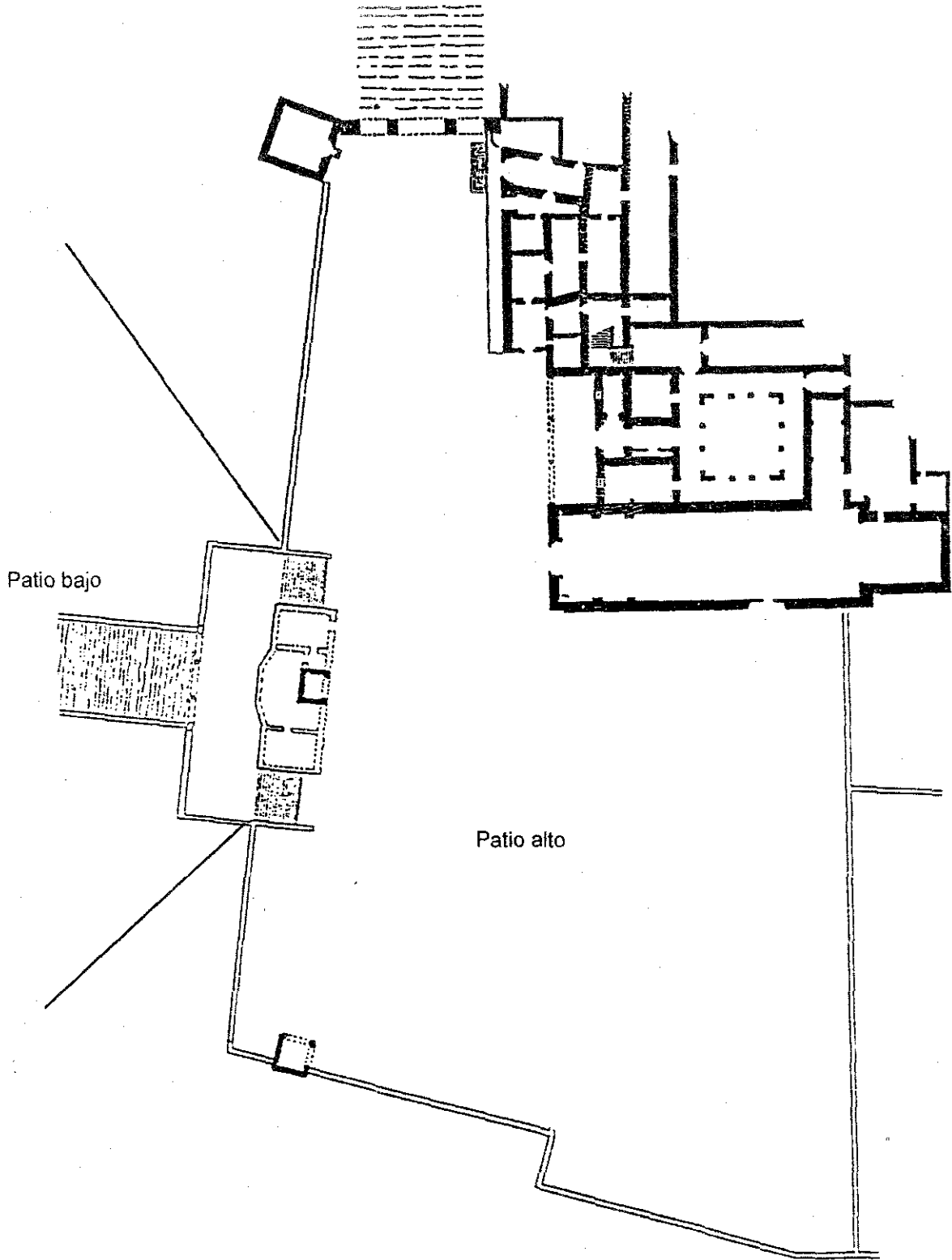
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



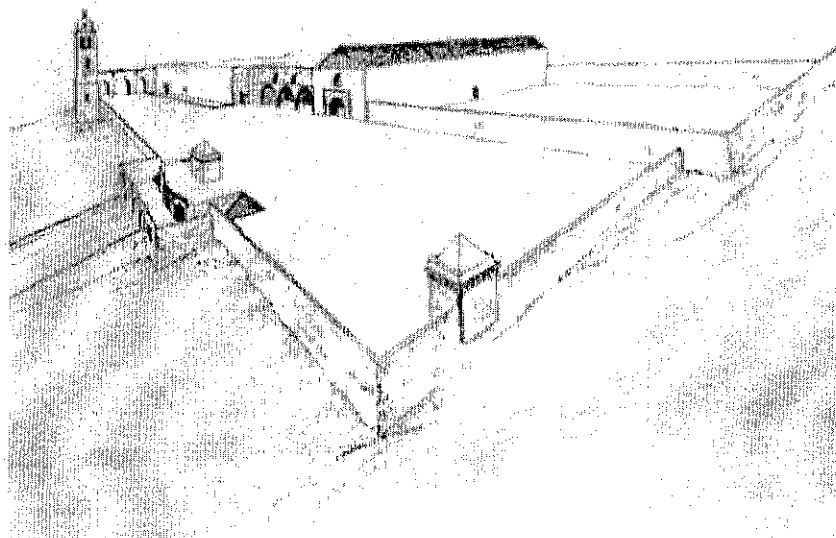
3.8. Ojo de agua subterráneo del convento de Tlaxcala  
(foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.9. Planta del convento de Tlaxcala (McAndrew)

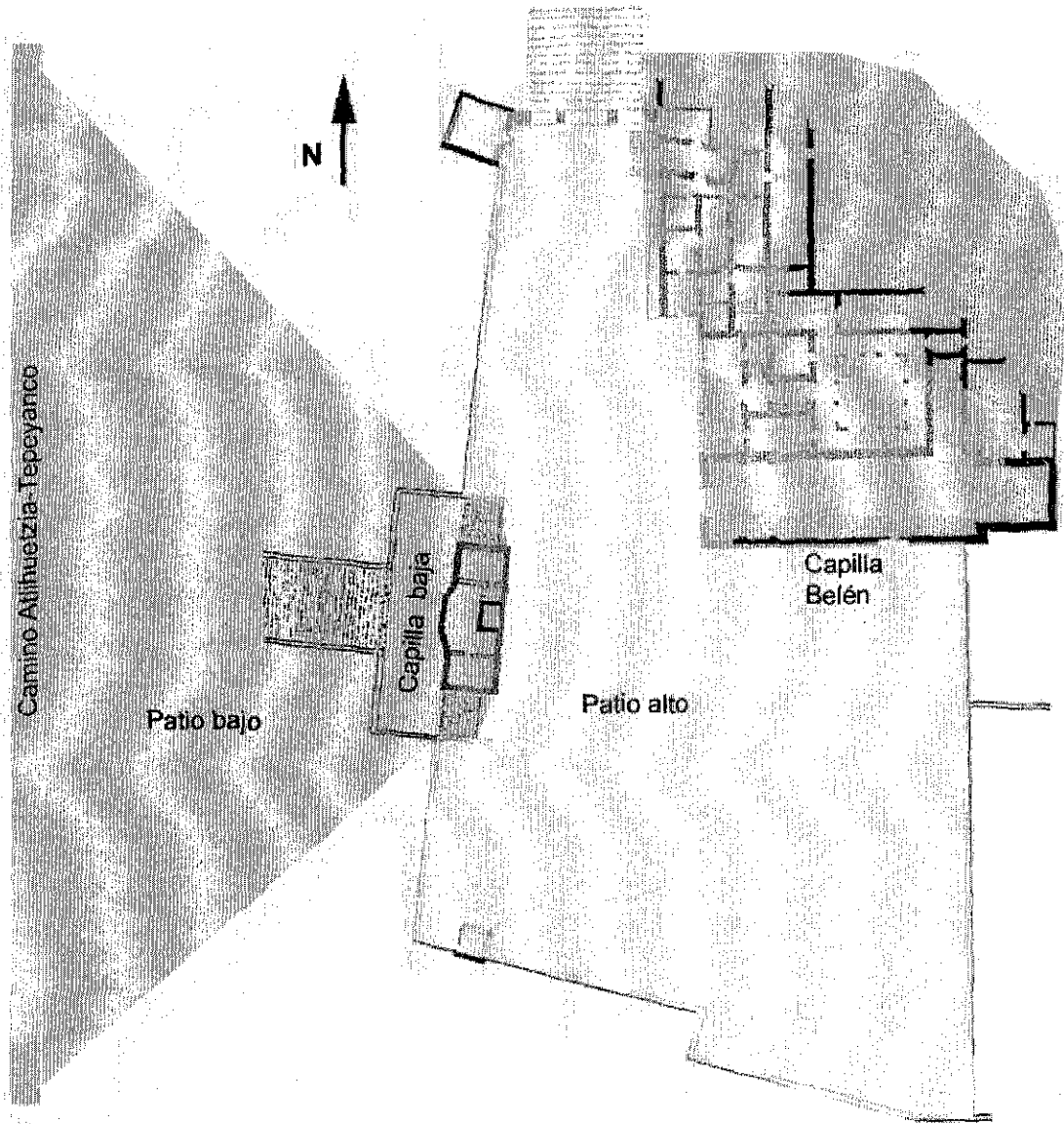
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.10. Perspectiva del convento de Tlaxcala (McAndrew)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

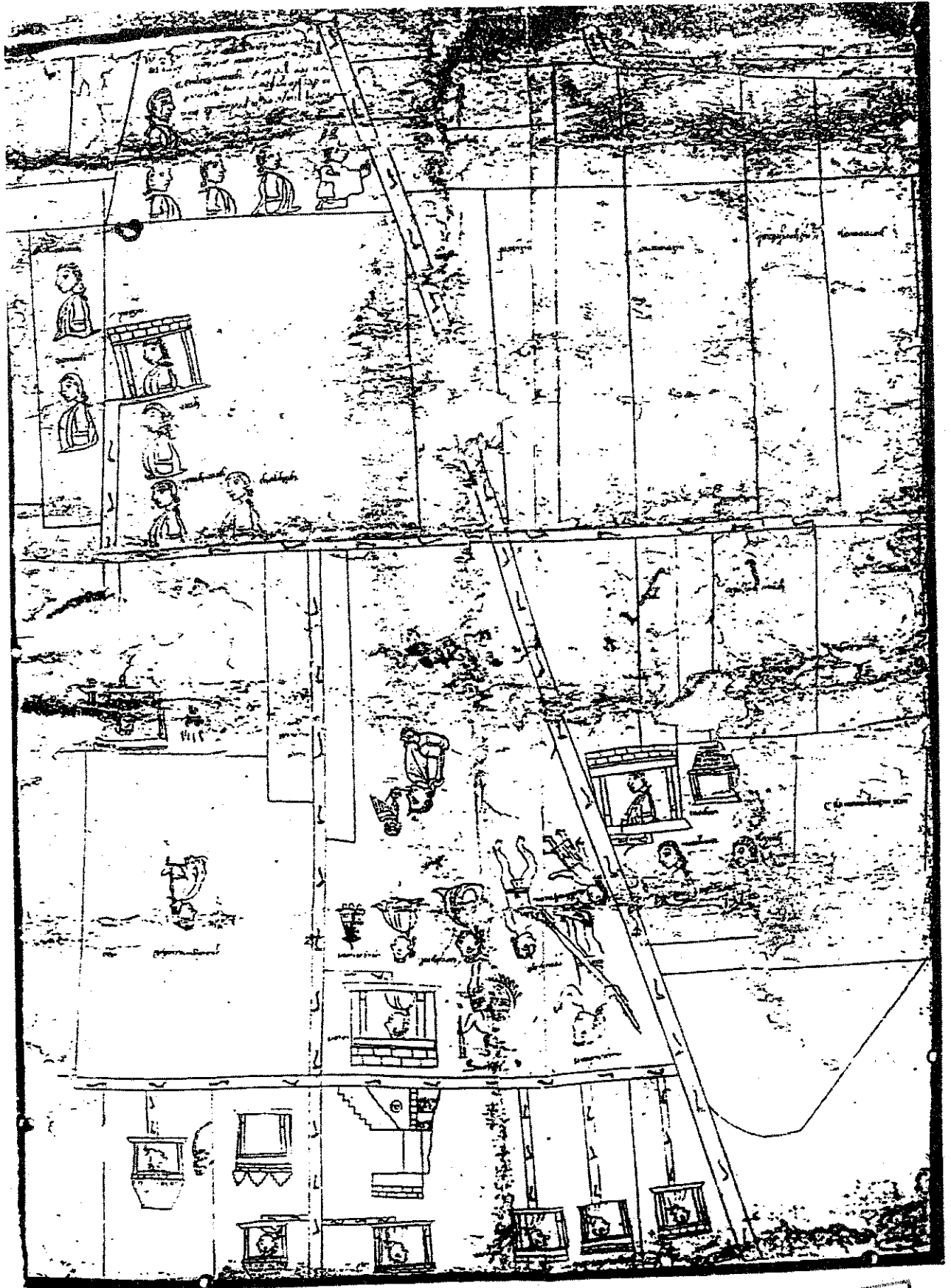
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.11. Etapas constructivas del convento de Tlaxcala (esquema basado en el plano de McAndrew)

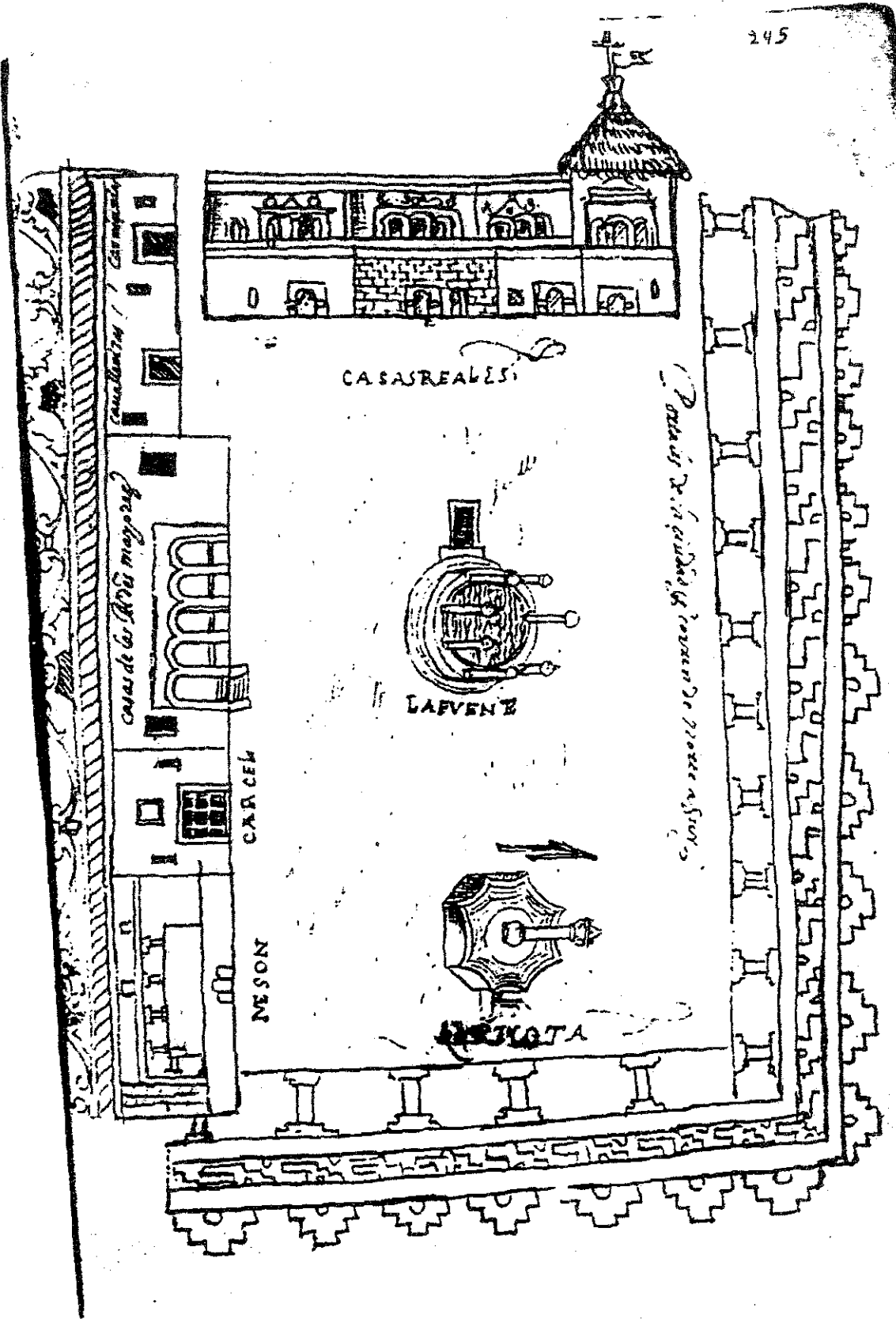
- Primera etapa
- ▨ Segunda etapa
- ▤ Tercera etapa

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.12. Plano de los terrenos de Chiquatzin Tecuihtli (Kutscher)

