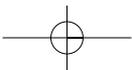
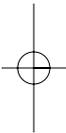
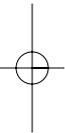




EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO



PUBLICACIONES DE LA S.E.E.M. NUM. 9

EL RITUAL EN EL MUNDO MAYA: DE LO PRIVADO A LO PÚBLICO

Editores:

Andrés Ciudad Ruiz
M.^a Josefa Iglesias Ponce de León
Miguel Sorroche Cuerva

Sociedad Española de Estudios Mayas
Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural
y Relaciones Artísticas (PAI: HUM-806)
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, UNAM

Madrid 2010

Sociedad Española de Estudios Mayas
Dep. Historia de América II (Antropología de América)
Facultad de Geografía e Historia
Universidad Complutense
Madrid 28040

Tfno.: (34) 91394-7790. Fax: (34) 91394-5785
Correo-e: seem@ghis.ucm.es
<http://www.ucm.es/info/america2/seem.htm>

Grupo de Investigación. Andalucía-América: Patrimonio Cultural y Relaciones
Artísticas (PAI: HUM-806)
Departamento de Historia del Arte y Música
Facultad de Filosofía y Letras
Campus Universitario de Cartuja, s/n
Universidad de Granada
Granada 18071

Tfno. (34) 958-241768 Fax: (34) 958-246215
Correo-e: masc@ugr.es
<http://www.ugr.es/~histarte/investigacion/grupo/index.htm>

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s.n., Colonia Industrial
Mérida, Yucatán, C.P. 97150

Tfnos. (52) 01 (999) 9 22 84 46 al 48. Fax: (52) 01 (999) 9 22 84 46
<http://www.cephcis.unam.mx>

© SOCIEDAD ESPAÑOLA DE ESTUDIOS MAYAS
ISBN: 978-84-923545-5-9
Depósito legal: M. 25.444-2010
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L. Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)

10. <i>Naturaleza y papel de las personificaciones en los rituales mayas, según las fuentes epigráficas, etnohistóricas y lexicográficas.</i> Erik Velásquez García ...	203
11. <i>Rituales de invocación al dios K'awiil.</i> Rogelio Valencia y Ana García Barrios .	235
12. <i>Iconografía y ritual de los wayoob: ideas en torno al alma, la regeneración y el poder en ceremonias del Clásico Tardío.</i> Pilar Asensio	263
13. <i>Ritual privado y ritual público en Chichén Itzá: la evidencia iconográfica, epigráfica y arqueológica.</i> Rafael Cobos.....	285
14. <i>De lo privado a lo público. El sacrificio en Teotihuacan y Bonampak.</i> María Teresa Uriarte Castañeda	297
15. <i>Danzas para resguardar memorias.</i> Mario Humberto Ruz	313
16. <i>Los fastos de Dzitbalché.</i> Martha Iliá Nájera Coronado	341
17. <i>Ritual y festejo: cotidianidad de lo proscrito.</i> Gabriela Solís Robleda.....	363
18. <i>El canto-baile nahua del siglo XVI: espacio de evangelización y subversión.</i> Benenice Alcántara Rojas	377
19. <i>Territorio y arquitectura en el Área Maya según las Relaciones Geográficas de Felipe II.</i> Rafael López Guzmán	395
20. <i>Rituales religiosos en espacios arquitectónicos rurales de los siglos XVI y XVII.</i> Juan García Targa.....	421
21. <i>Ritual y arquitectura de la conversión en Nueva España en los siglos XVI y XVII.</i> Miguel Ángel Sorroche Cuerva.....	437
22. <i>Rituales y textos sagrados: del lenguaje de Suyúa al Kajwaltic de Oxchuc.</i> María del Carmen Valverde Valdés	461
23. <i>Fuerza jurídica del ceremonial de los macehuales cruzo'ob (Estado de Quintana Roo, México).</i> Ana Luisa Izquierdo y de la Cueva	475

RITUAL Y ARQUITECTURA DE LA CONVERSIÓN EN NUEVA ESPAÑA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Miguel Ángel SORROCHE CUERVA

Departamento de Historia del Arte y Música. Universidad de Granada

INTRODUCCIÓN

En la conformación del que habría de ser el Virreinato de la Nueva España, jugó un papel decisivo el control de dos componentes básicos para el éxito de las acciones emprendidas. Por un lado el territorial y por otro el poblacional. Íntimamente vinculados, uno y otro no se pueden disociar hasta el punto de que ese dominio efectivo dependió además y de una forma clara, del conocimiento previo de la realidad prehispánica existente.