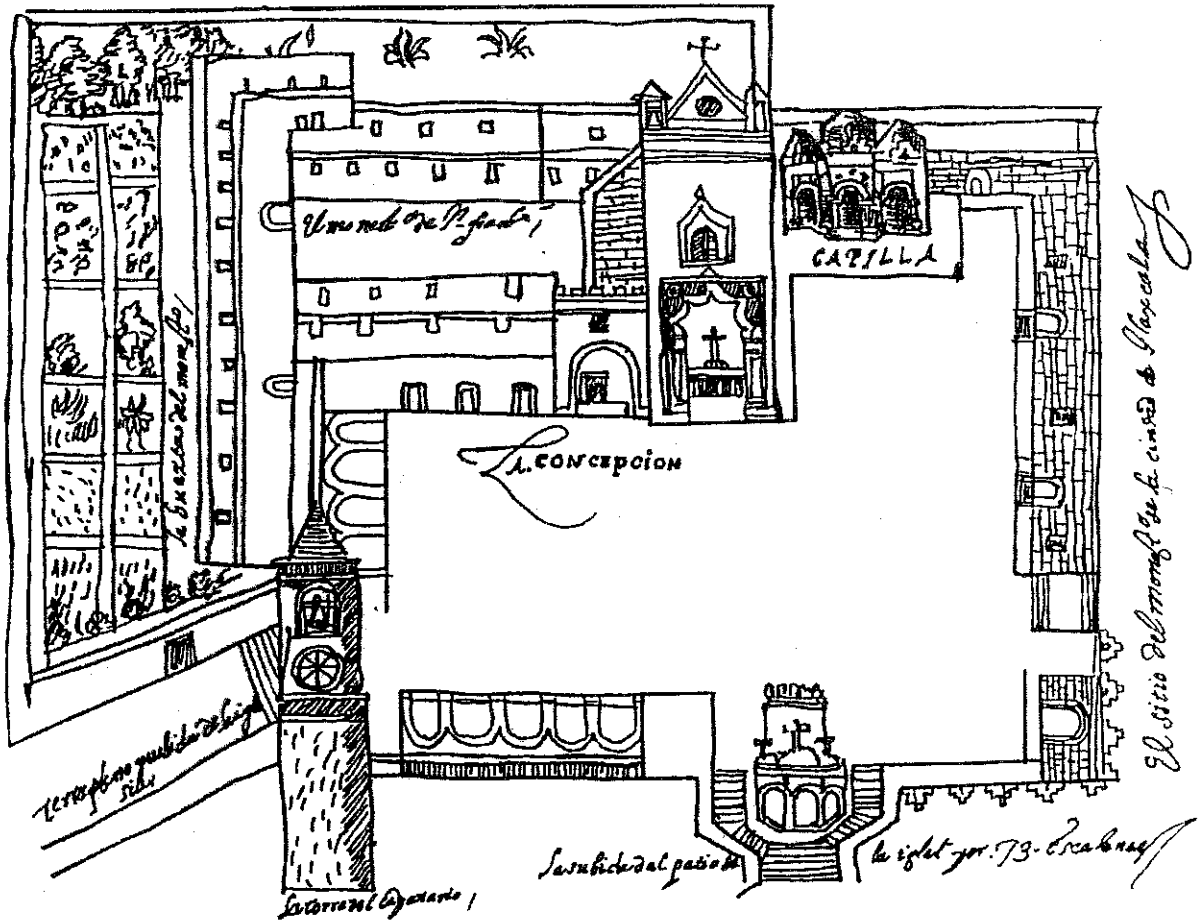
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.13. Plaza de Tlaxcala (Muñoz Camargo)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

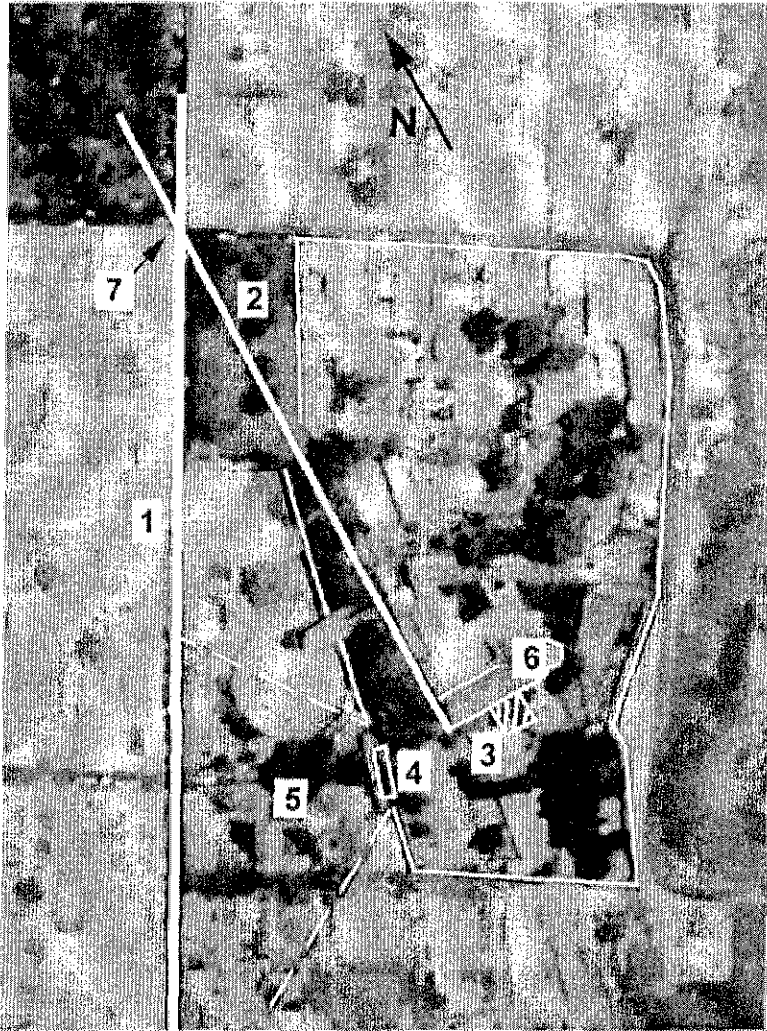
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



3.14. Convento de Tlaxcala (Muñoz Carmargo)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





3.15.

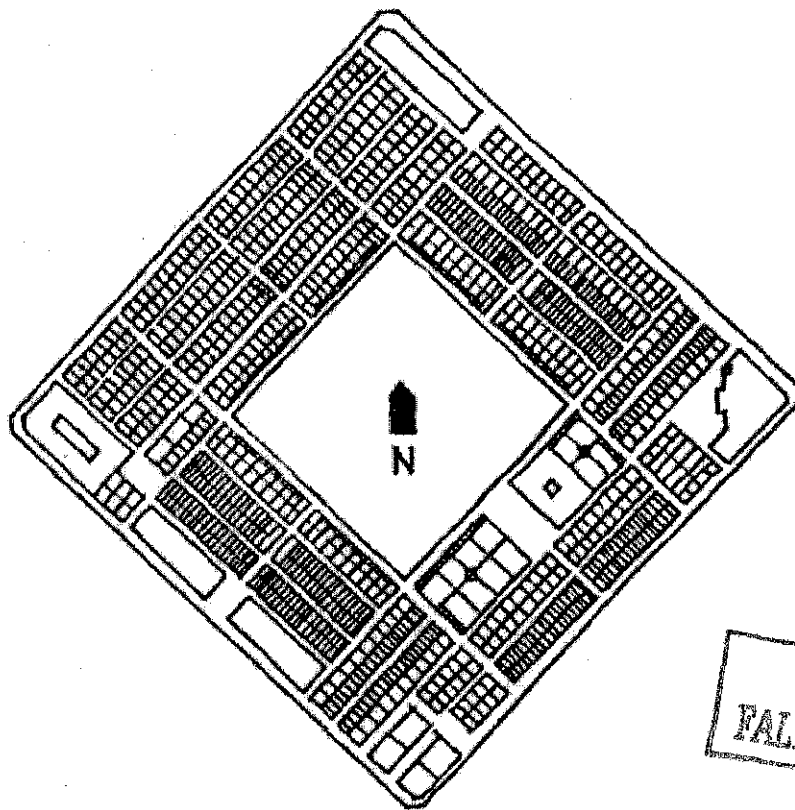
1: camino Atlhuetzia-Tepeyanco; 2: eje de traza desde la fachada hasta el vértice sur de la plaza; 3: posible emplazamiento de la capilla del Belén; 4: capilla abierta del patio bajo; 5: área del patio bajo; 6: templo conventual; 7: punto de traza (foto INEGI)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

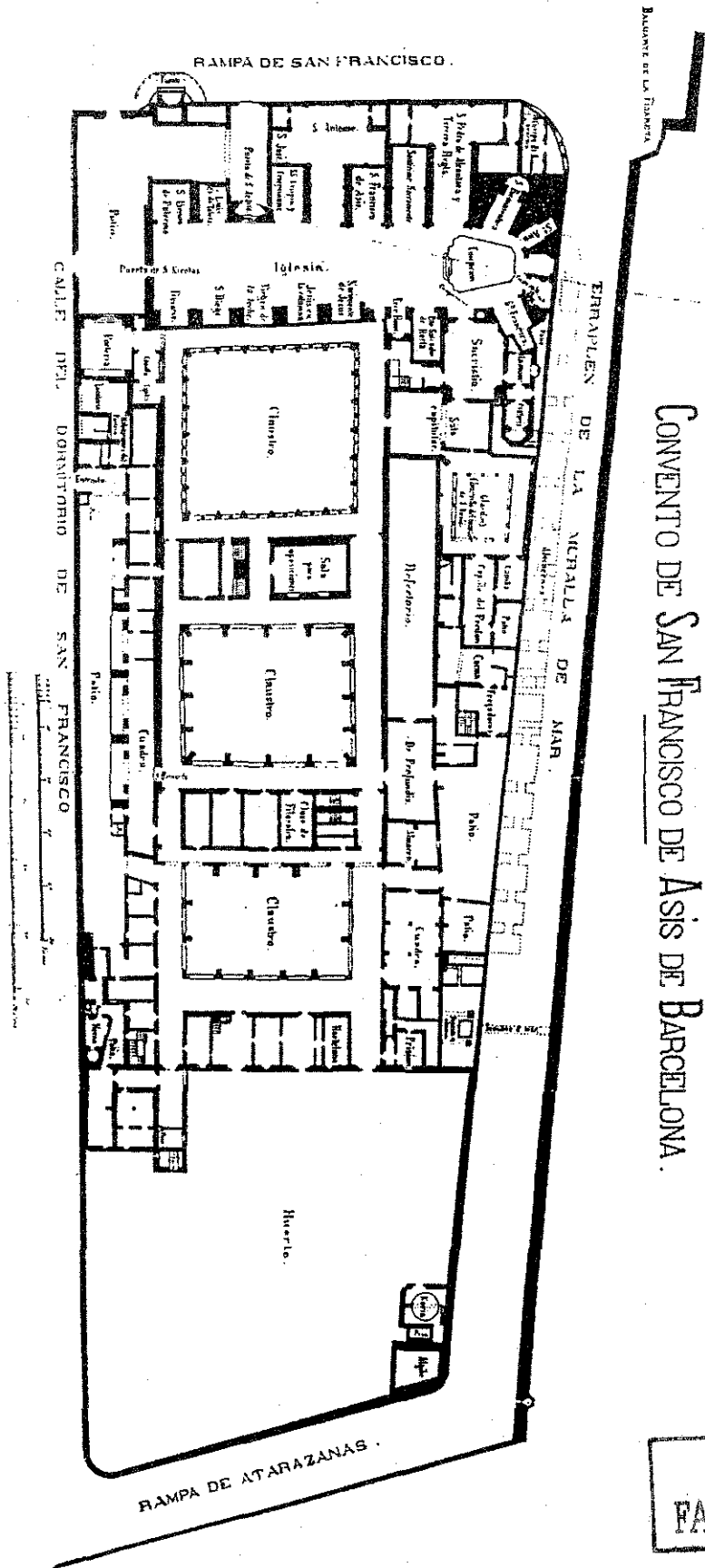


3.16.

1: área del convento; 2: manantial; 3: plaza; 4: camino que comunica Atlihuetzia con Tepeyanco; 5: supuesto sitio del mercado de Maxixcatzin; 6: posible ruta entre el mercado y el manantial (foto INEGI)



3.17. Villa Ideal de Durero (García Ramos)



CONVENTO DE SAN FRANCISCO DE ASIS DE BARCELONA.

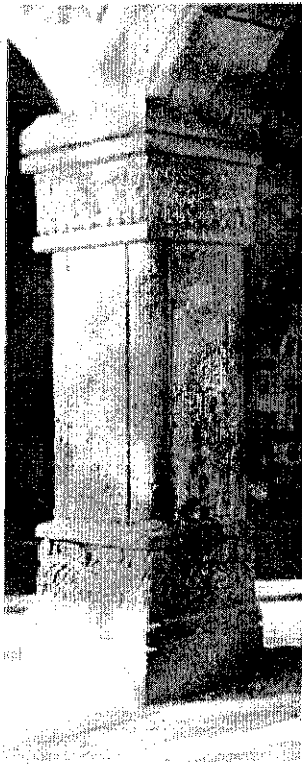
TESIS CON FALLA DE ORIGEN

3.18. Planta del convento de San Francisco de Asis, Barcelona (C. Barraquer)

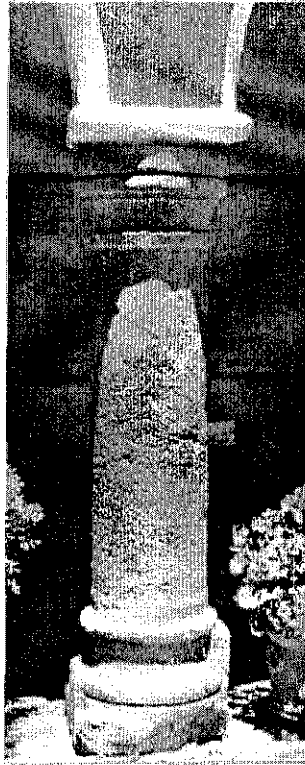
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