En esa línea que considera el proceso de contacto como la clave para entender las características históricas que surgirán a partir del siglo XVI, es sobre la que se sustenta este texto. La hipótesis de partida es clara. Si bien en la ocupación del territorio llevado a cabo por los españoles en su vertiente política y económica, la realidad prehispánica jugó un papel fundamental en tanto factor que condicionó la elección de lugares para la fundación de una de las tipologías de asentamientos que aparecieron a partir de la primera mitad del siglo XVI tras la llegada de las primeras órdenes religiosas, los pueblos de indios; de la misma manera en los procesos de control de la población a partir de su evangelización y adoctrinamiento tuvo una importante impronta la realidad prehispánica subsistente, que se evidenció no sólo en la pervivencia de aspectos prehispánicos en los rituales que se practicaron, sino también en la percepción que del espacio y el territorio tuvo la misma población indígena.

Entre los mecanismos empleados para llevar a cabo una evangelización efectiva de los naturales se contó con herramientas de una fuerte componente escenográfica integradas dentro de la denominada como arquitectura de la conversión. Resumen espacial y arquitectónico de la nueva realidad a la que se debieron enfrentar los españoles, dicha ambientación fue el marco ideal de desarrollo de una ritualidad en la que confluían espacialidades y percepciones prehispánicas con



Fig. 1.—Dzibilchaltún, Yucatán: plaza y capilla abierta. Ejemplo de reaprovechamiento de espacios prehispánicos públicos.

las exigencias de una Iglesia herida por el proceso de expansión protestante en Europa y que encontró en los territorios novohispanos inicialmente y luego en el resto de América, el entorno en el cual poder contrarrestar uno de sus principales problemas a lo largo del siglo XVI, y que tuvo en la articulación barroca de la predicación su consagración ya en el siglo XVII.

EL RITO Y SU FUNCIÓN

Entendiendo por rito el acto religioso o ceremonia inserta dentro de una concepción temporal cíclica que es repetido invariablemente con arreglo a unas normas estrictas, nuestro interés se centrará en este caso en el análisis del proceso definitorio de un espacio como ámbito de celebración, en el que confluyeron componentes de ascendencia prehispánica y occidental, haciendo especial hincapié en los primeros. En tanto que celebraciones de los mitos con los que están

íntimamente vinculados, los rituales no se pueden entender sin ellos, dándose la circunstancia de una necesaria asimilación, por parte de quienes los practican, de lo existente, exigiendo al menos un proceso de comprensión de las realidades previas por quién lo implanta y activa a través de su celebración. Y eso en un contexto en el que la Iglesia, debido en su triunfalismo, obviaba la debilidad de los mecanismos que estaba empleando en el proceso de aculturación (Gruzinski 2004: 149-228).

En el caso americano, la comprensión de los rituales por su fuerte componente simbólica en tanto que expresión de los mitos, implicó un obligado conocimiento previo de la realidad existente, necesario para una perfecta sustitución y anulación de los componentes prehispánicos de la religiosidad y de las relaciones de grupo de carácter secular. La propia celebración del ritual, consistente en fiestas y ceremonias de carácter más o menos solemne según pautas establecidas por la tradición o la autoridad religiosa, habla de la complejidad de su estudio por cuanto que cada uno de los elementos que se mantienen deben ser aceptados en los casos de contacto cultural como el ocurrido en América por parte del grupo sometido, garantizando de esta manera el éxito del proceso aunque siempre se cierne sobre este mecanismo la duda del nivel de filtración que se produce de los nuevos planteamientos.

Esta idea, como hipótesis de partida, convierte en protagonistas a los religiosos mendicantes que procuraron acceder al conocimiento de las costumbres prehispánicas, ya fuesen éstas de percepción como de actuación, de tal manera que exigía su completo estudio para poder actuar sobre ellas. La conformación espacial de los elementos que se integran dentro del conjunto convento-arquitectura de la conversión se articulan de esta manera en el exponente más claro de confluencia de componentes endógenos y exógenos, teniendo en la temprana conformación de la capilla de San José de los Naturales, junto a la iglesia de San Francisco en México, un ejemplo claro de ese proceso de síntesis que se acabaría produciendo en muchos ámbitos de la nueva sociedad que comenzaba a conformarse¹.