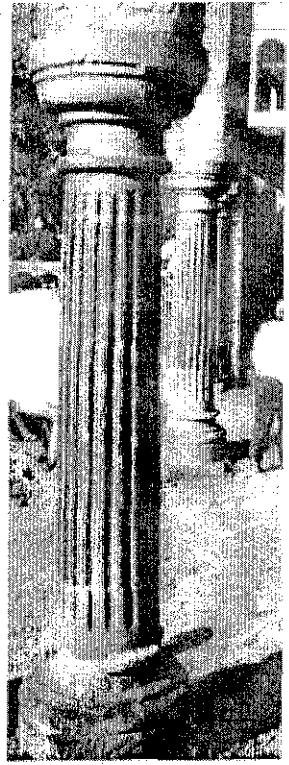
a



b



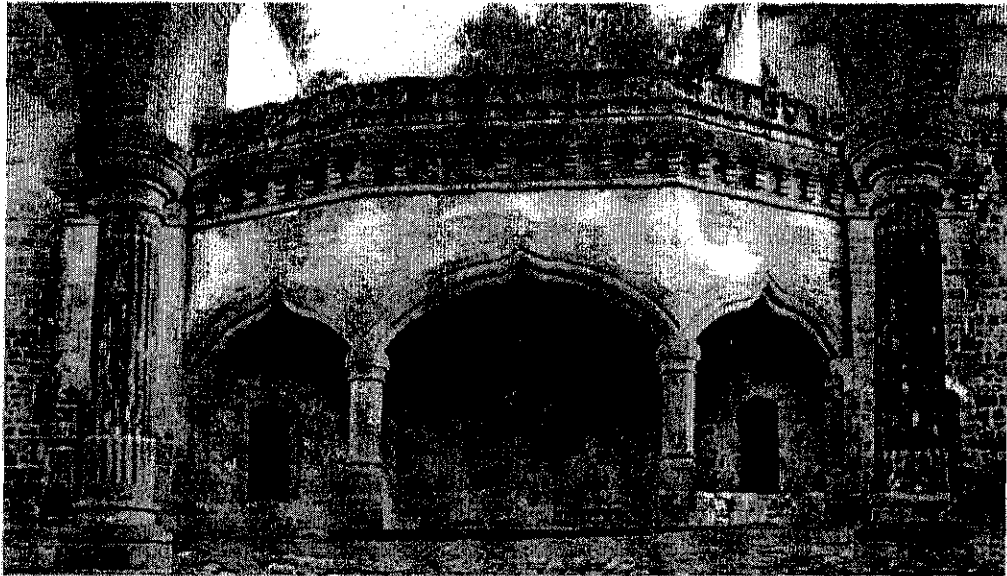
c



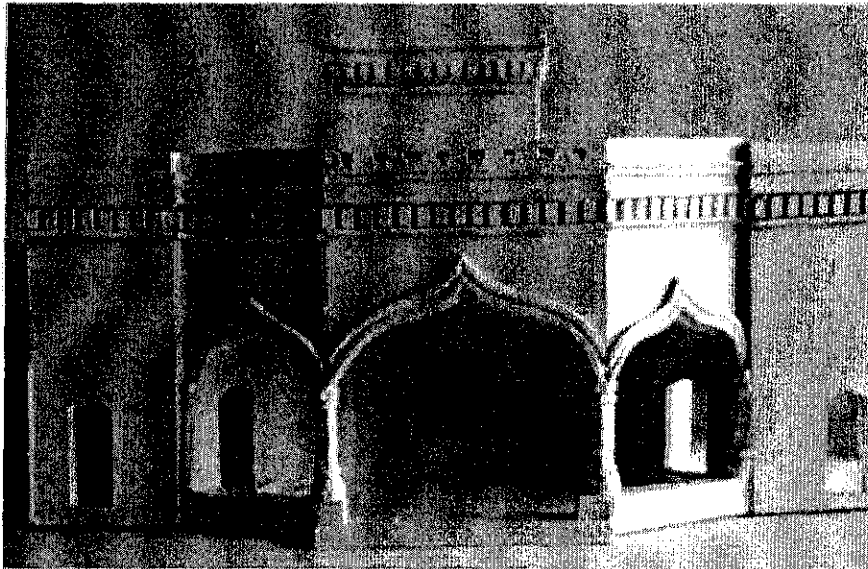
d

3.19. Pilares y columnas de Tlaxcala (fotos OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

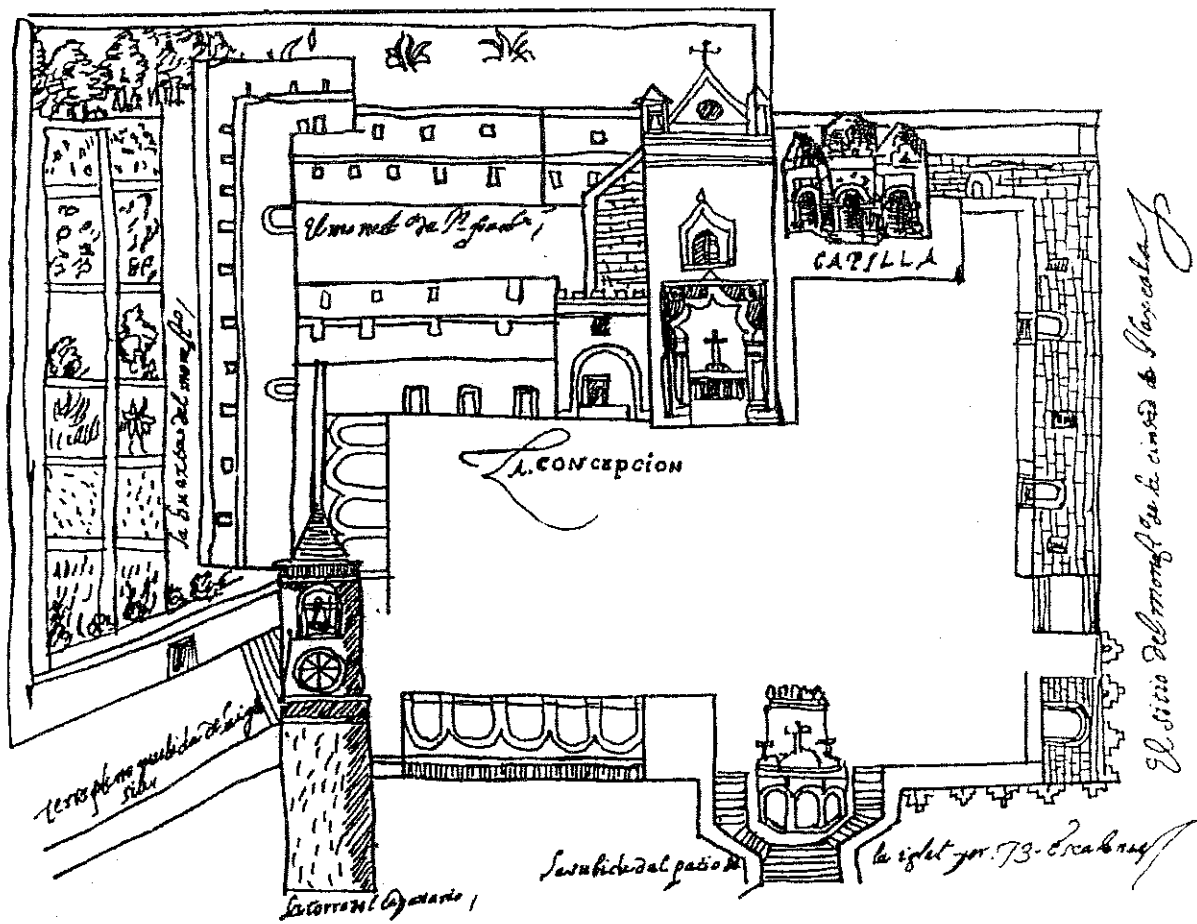


4.1.a. Situación actual de la capilla baja (foto OAG)



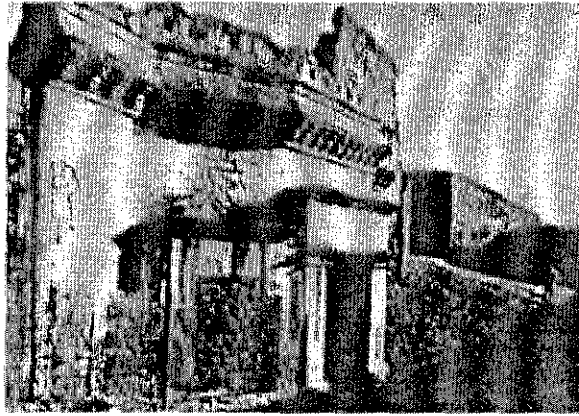
b. Maqueta reconstructiva de la capilla baja (Noé Casillas; foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

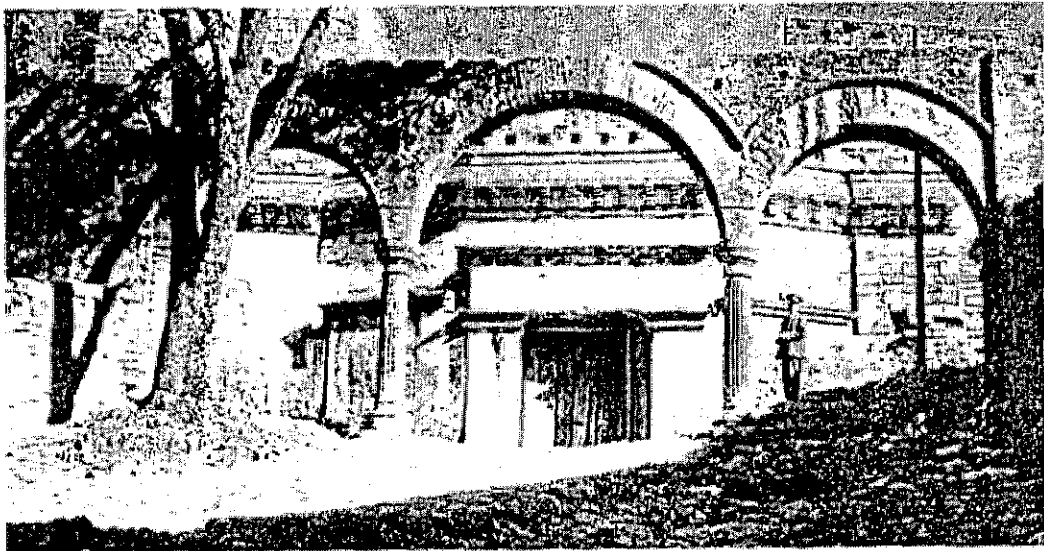


4.2. Convento de Tlaxcala (Muñoz Carmargo)

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

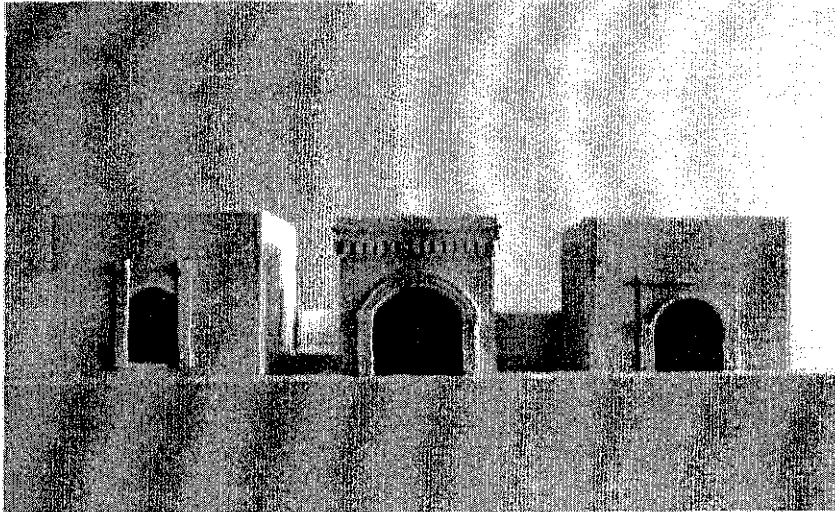
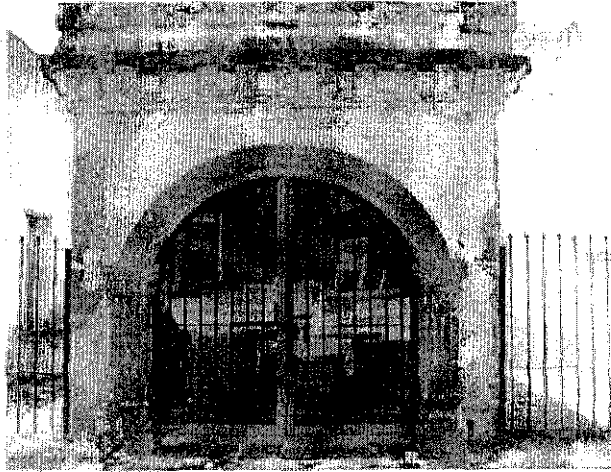


TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.3. Capilla baja tapiada [ca. 1940] (fotos McAndrew y Archivo SECODAM)

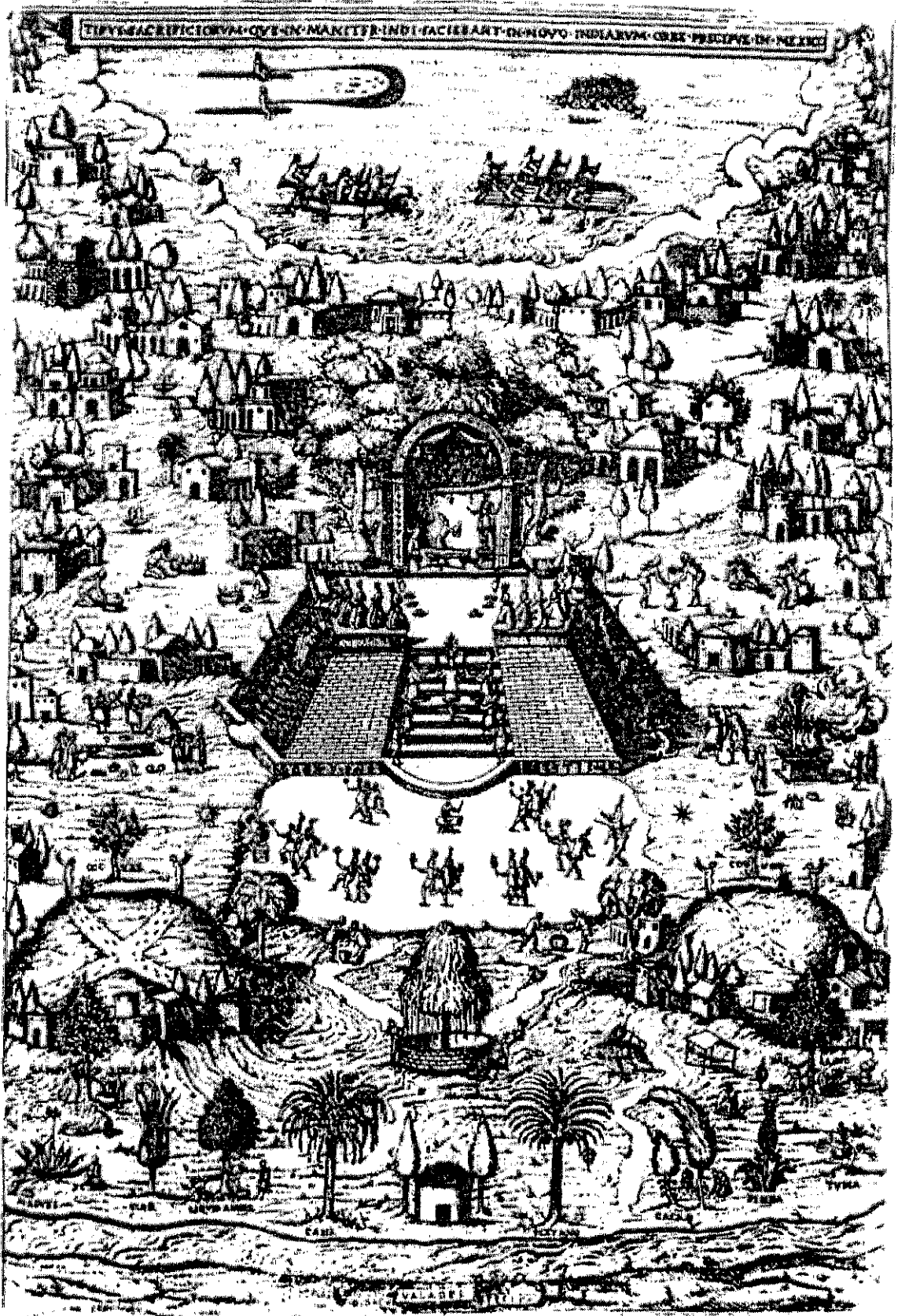
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.4. Capillas del patio alto (fotos OAG; maqueta Noé Casillas)

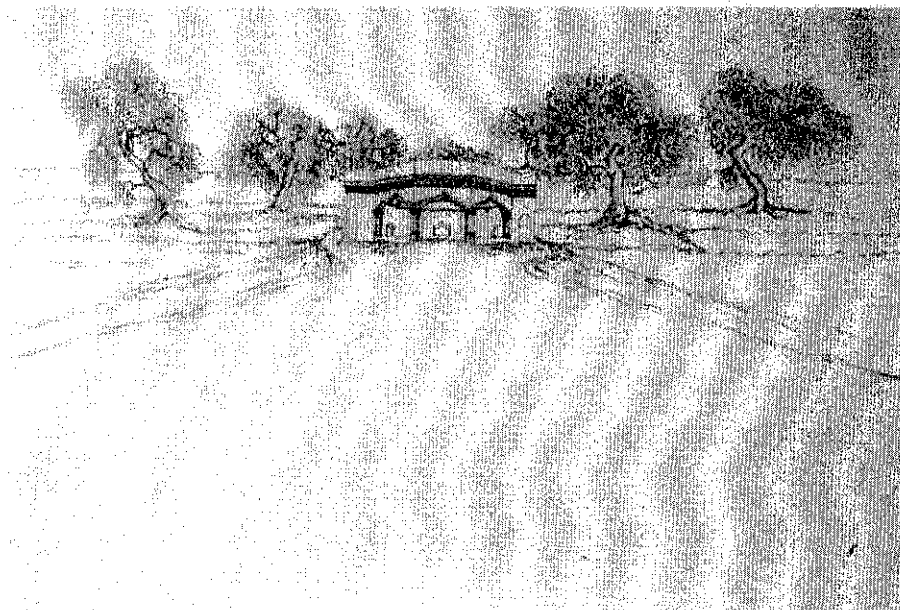
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





4.5. Teocalli (Diego Valadés)

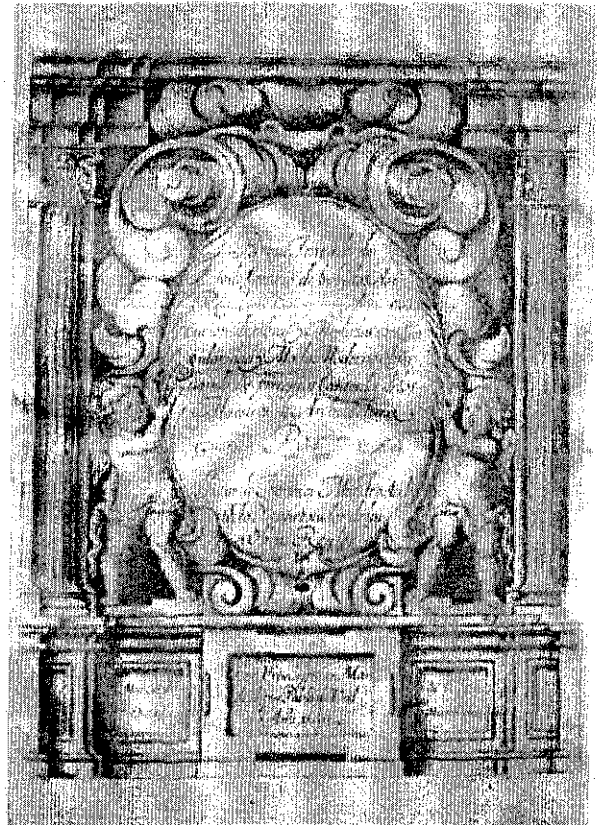
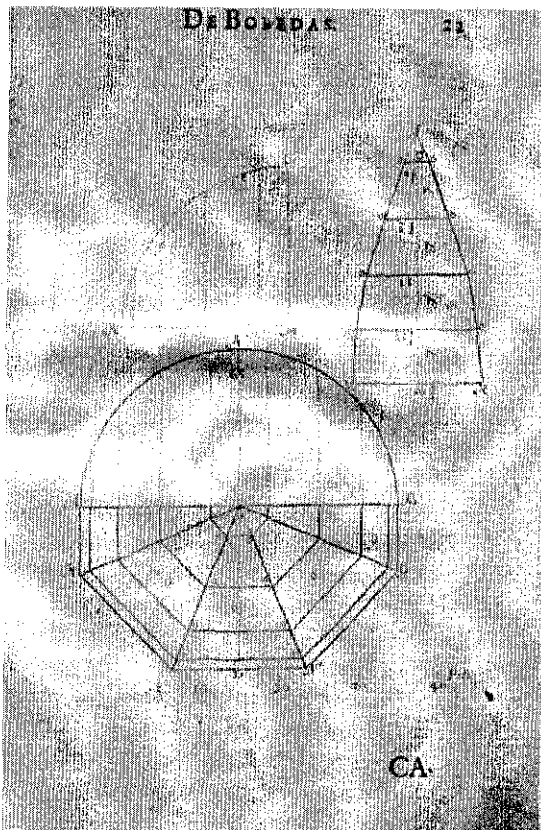
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.6. Reconstrucción hipotética de la primera etapa de la capilla baja  
(Bethsabé Vázquez)

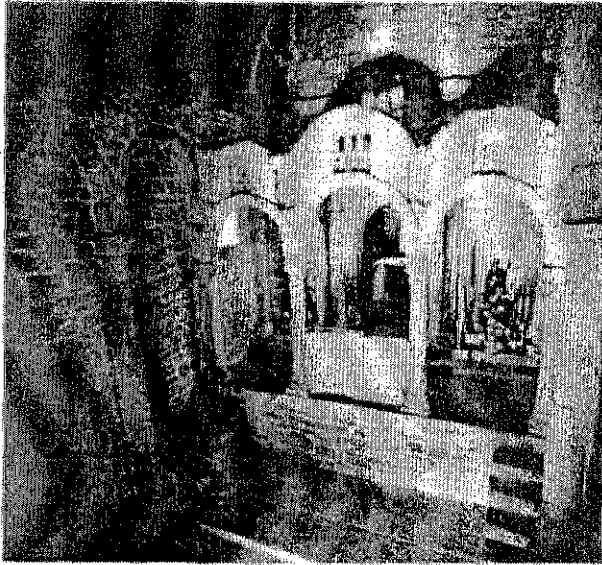
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

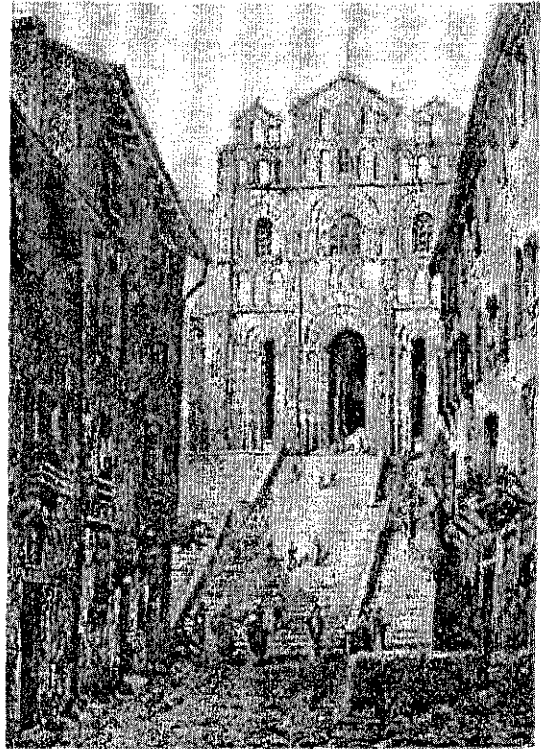


4.7. Dibujo y portada del tratado de Torija

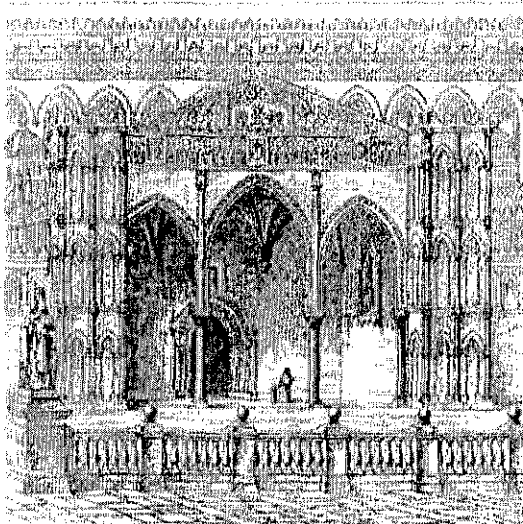
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



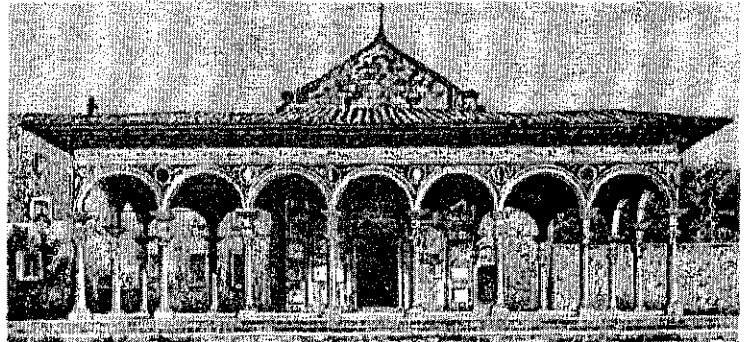
a



b



c

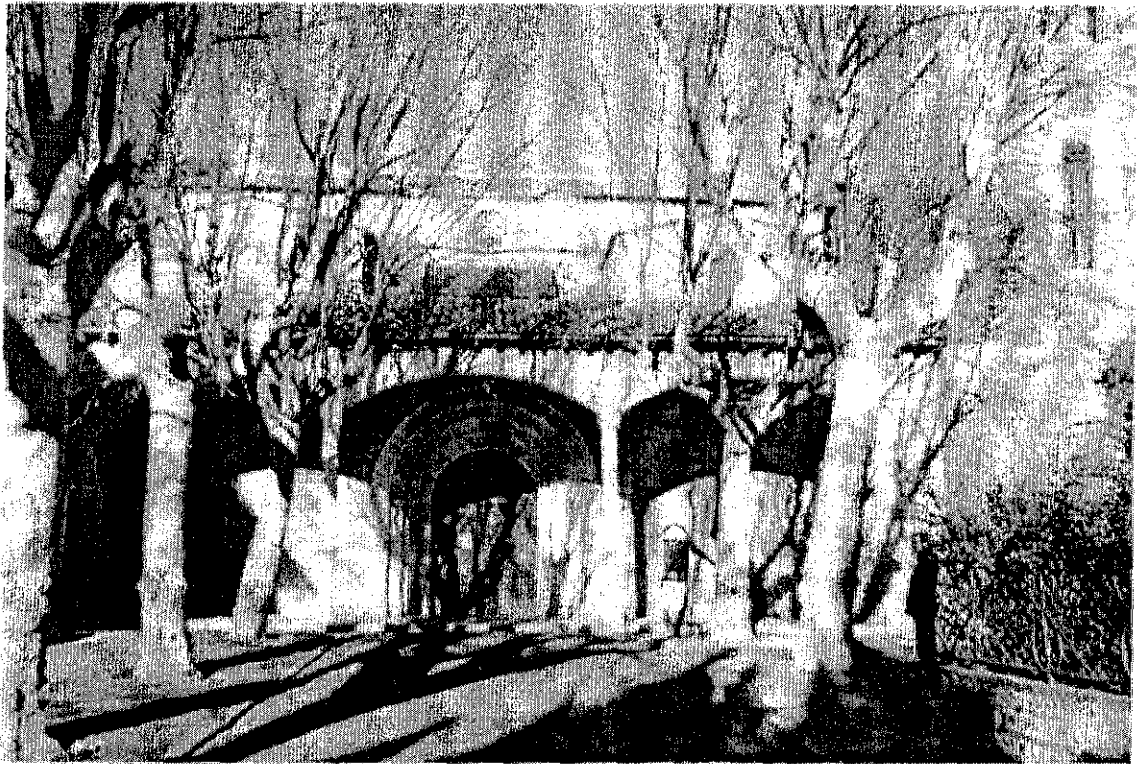


d

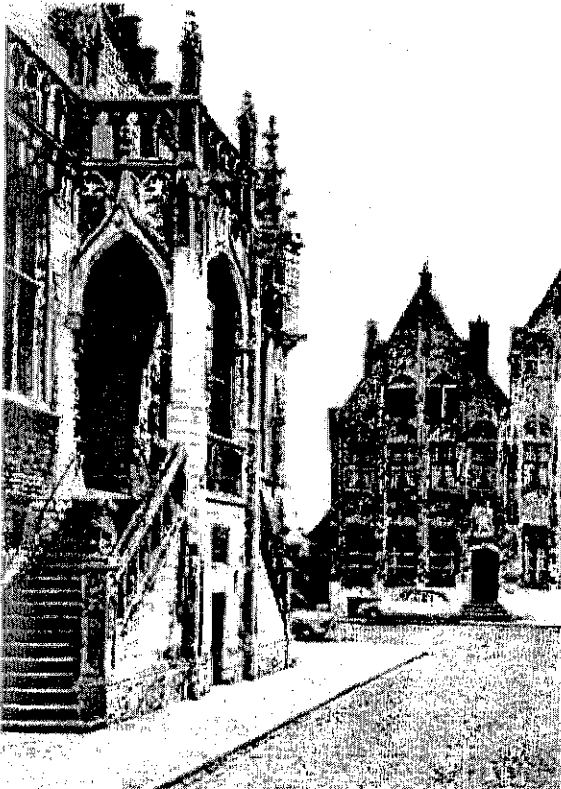
4.8.

a; Santa Cristina de Lena (Oviedo); b: Notre Dame en Puy; c: Catedral de Palermo; d: Santa María de Gracia en Arezzo

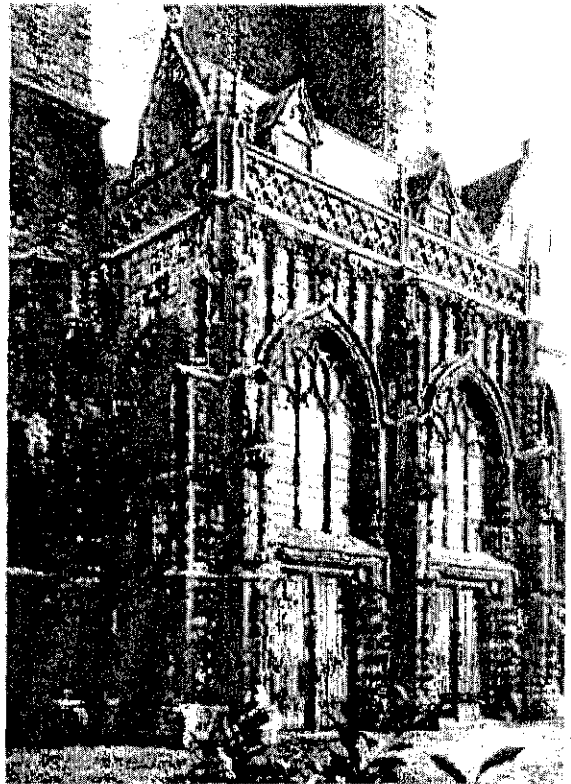
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.9. Saint Jacques en Perpignan (foto OAG)

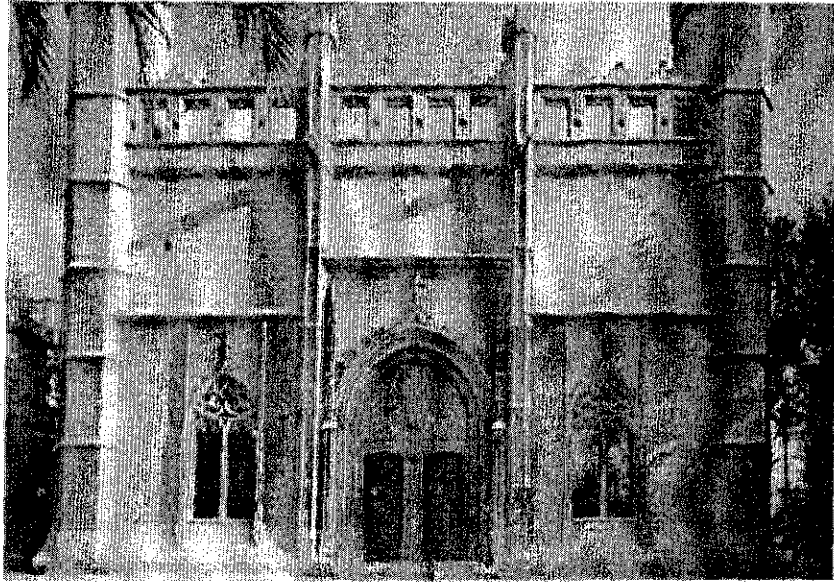


4.10. Ayuntamiento en Damme

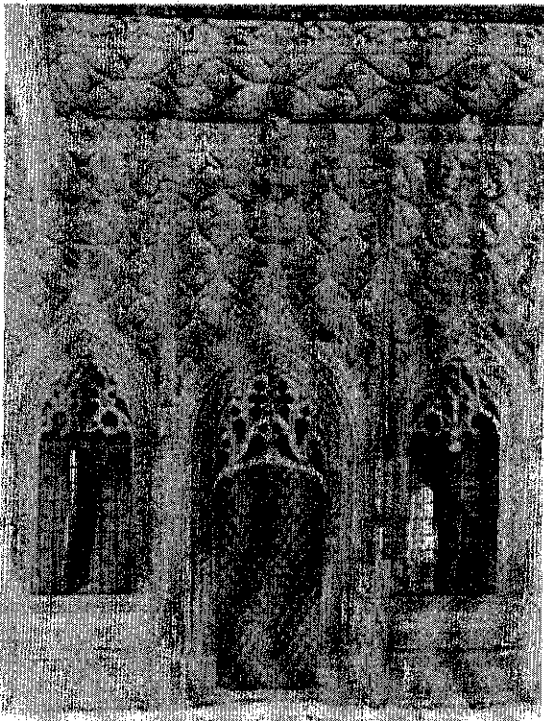


4.11. Paradies de Notre Dame en Brujas

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



a



b

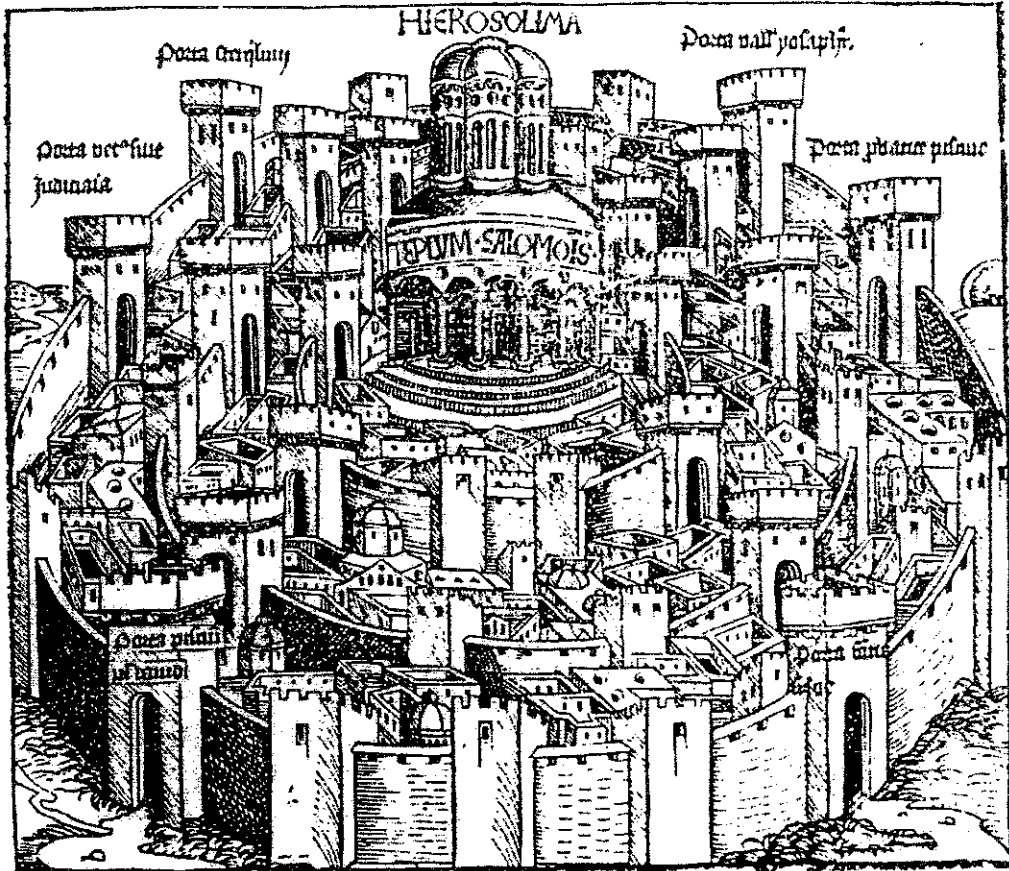


c

4.12. Ejemplos arquitectónicos de Mallorca y Barcelona

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

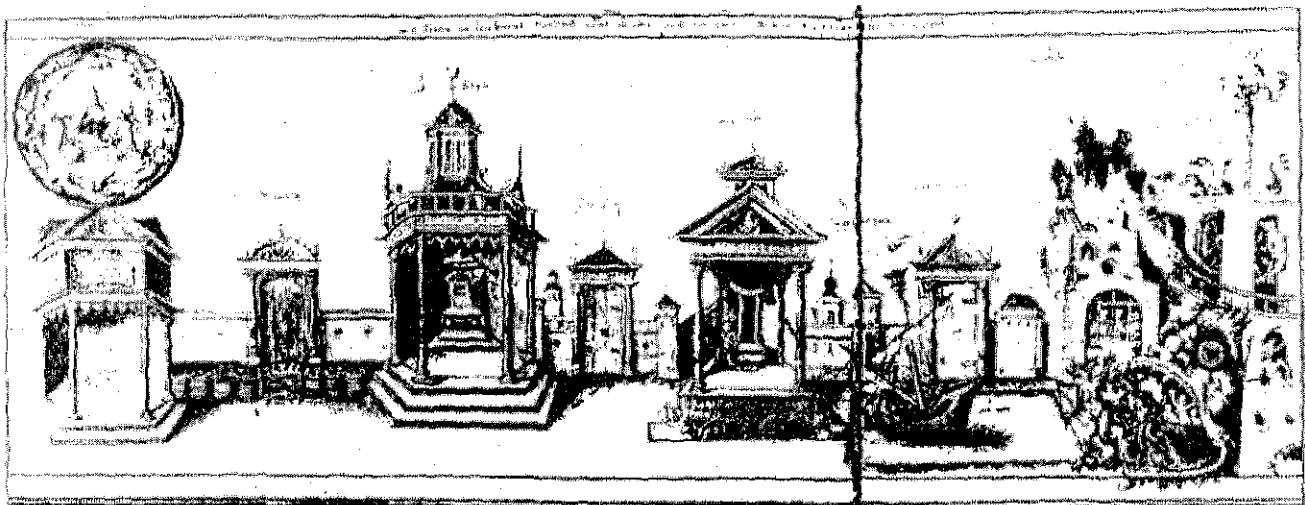


4.13. Templo de Salomón (1494)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.14. Vida de la Virgen (Siglo XV)

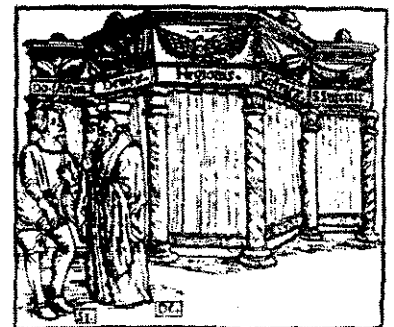
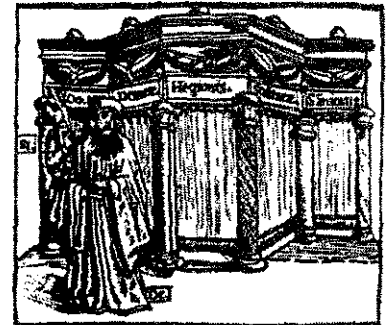