A ello debemos unir la propuesta de un autor clásico como Marvin Harris, quién se refiere a los cultos eclesiásticos marcando claramente la separación entre quienes actúan dentro de estos ritos, señalando cómo la presencia de organizaciones eclesiásticas provoca una profunda escisión entre quienes participan en los mismos. El segmento activo o sacerdocio, y la congregación, segmento pasivo cuyos miembros quedan reducidos al mero papel de espectadores, crean una dialéctica en la que el primero de ellos debe adquirir complejos conocimientos sobre rituales, historia, calendarios y astronomía, con los que poder hacer frente a la negativa por parte de la congregación a abandonar del todo sus creencias y rituales,

¹ No olvidemos que fue construida en 1525 por fray Pedro de Gante, justo al año de la llegada de los religiosos franciscanos a Nueva España.

que realizados en espacios apartados continúan practicándose junto a los rituales superiores (Gruzinski 2004; Harris 1998: 365-366). Todo ello llevaría incluso a la valoración de la distinción entre los espacios en los que se llevan a cabo estas representaciones de tal forma que habría que valorar la diferencia que adquiere por un lado el carácter público del ritual cristiano, frente al huidizo residuo que conformaron las diversas prácticas que se mantuvieron en los niveles privados, donde las permanencias prehispánicas se constatan al menos de una forma clara hasta el siglo XVII (Gruzinski 2004: 150 y ss.). Otro nivel lo conforma la valoración de las diferencias que se confirman por el propio carácter público de los rituales cristianos y que tendrán en los distintos escenarios unas articulaciones binarias de muy interesante consideración como serán las de plaza-atrio y claustro-convento.

En todo caso estamos hablando de una estructura de acción en la que la presencia estable del sacerdote se convierte en uno de los referentes que no debemos olvidar, en tanto que garantiza la constancia de la celebración de los rituales, aunque este tema se deba considerar como una prolongación proyectada en el tiempo del papel de la clase sacerdotal prehispánica.

La consideración del ritual como un acto estilizado, repetitivo y estereotipado, lo convierte en un elemento constante dentro de las prácticas sociales. Realizados en espacios singulares y en momentos señalados que otorgan a los mismos una especial significación dentro de las sociedades que los practican, se trata de acciones con elementos litúrgicos donde se emplean secuencias de palabras y acciones inventadas pero reafirmadas por la tradición, previas a la representación (Kottak 1999: 87). Integrados dentro de esquemas teatrales, como elemento necesario de una escenificación que debe ser impactante, los rituales acaban comunicando información sobre los participantes y sus tradiciones, siendo a través de su repetición año tras año y generación tras generación como acaban transmitiendo mensajes duraderos, valores y sentimientos de acción. Como actos sociales, a pesar de la diferenciación que conlleva la aceptación de las creencias que subyacen a los mitos, no evitan que por el mero hecho de participar en un acto público conjunto, se esté aceptando un orden moral y social común que trasciende la propia singularidad del individuo y en ocasiones la nulidad total de la herencia adquirida (*ibid.*).

Esta idea de la continuidad, en relación con lo prehispánico, dada en las prácticas adaptadas por los religiosos mendicantes en el momento de definir cuáles debían ser los mecanismos que se emplearan para la transmisión con éxito de las ideas identificadoras del cristianismo, ha sido un tema tratado en otros niveles y ámbitos, por autores como Julio Caro Baroja (1989) y que pueden ser perfectamente aplicables al caso que nos ocupa. Si bien es cierto que las propuestas del estudioso vasco se remontan a vincular prácticas de la Antigüedad clásica con otras contemporáneas, no podemos negar que la ventaja que ofrece el mundo americano en sus primeros años de contacto entre las culturas prehispánica y



Fig. 2.—Yanhuítlán, Oaxaca: las espectaculares dimensiones de algunas de las iglesias del siglo XVI, compiten con los volúmenes de las plataformas de los templos prehispánicos sobre las que se construyen.

occidental, está en el hecho de contar con una ingente cantidad de información aportada por las obras producidas y publicadas a partir del siglo XVI, a pesar de los errores iniciales de interpretación que se producen. La referencia a Sahagún parece inevitable, pero lo cierto es que la proximidad entre los momentos históricos que se vincularon y la inmediatez con la que se recogieron algunos datos, pueden estar en el principio para dar algunas respuestas satisfactorias a determinadas preguntas².