4.15. Pasión de Valenciennes (1480)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

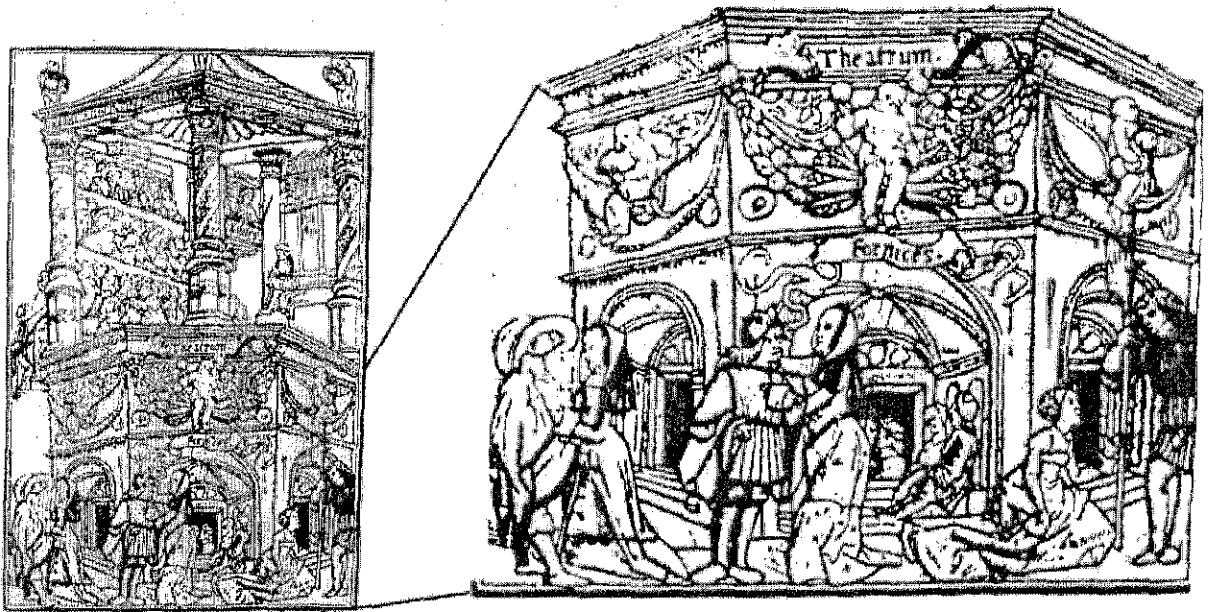




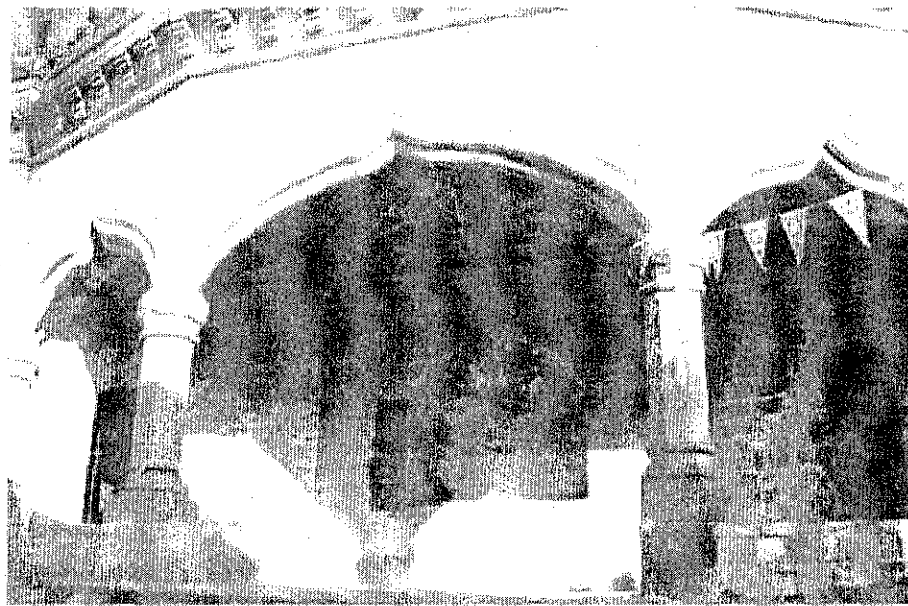


4.17. Grabados que ilustraban los textos terencianos

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.18.a. Otra portada de las obras de Terencio



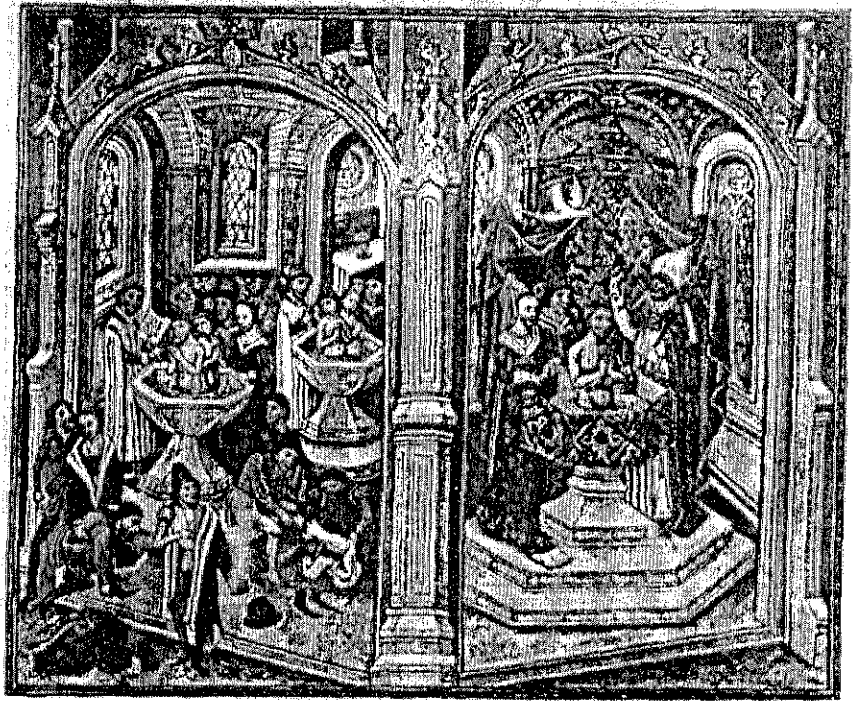
b. Capilla baja (foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



a



b



c



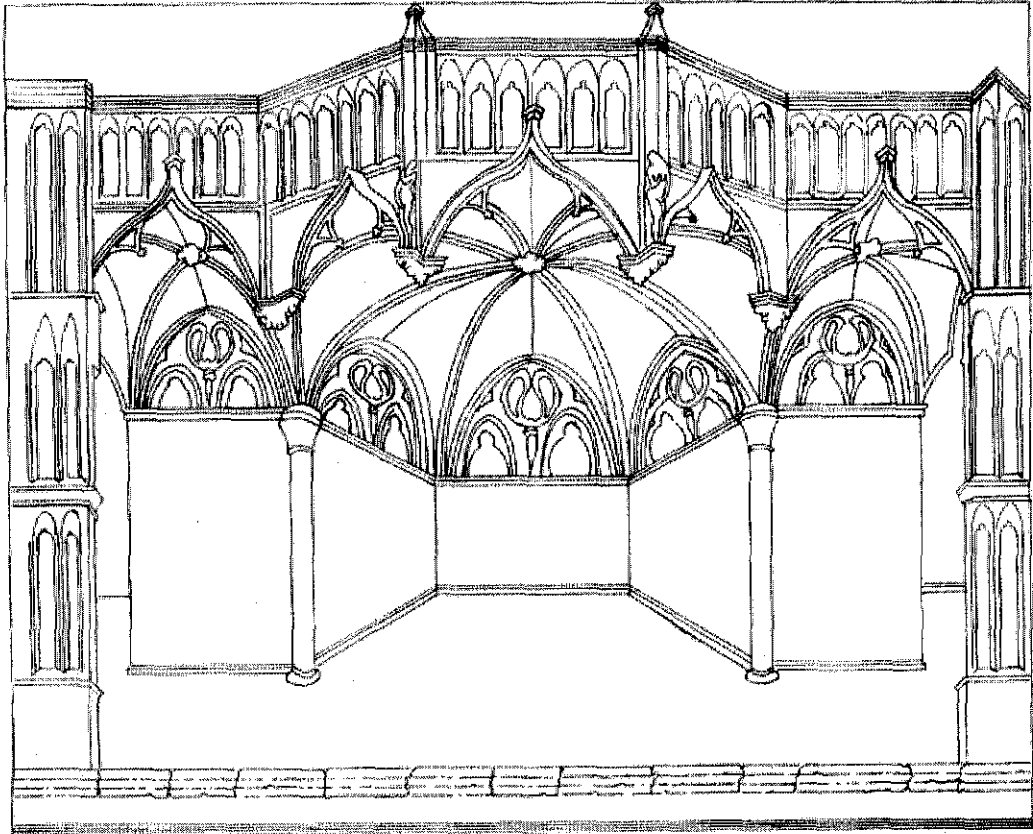
d

4.19. Ejemplos varios del *Libro de las Horas* de Philippe le Bon

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



a



b

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

4.20.a: Vitral de la Catedral de Bourges; b: reconstrucción esquemática (Marcela Zorrilla)

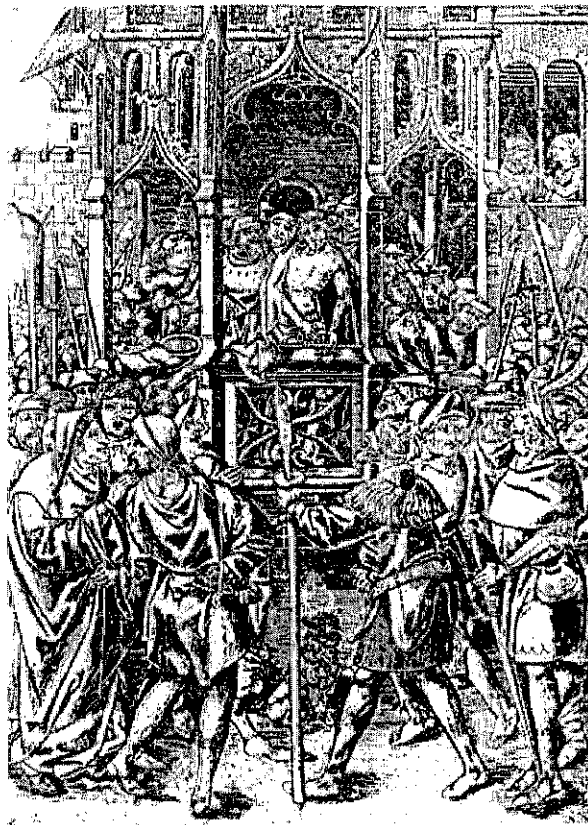


4.21.a. El rey Salomón adorando a la Virgen



b. La Virgen y el niño

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



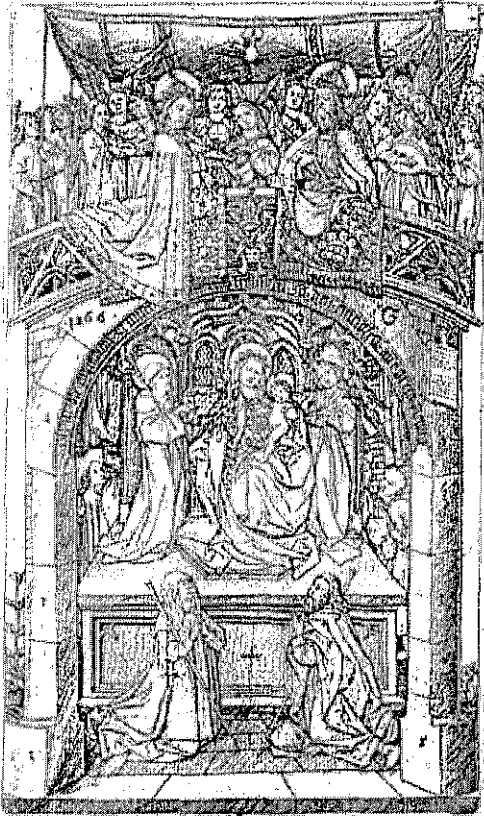
4.22. Ecce Homo



4.23. Verónica

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



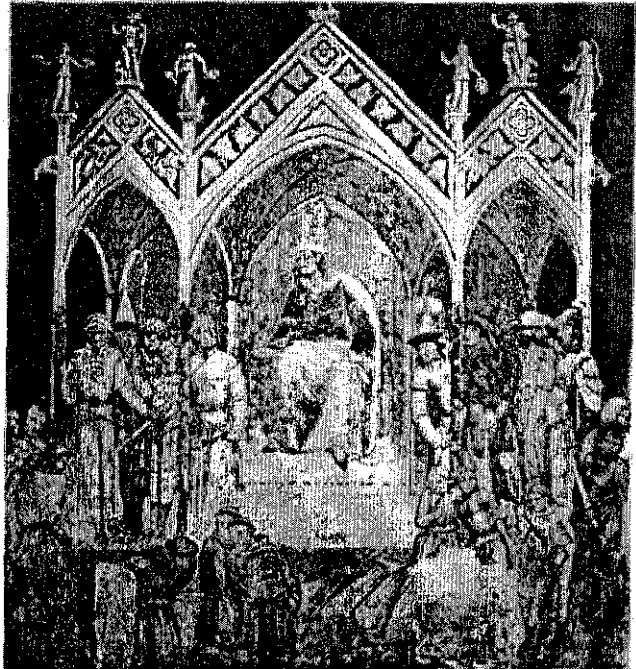
a



b



c

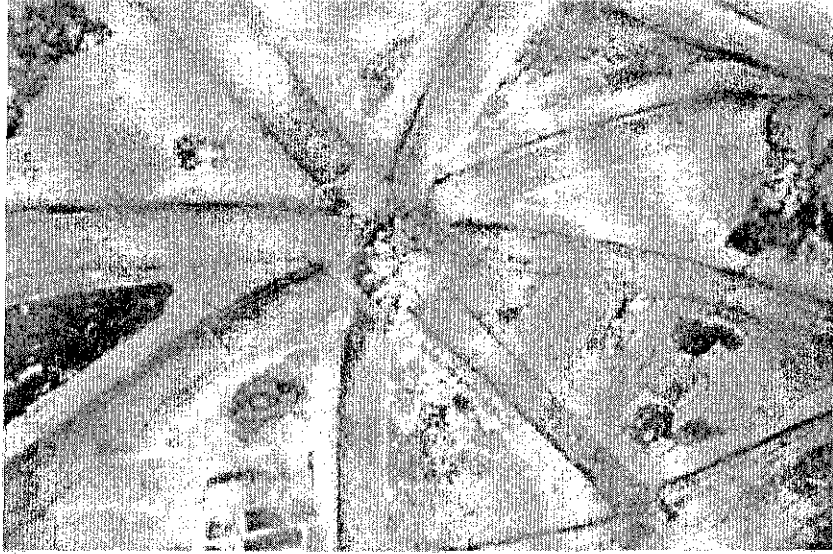


d

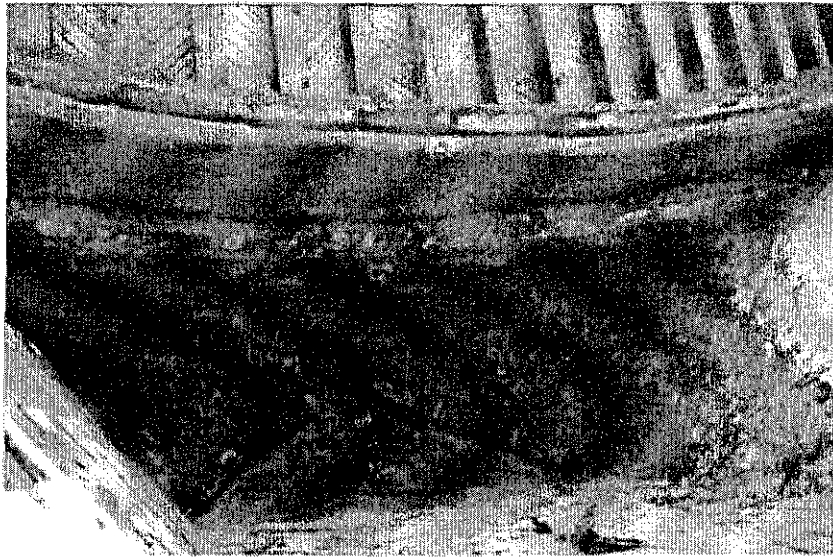
4.24. Otros ejemplos de grabados y pinturas del siglo XV