Viene a evidenciar lo dicho la capacidad efectiva que desde el siglo IV tuvo la religión cristiana para adaptarse y asimilar referentes culturales diversos con la

² Ante la posibilidad de creer en la permanencia de algunos usos y costumbres de los pueblos del Mediterráneo en las sociedades actuales, siendo de distinto calibre la respuesta que se pueda dar a esta cuestión, lo cierto es que la diferenciación que se establece en la consideración de que se diera una diversa función de sus distintas tipologías, parece más claro pensar en que fueron las creencias vinculadas con el pueblo llano, las que permanecieron más insertas dentro de las sociedades, frente a los temas mitológicos superiores. Un humilde rito familiar resistiría mejor los cambios impuestos por el paso del tiempo frente a los cultos más complejos. En ese segundo caso, sólo la preocupación por mantenerlos como elemento reiterado de práctica comunitaria garantizaría su permanencia, con los consabidos cambios producto de una necesaria adaptación a la nueva realidad espacio temporal a la que se debe enfrentar.

idea de conformar un *corpus* simbólico del que carecía en gran medida hasta ese momento. La capacidad de transmutar y hacer suyos aquellos elementos provenientes de otros ámbitos, se manifestó con el tiempo en una constatada inteligencia y habilidad, señalada por diversos autores, al hacer suyos componentes que sacralizados se incorporaban a sus esquemas de actuación (Caro Baroja 1989: 77-99)³. Será ese concepto el que podamos valorar en el proceso de conformación de los ámbitos necesarios para que la práctica de los actos religiosos cristianos alcanzara el éxito y la efectividad necesarios, garantizando el tránsito a un nuevo orden social (Keel 2007).

Detrás de todo ello trascienden conceptos como los expuestos por Miguel León Portilla (1992) sobre la idea del espacio y el tiempo sagrados. Sobre todo desde el momento en que, como señala el autor, hay que tener presente que para llegar a concebir un espacio como realidad sagrada es necesaria una profunda experiencia religiosa entendida como misterio de lo tremendo y portentoso, que repele por temor pero a la vez atrae. El espacio sagrado, contemplado como ámbito de revelación de una realidad absoluta divina, se articula como el espacio en el que se manifiestan los dioses y pueden ser invocados, adorados y propiciados a través del rito (León Portilla 1992: 17). Por tanto, la valoración del lugar en el que se erige un templo, a la postre como esfera de la celebración, incorpora una serie de variables que tendrán que ser tenidas en cuenta, como por ejemplo su estimación como montaña sagrada (Matos Moctezuma 2006: 87-92). En cualquier caso, espacios consagrados por el mito que explican por qué se celebra en ellos el sacrificio, formando parte de los objetos sagrados que se convierten por sí mismos en ritos permanentes (Mauss 1974: 364).

LOS MODELOS URBANOS Y TERRITORIALES EN NUEVA ESPAÑA

El proceso constructivo llevado a cabo por los españoles en América, implicaba, sobre todo, la necesidad de imponer al nuevo orden establecido tras su llegada, el espacio adecuado para que se desarrollaran las funciones de cada unas de las instituciones implantadas en los nuevos territorios (Gutiérrez 1992). Nobleza e Iglesia demandaban unos mecanismos de elocuencia necesarios para difundir los nuevos parámetros de conducta y actuación, que llegaron a acomodarse a cada uno de los grupos sociales que se definieron, y en donde destacó el mestizaje. No obstante, la idea de la «dos repúblicas» anunciaba que las cosas tendrían una clara tendencia a la distinción de los emplazamientos en los que se diferenciarían los españoles respecto de las poblaciones indígenas, en un proceso en el que se con-

³ En el citado trabajo de Caro Baroja (1989) destaca el análisis que realiza de la fiesta de San Marcos como proceso de asimilación de las fiestas romanas de la *Robigalia* o *Rubigalia*, destinadas a preservar las cosechas de trigo de la roña, róbigo o rúbigo.