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





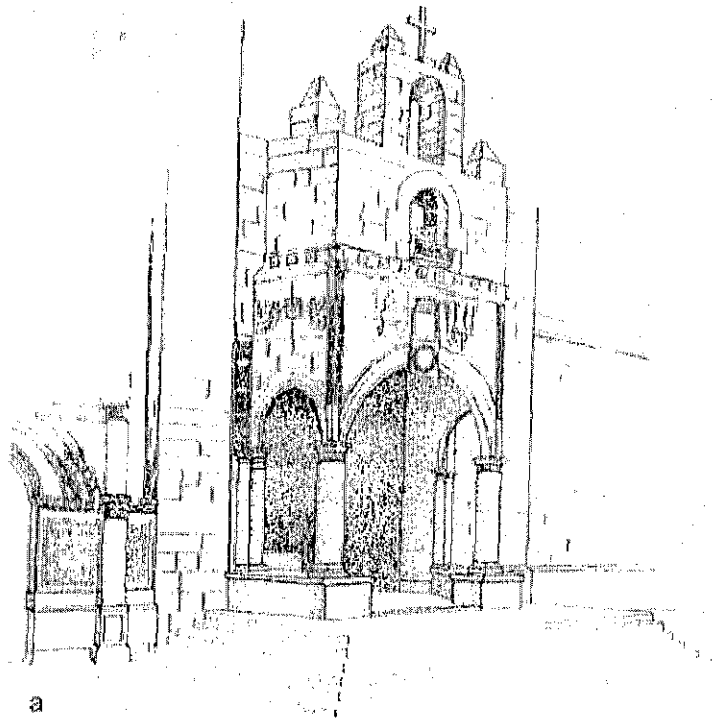
a



b

4.25.a: Bóveda capilla baja Tlaxcala; b: bóveda capilla abierta Atlhuetzia  
(fotos OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



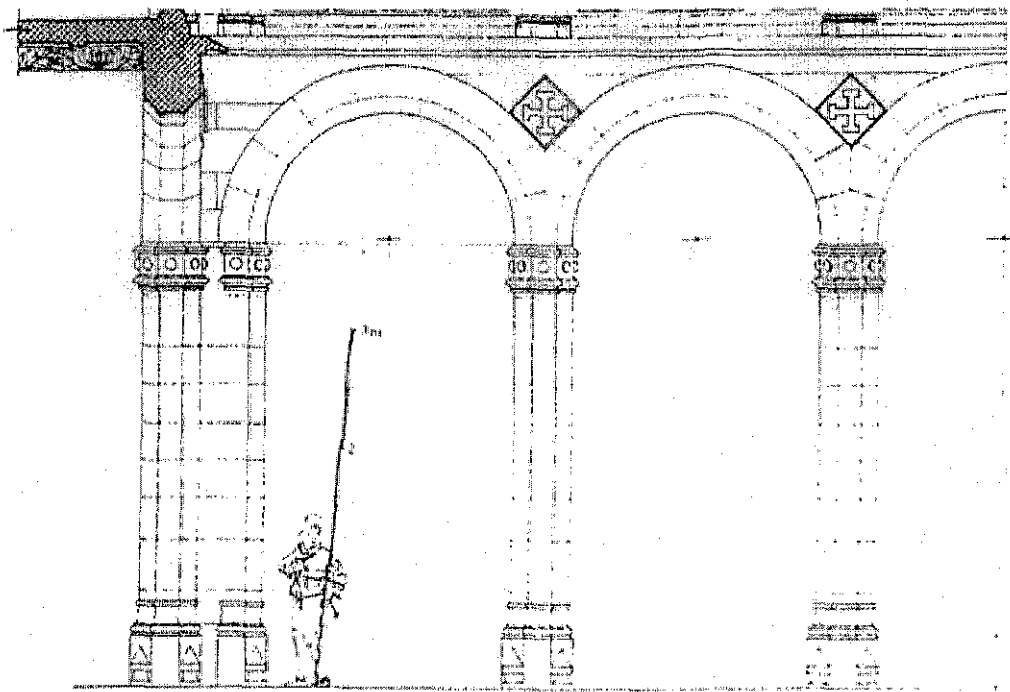
a



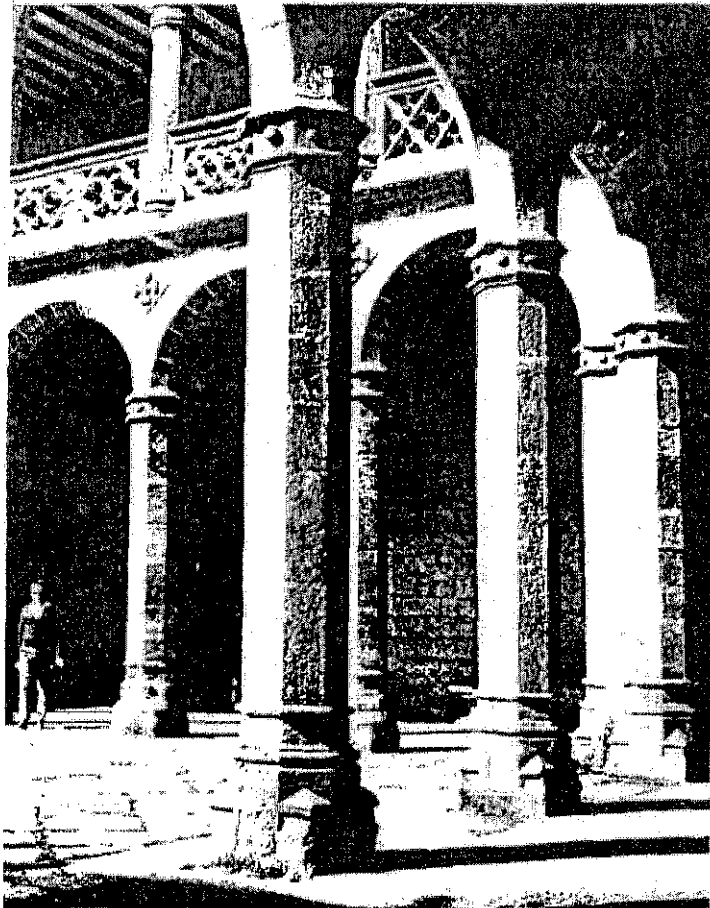
b

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

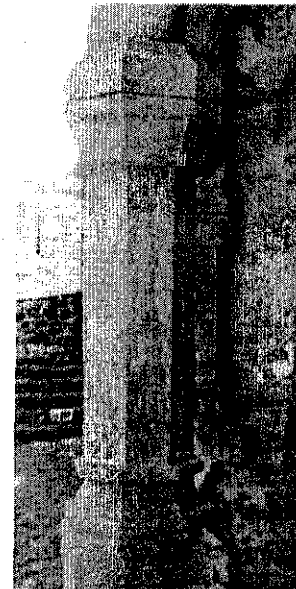
4.26.a: Capilla de Apasco (McAndrew); b: Catedral de Módena



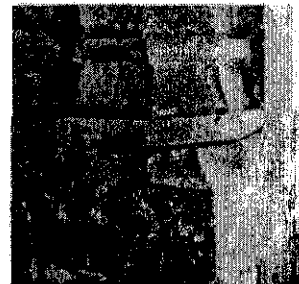
a



b



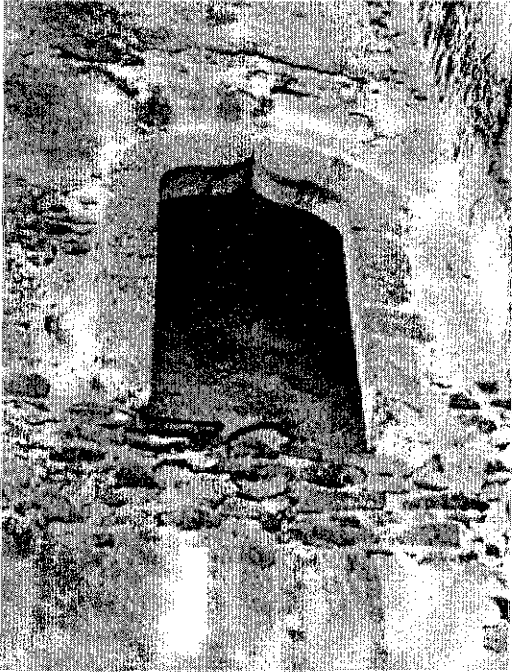
c



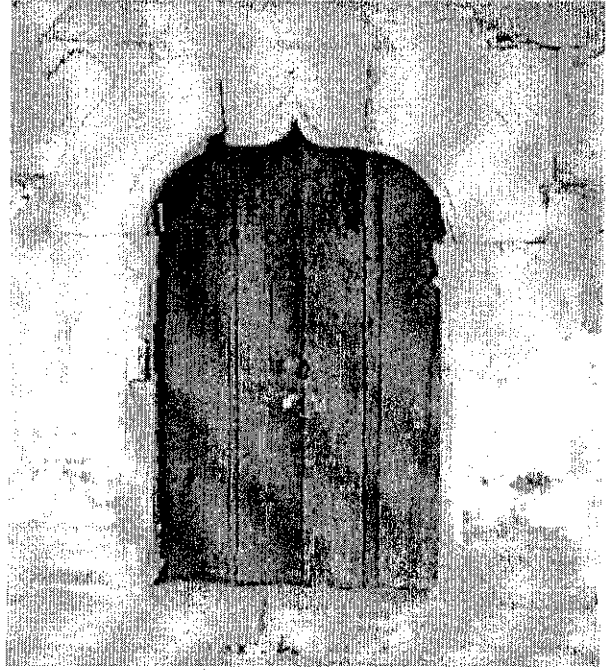
d

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

4.27. a y b: Patio del Colegio de la Santa Cruz, Valladolid (L. Cervera/ Bayón);  
c: columna de la capilla baja, Tlaxcala; d: detalle de una basa (fotos OAG y  
C. Echarri)



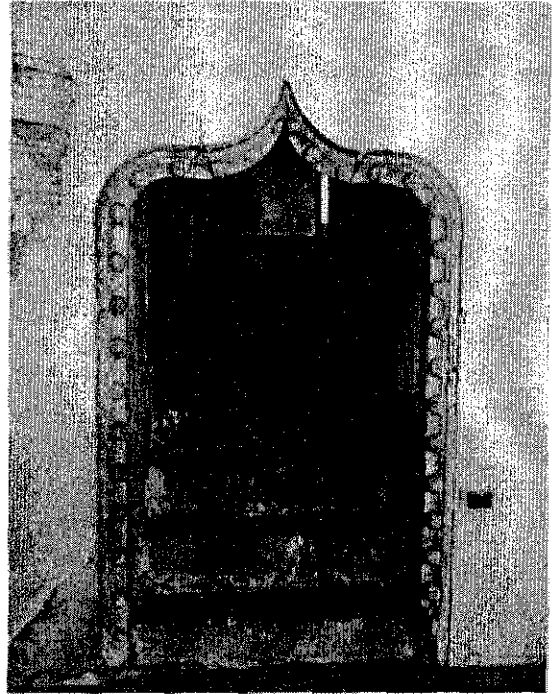
a



b



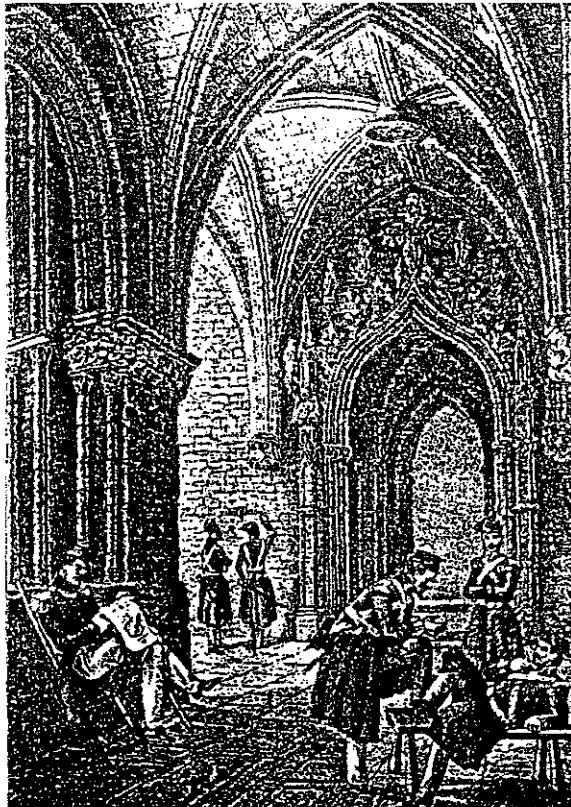
c



d

4.28.a: Acceso al Coro, Atlihuetzia; b: Acceso a sala, Coixtlahuaca; c: Acceso, Cuilapan; d: Acceso a capilla abierta, Huaquechula (fotos OAG)

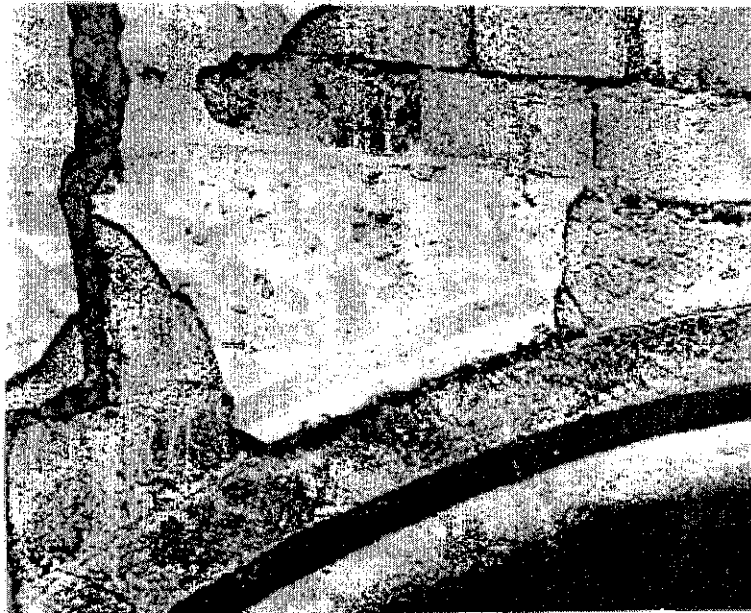
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.29. Acceso al claustro. Convento de Barcelona  
(C. Barraquer)

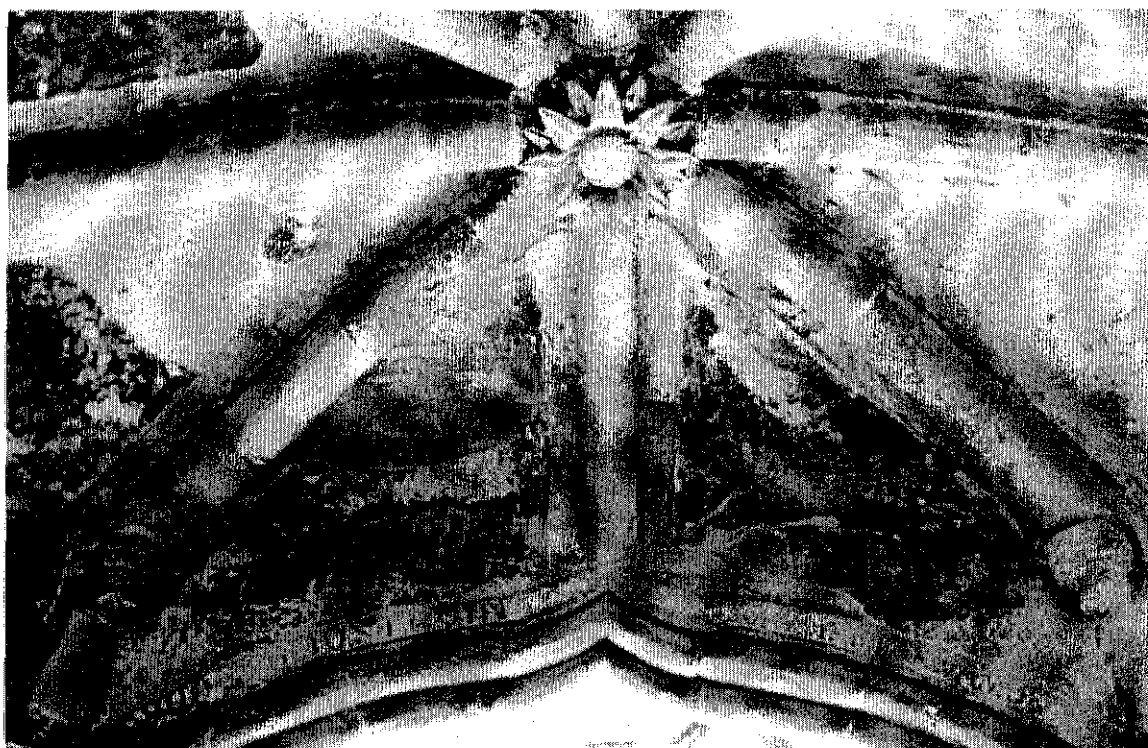
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.30. Motivo ornamental de la fachada de la capilla abierta,  
Tlaxcala (J.B. Artigas)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.31. Leyenda en una de las molduras del interior del arco principal (foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