Fig. 3.—Izamal, Yucatán: ejemplo de centro prehispánico reorganizado a partir del XVI manteniendo su papel territorial como foco de atracción.

siderarán también las conformaciones urbanas, ordenadas a partir de centros y periferias con barrios en las que se manifestaría dicha separación.

Sin duda alguna la labor para con los indígenas pronto exigió la aparición de un nuevo espacio donde no sólo se les controlará mejor a efectos fiscales, laborales y religiosos, sino donde se les inculcarán los valores de civilización que se consideraba desconocían y que podrían adquirir viviendo en sociedad dentro de un espacio ordenado que se enfrentara al desorden de la naturaleza del que provenían algunos de ellos, y que como hemos visto no les era ajeno (Torquemada 1975, III: 222)⁴.

Como todo espacio con orden, debía contar con un centro en el que jugaría un papel destacado el edificio que representaba a la institución encargada de la labor de evangelización y adoctrinamiento: la iglesia que a través de las órdenes mendicantes se encargaría del trabajo directo con las poblaciones indígenas. Como es-

⁴ La necesidad de evangelizar a las poblaciones indígenas hizo que la proximidad fuera uno de los elementos que determinara la localización de los pueblos. Ejemplo de ello es el de Calchualco cerca de Xalapa a donde acabarían trasladándose.

pacio físico, junto con el convento, adquiriría por tanto la función referencial en el espacio y en las mentes indígenas como lugar de oración y de enseñanza, disponiendo dos ámbitos perfectamente diferenciados, el claustro y la iglesia en sí. Un binomio en el que aparecía reafirmada y plasmada la tradicional estructuración de los componentes centrales prehispánicos, entre los que ocupaba un papel destacado la función de los *calmecac*, entendidos como monasterios y colegios, contando cada templo con uno, y en los que no sólo residían los sacerdotes encargados de los cultos sagrados, sino que en ellos se enseñaba a los jóvenes pertenecientes a la clase dirigente, aprendiendo los ritos, la escritura y la historia de su país (Torquemada 1975, III: 40).

El patrón territorial, definido en primera instancia por el proceso de conformación de los pueblos de indios, implicó contradictoriamente el mantener los esquemas prehispánicos, aunque reduciendo el número de asentamientos; ello implicó el desarraigo de unos frente a la centralidad de otros, amén de no funcionar como referencias espaciales de igual forma para cada una de las comunidades que se vieron obligadas a reubicarse en ellos (Gruzinski 2004: 149). En uno u otro caso se respetaron las jerarquías urbanas, con las cabeceras en la cúspide de la estructura, aunque sí afectó a los pueblos sujetos. No obstante el proceso no se hizo efectivo hasta la mitad del siglo XVI, a sabiendas de que las instrucciones que se enviaron a Hernán Cortes en 1512 no se verían aplicadas hasta después de que las órdenes religiosas tuvieran un verdadero conocimiento de la realidad sobre la que se iba a actuar, circunstancia ésta que a nivel político se hizo efectiva en el último cuarto del siglo XVI con las *Relaciones Histórico-Geográficas* de Felipe II (López Guzmán 2007).

Como señala Gloria Espinosa (1999: 60-61), el dominio del espacio urbano novohispano tuvo una gran importancia durante el siglo XVI, debido fundamentalmente al hecho de que de ello dependería el éxito del resto del proceso de control territorial que se llevaría a cabo, pudiéndose definir en ese sentido dos momentos claramente diferenciados: el inmediato de constatación de la supremacía de los conquistadores y otro posterior en el que se consolidarían los distintos estamentos del poder virreinal hispano. Los procesos que afectaron a los pueblos de indios son simplemente un reflejo de los mecanismos que interactuaron en la ciudad, convirtiéndose en el referente de imposición del nuevo orden. Una dinámica de fundación y constructiva que implicó no sólo la aparición de nuevas ciudades sino la reutilización de otras prehispánicas, siendo en ambas un elemento esencial la labor misional ya que de la intervención de los frailes mendicantes dependía la traza de los lugares en los que se asentaban.