4.32. Restos de pintura de la bóveda de la capilla (foto OAG)



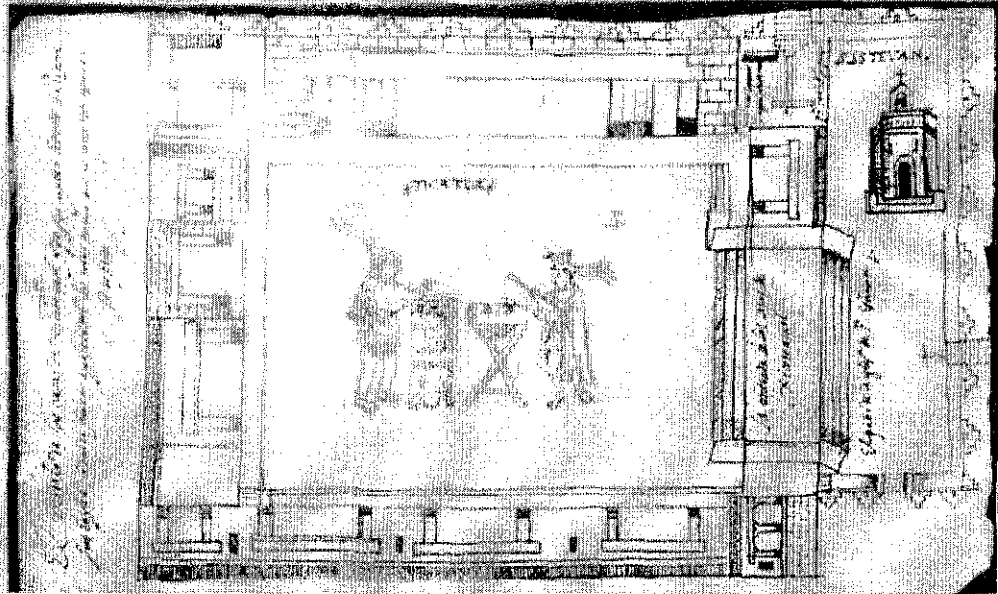
4.33. Restos de pigmentación azul (foto OAG)



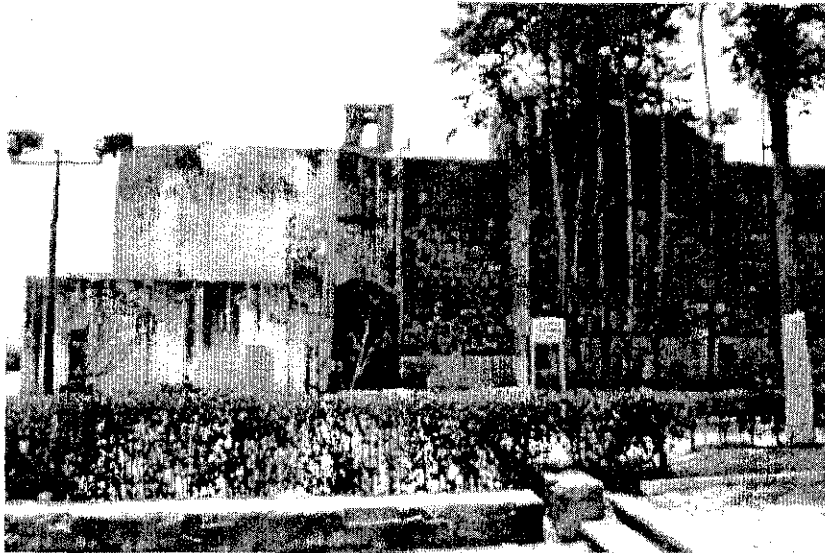
4.34. Restos de pintura mural (foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN





4.35.a: Palacio de Xicotécatl y capilla de Tizatlán (Muñoz Camargo)  
(foto Eveline Woitrin)



b: Capilla de Tizatlán (vista lateral) (foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



a



b

4.36. Pintura mural en la capilla de Tizatlán (fotos OAG)



4.37. Restos de pintura mural en el nicho del altar. Capilla abierta de Atlihuetzia (foto OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



5.1. Fraile predicando con imágenes  
(D. Valadés)



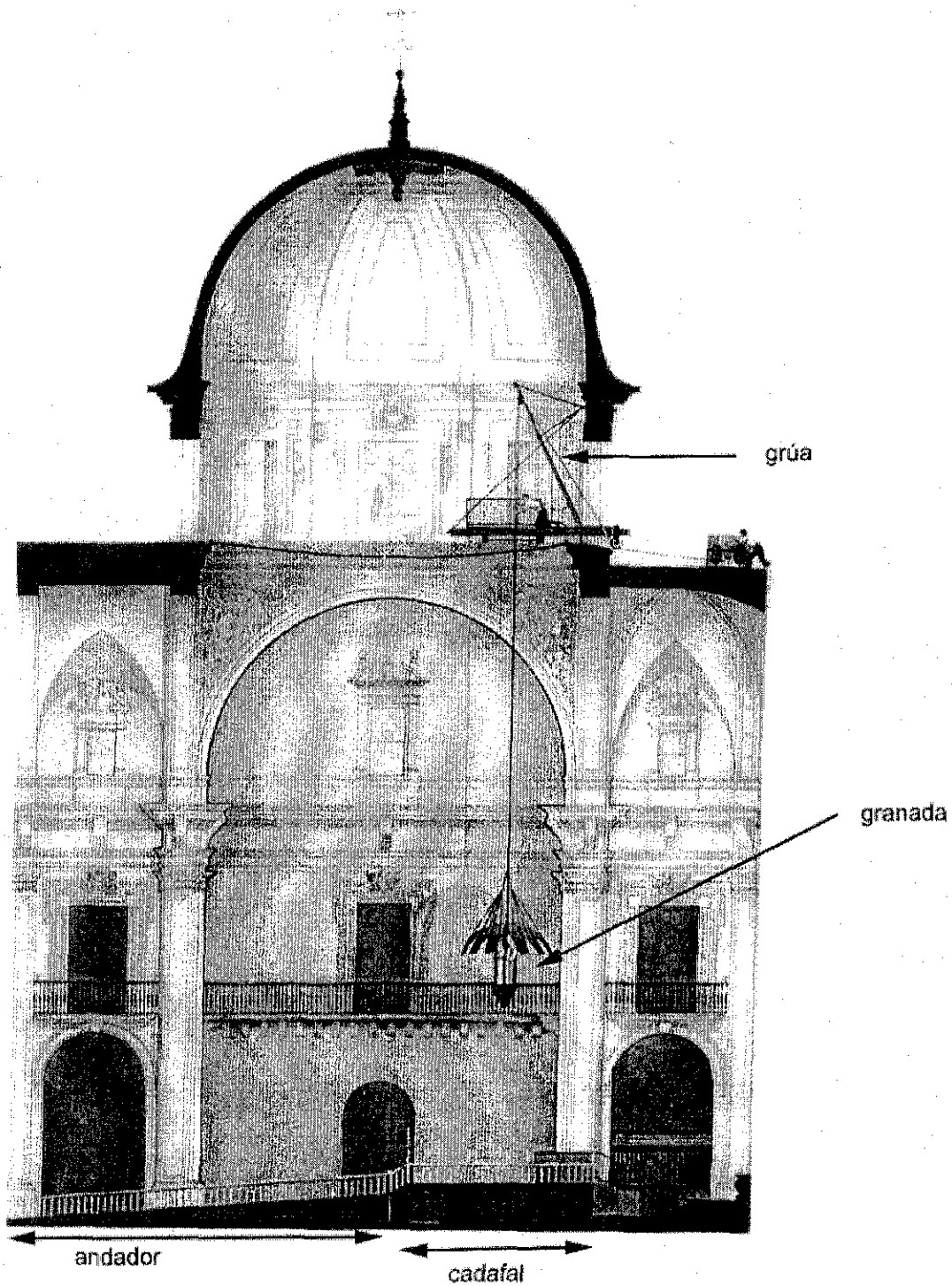
5.2. Fraile predicando ante un lienzo  
(D. Valadés)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



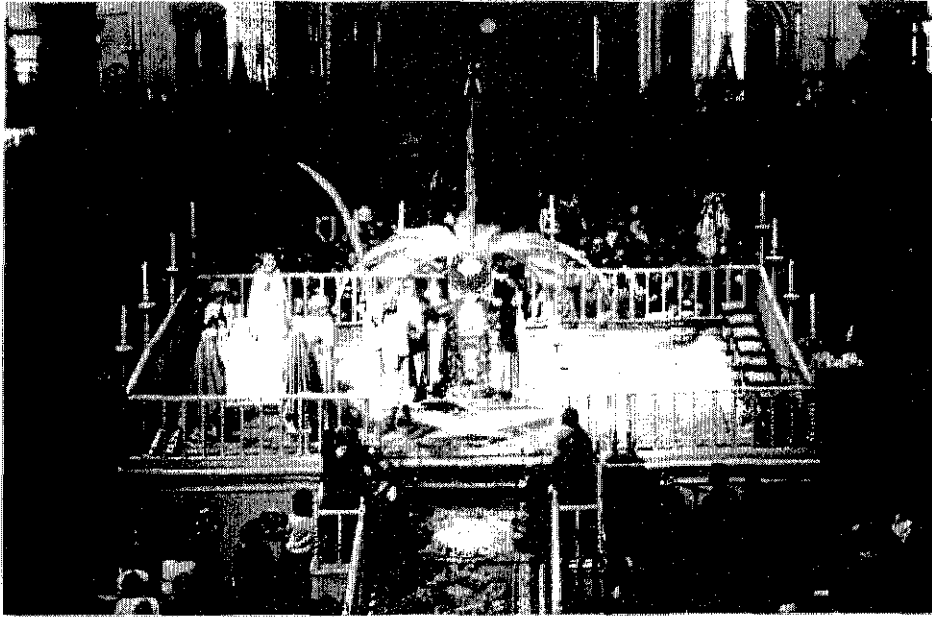
5.3. El árbol de Jessé

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



5.4. Corte transversal de la Basílica de Santa María, Elche (Massip)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



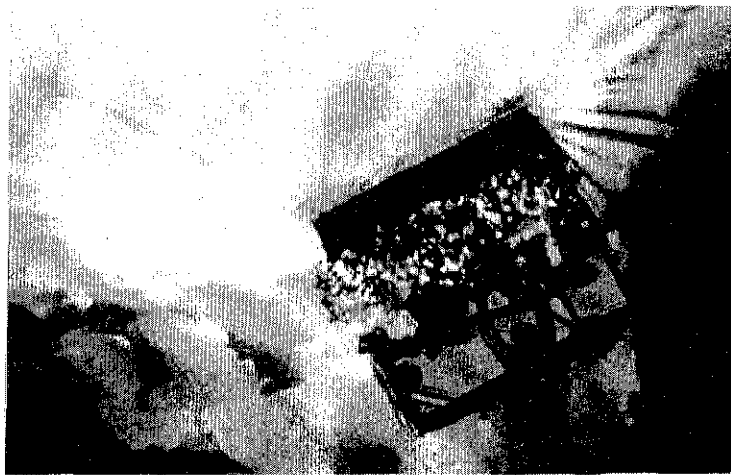
a



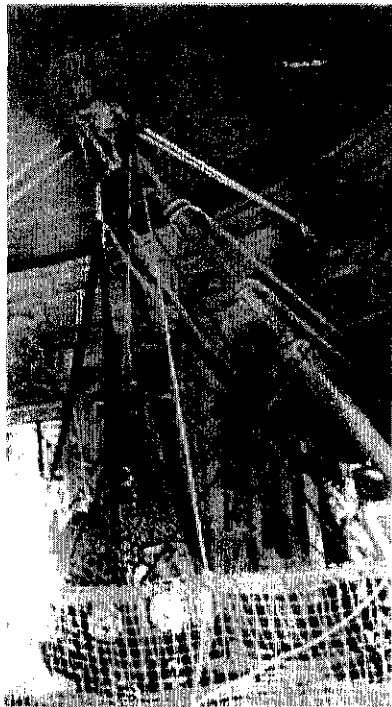
b

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

5.5. Aparatos de la fiesta de Elche (Massip).  
a: cadafal; b: araceli



a



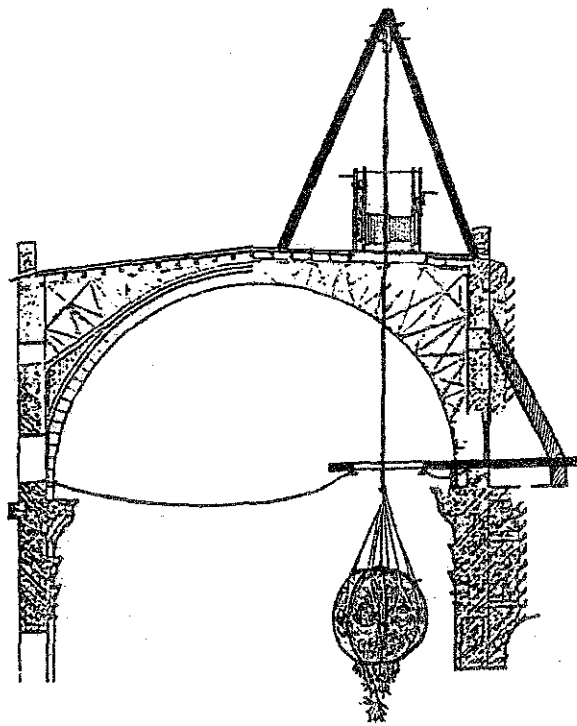
b



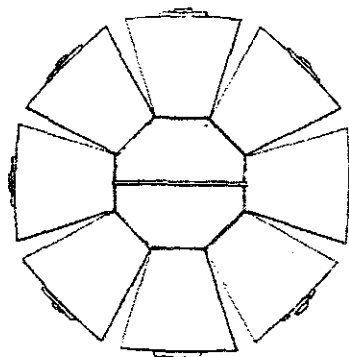
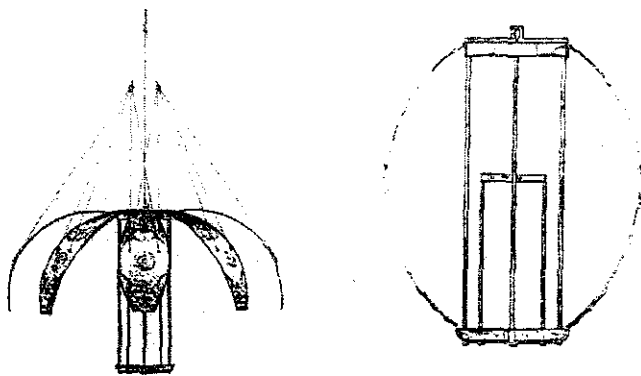
c

5.6.a: Cielo; b: grúa; c: granada (Massip)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