La búsqueda de un «orden» y la llevada de agua a la población se convertían en los dos procesos inmediatos que se ejecutaban, destacándose la realización de las casas «*a su modo, más con el cumplimiento necesario para su habitación, de sala, cocina y las más con sus oratorios para guardar sus imágenes*» (Basalenque 1985: 98-99). Un hecho interesante si no olvidamos el valor otorgado por el in-

dígena a la privacidad de la vivienda, de tal manera que el carácter sagrado que adquiere para ellos, y que se puede constatar en la actualidad en patrones de comportamiento de ciertos grupos indígenas mayas, explicaría el hecho de que cuando se produce un traslado o desplazamiento desde el lugar de habitación original, siempre se tiende a llevar algo como símbolo de la vivienda anterior, un hecho que explicaría la permanencia de los oratorios dentro de estos espacios y que se podría incluso localizar en los procesos desarrollados para la conformación de las reducciones o congregaciones (Gruzinski 2004: 156-158).

Esta idea, representativa de lo que ocurre en la primera mitad del siglo XVI y proyectada en el tiempo hasta el XVII, manifiesta muy a las claras la determinación de aprovechar el componente prehispánico en el proceso de localización de los nuevos centros urbanos. Cosa distinta fue la segunda mitad del siglo XVI, cuando de un modo más determinante se procedió a alterar las características espaciales llevando a cabo las mencionadas «reducciones» o «congregaciones», con lo que ello supuso de modificación de los hábitos de las poblaciones indígenas y que indirectamente conformaba la respuesta necesaria por la nueva administración a la drástica disminución de población que se estaba produciendo.

EL PROCESO DE CONTROL TERRITORIAL

En general, las líneas de penetración por el territorio americano se caracterizaron entre otras, por las diferencias existentes en las regiones culturales a las que se enfrentaron los españoles. En el caso de México, los mecanismos que, a partir de 1524, interactuaron en el proceso de estructuración administrativa y territorial, tuvieron a las órdenes mendicantes como elemento necesario, aunque no único, para la fijación y extensión de la presencia española y cristiana sobre las comunidades indígenas, y en todo ello jugó un papel fundamental la reafirmación de las nuevas jerarquías sociales. El hecho de que sobre los primeros conventos se comenzaran a desarrollar las tramas urbanas, implicaba la reafirmación de centros prehispánicos como nuevos epicentros urbanos consolidados visual e ideológicamente con la presencia de los conventos sobre ellos, renovándose su función en cada acto que se celebraba en su interior o en sus atrios, ya fuera éste civil o religioso, confirmando así la consecución de los dos objetivos básicos de los religiosos: la evangelización y la educación (Aguilera 1994).

No podemos perder de vista que toda la organización territorial con sus centros, áreas periféricas, fronteras y diversidades de densidad, permitieron una adaptación de la nueva realidad a las necesidades occidentales, hasta tal punto que las fundaciones totalmente nuevas que se realizaron fueron mínimas respecto a aquellas reutilizaciones de lugares, parajes y caminos insertos dentro de sistemas prehispánicos de ordenación del territorio, lo que evidencia una preocupación por percibir y entender el territorio recién conocido (Vives 1987:185).



Fig. 4.—Cholula, Puebla: la reutilización del espacio prehispánico conllevó el mantenimiento de la estructuración dual tradicional.

Señala Ramón Gutiérrez (1987: 322), que dentro de las tipologías que se pueden diferenciar en los procesos de congregación de los poblados indígenas planificados, ocupación, nexos o relaciones, jugó un papel destacado el condicionamiento al que se vieron sujetas respecto a las formas de ocupación preexistentes y las relaciones intertribales de los poblados. En ese sentido es reseñable el hecho de que, en un primer momento, la preocupación se concentrara en la ocupación de los antiguos centros religiosos, con lo que el arco cronológico sobre el que debemos trabajar se circunscribiría al período que iría desde la definitiva caída de México-Tenochtitlan y los primeros procesos de reducción, siempre con anterioridad a 1550.