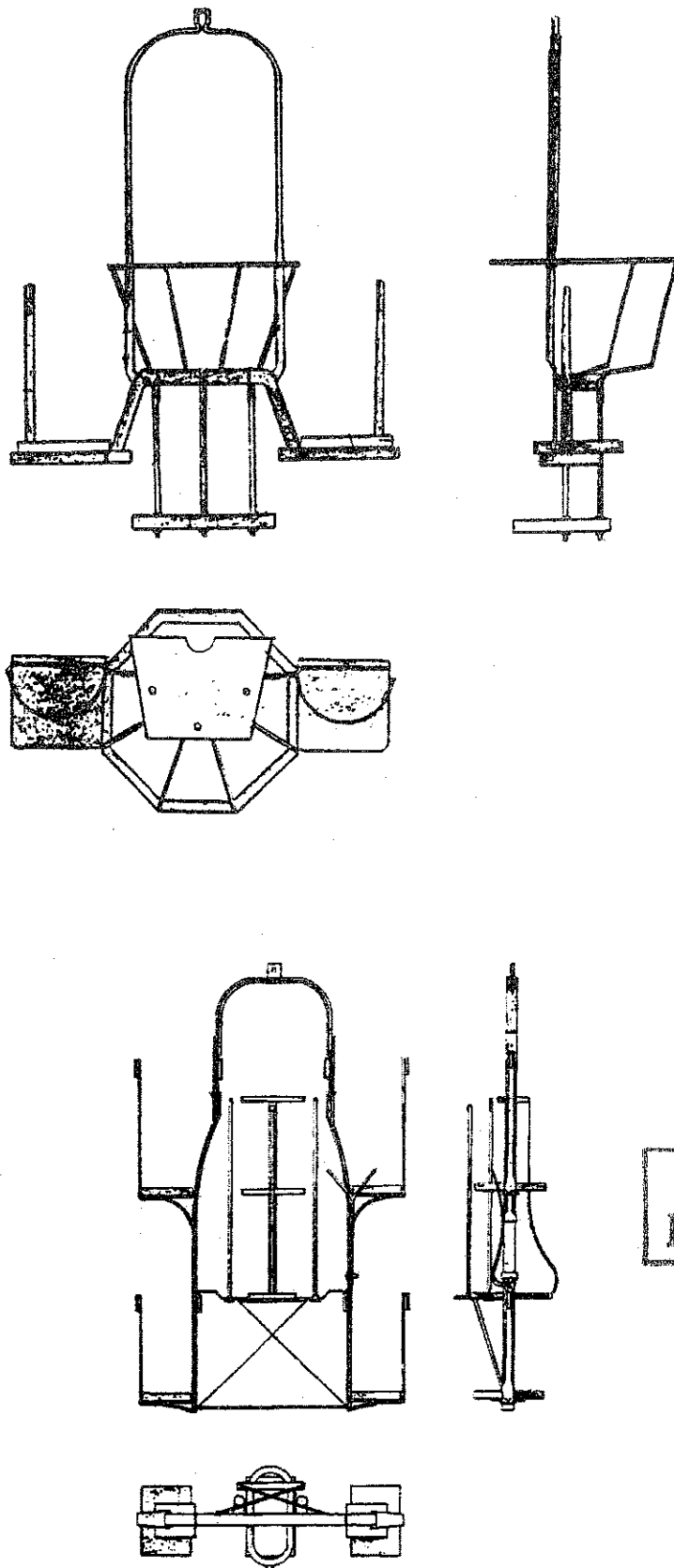
5.7.a. Aparato escénico de Elche (sigloXVI) (Massip)



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

b. Granada (Massip)





TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

5.8. Estructura del araceli (Massip)

**PSALMODIA**  
**CHRISTIANA, Y SERMONA-**  
**rio de los Sanctos del Año, en lengua Mexicana:**  
**cópuesta por el muy. R. Padre Fray Bernardino**  
**de Sahagun, de la orden de sant Francisco.**  
**Ordenada en cantares ò Pſalmos: paraque canten los**  
**Indios en los areytos, que hazen en las Iglesias.**

★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★



★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★  
★

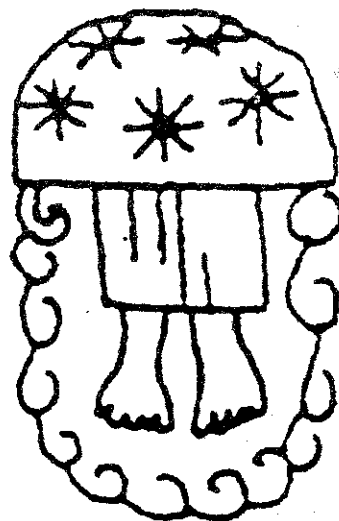
**EN MEXICO.**  
**Con licencia, en casa de Pedro Ocharte.**  
**M. D. LXX XIII. Años.**

a



b

5.9.a: Portada de la *Psalmodia Christiana* de Sahagún; b: grabado de la *Psalmodia Christiana* (Asunción)



TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

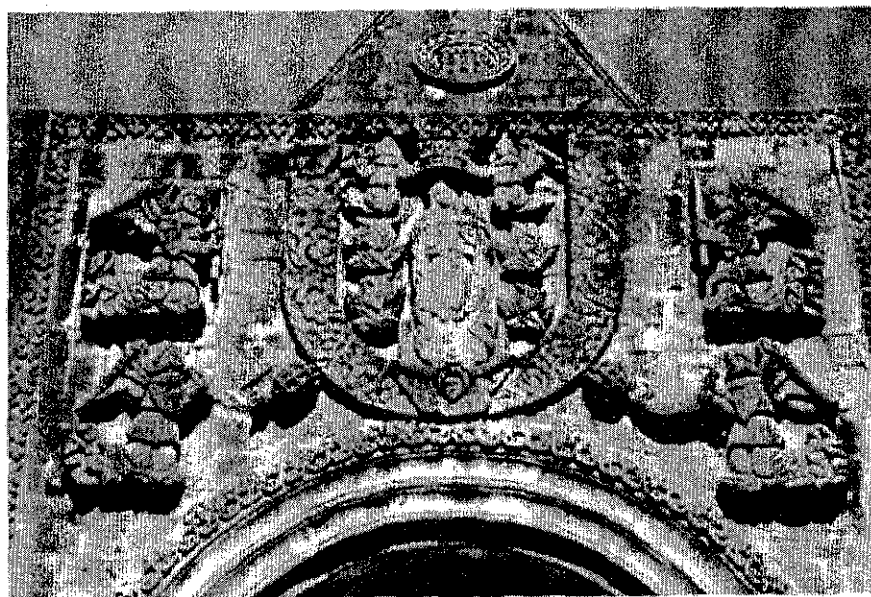
5.10. Glifo del 15 de agosto. *Codex Mexicanus*



a



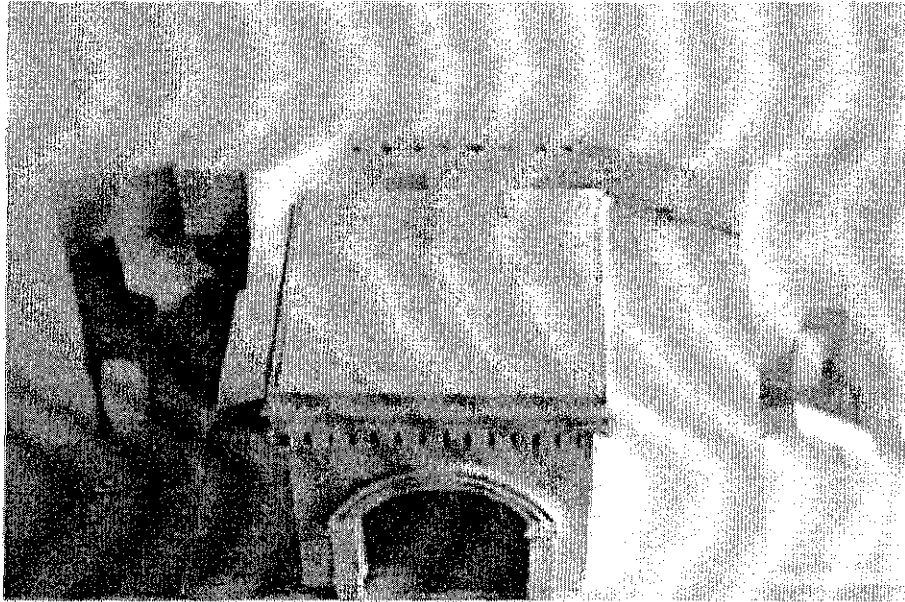
b



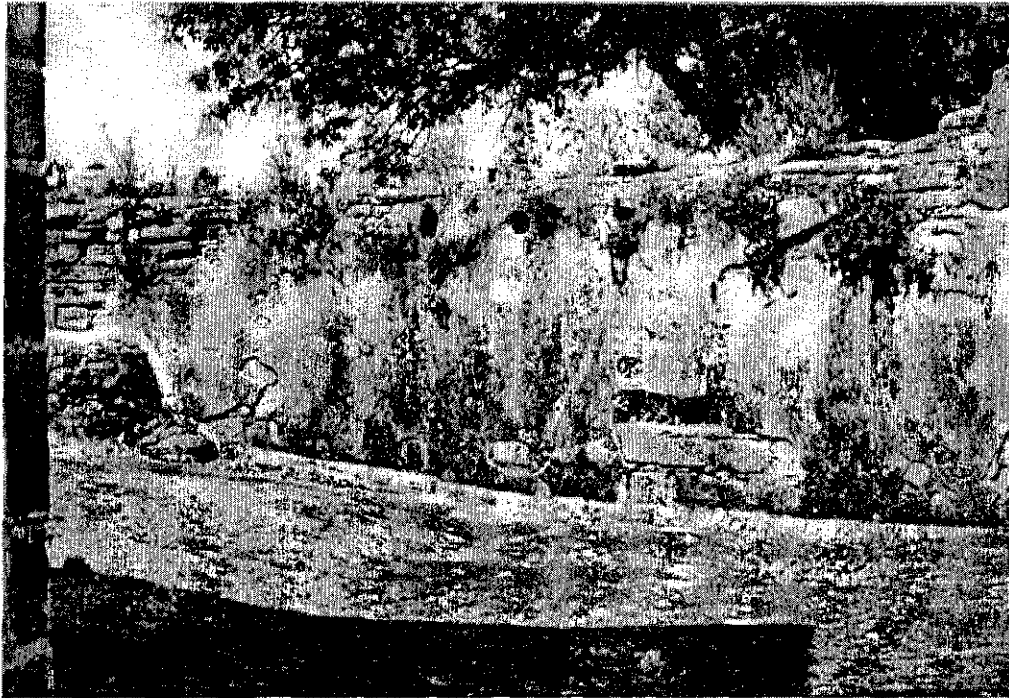
c

5.11. Representaciones de la Asunción. a: mural de Huaquechula; b: mural de Huejotzingo; c: relieve de Calpan (fotos OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



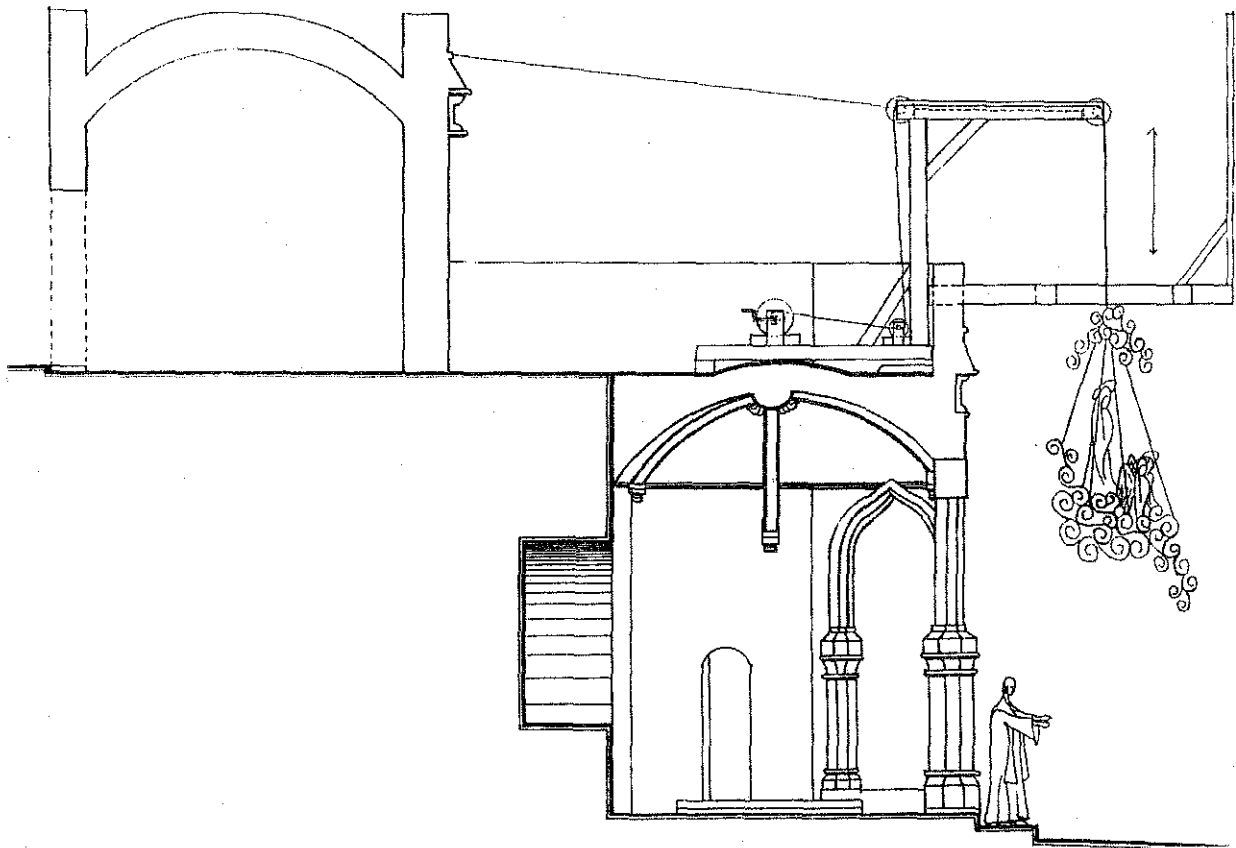
a



b

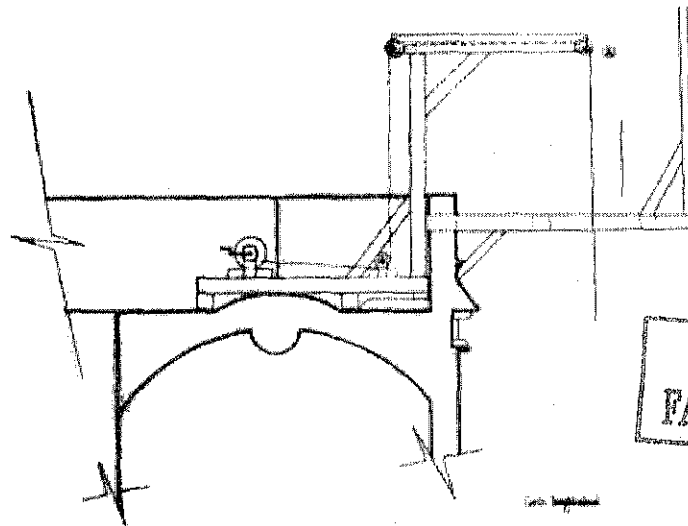
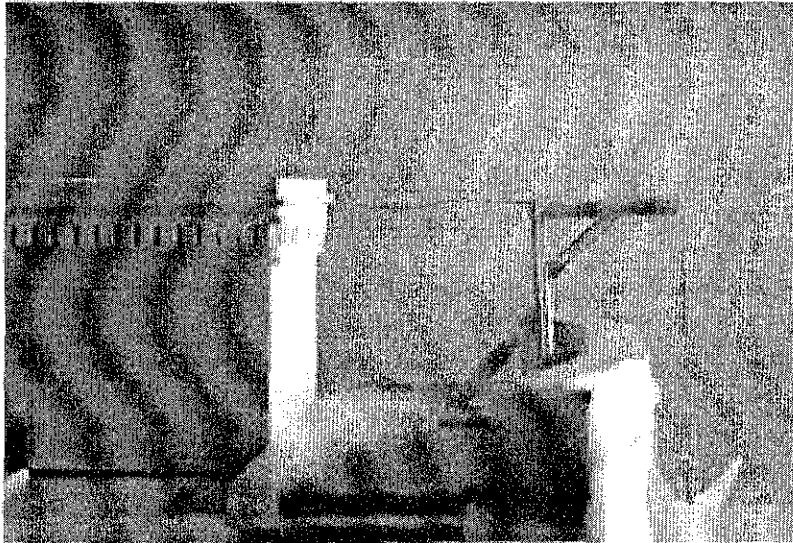
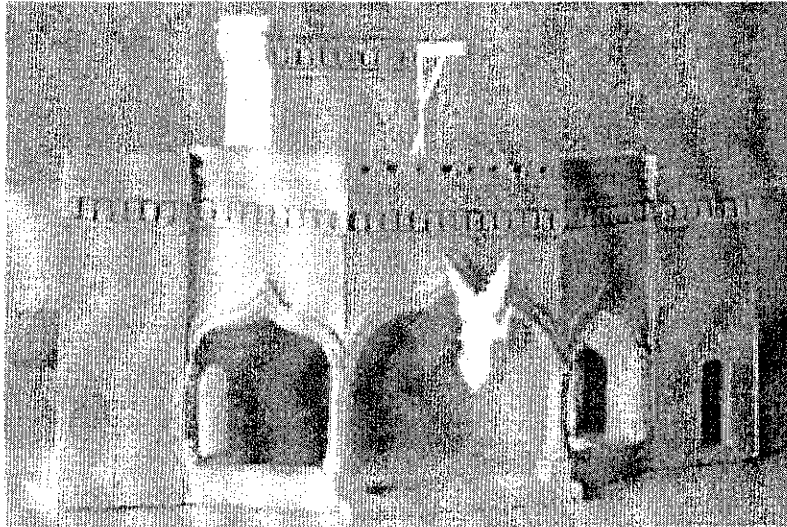
5.12.a: Vista superior del balcón de la capilla baja (maqueta Noé Casillas);  
b: vista posterior del friso de la capilla baja con los restos de mechinales  
(fotos OAG)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



5.13. Corte transversal de la capilla baja con propuesta hipotética de la grúa (Bethsabé Vázquez)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

5.14. Vistas varias de la grúa-mecanismo para la Asunción  
(Maqueta Noé Casillas; Dibujo Bethsabé Vázquez)



5.15. Reconstrucción hipotética de la Asunción de la Virgen en 1538  
(Marcela Zorrilla)

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

5.16. Grabados alemanes (ca. 1481-1486)