El mismo autor señala cómo la inicial preocupación de la superposición del templo cristiano sobre los antiguos adoratorios prehispánicos se convirtió en un referente formal y funcional que implicaba la idea de la dominación de tiempos-espacios de una cultura sobre otra. Esta circunstancia se mantendría en el propio carácter en los poblados de nueva fundación. Es decir, el hecho de que la iglesia mantenga cierta autonomía respecto a la trama urbana, marcando la preponderancia del carácter religioso de los procesos, es una idea que autores como Palm y Markman tenían presente en sus estudios, en los que se analizaba el papel de la plaza, cuya función municipal se ve determinada —por más que en ella se en-



Fig. 5.—Mitla, Oaxaca: ejemplo característico de superposición de estructuras.

cuentre el ayuntamiento— por la presencia contundente de la mole del convento; incluso que tampoco lo esté jurídicamente no implicó que dicho espacio no estuviese calificado y determinado por la presencia de la iglesia. Así, no podemos olvidar que las propias formas de representación indígena de lo urbano vienen a partir de la imagen dominante de la edificación religiosa y los ámbitos sociales (Gutiérrez 1987: 322-323).

Los intentos por legislar la aparición de estos espacios encontraron, en el último tercio del siglo XVI, los mecanismos necesarios a partir de los cuales regular el desarrollo de los distintos núcleos que se sometieron al orden de los trazados en damero (Aguilera 1994). Ello, no obstante, no supuso la desaparición de las antiguas formas de asentamiento en las que el territorio se organizaba a partir de un centro en el que se concentraban las principales funciones y una población agrupada en pequeños núcleos y dispersas alrededor del convento.

En ese sentido el caso más destacado será el de Cholula, que mantendrá la organización dual que caracterizaba al asentamiento prehispánico con el *tlachiach* que gobernaba sobre la parte de la ciudad que eran los pies, y el *acchiech* que lo hacía sobre la parte que eran las manos. Mantuvo la presencia de seis cabeceras

indígenas dependientes de la ciudad, donde los templos conservan la ubicación dual como en el caso de san Miguel Tequepa en el barrio de los nobles y San Andrés en el bajo, situación que se puede trasladar de la misma capital, donde hubo dos conventos franciscanos (Gutiérrez 1987: 326-327), y a otros espacios americanos como es el caso de Cuzco.

Tepeapulco, Tenango y Huejotzingo representarían los modelos de ocupación espacial a partir de vías de penetración sobre trazados preexistentes y del traslado de sus habitantes desde el centro prehispánico, con el que no perderían relación inmediata. No obstante generaban una reactivación de la función central de sus localizaciones para agrupar a las poblaciones dispersas a partir de un nuevo centro religioso, sin perder de vista que esa nueva ubicación mantuviera una antigua función centralizadora prehispánica que en la actualidad es difícil de precisar, pero en la que sin lugar a dudas jugó un papel destacado el mantenimiento de esquemas similares como la separación de los espacios mediante altos muros como lo hacían los *coatepantli*, disponiendo la dualidad templo-plaza, e incluso consolidando el papel centralizador del conjunto religioso, entre otras muchas.

CARACTERÍSTICAS DE LA ARQUITECTURA DE LA CONVERSIÓN

En la diferenciación de los tres períodos en los que se podría articular la conformación de los componentes que se tratan en este texto, es decir, la primera mitad del siglo XVI, la segunda mitad de dicha centuria y la definición barroca del siglo XVII, sin duda alguna no podemos perder de vista la acción sistemática del avance interno reducido a sólo cinco años por autores como Ramón Gutiérrez (Gutiérrez y Esteras 1990:104-107). En este proceso fueron frecuentes tanto la valoración simbólica por parte de las órdenes religiosas de los centros ceremoniales prehispánicos como las superposiciones, ya fuera en barrios o pequeños núcleos. Esta práctica acabaría conformando la característica autonomía de la iglesia sobre plataforma, tan singular en las nuevas fundaciones de pueblos de indios, con lo que se reinventaban los elementos referenciales prehispánicos. Incluso en estas últimas, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, no todas se pudieron ajustar a los patrones de trazado en damero empleados por los españoles, conformando unos enclaves en los que las directrices impuestas por las calzadas de comunicación preexistentes dotaron de una irregularidad características a las trazas urbanas, permitiendo incluso este aspecto cierta posibilidad de diferenciación y datación respecto a los que serían los núcleos construidos sobre esquemas en damero⁵.

⁵ En esta línea de exponer inicialmente los conceptos que rigen la distribución espacial de los nuevos organismos para entender la arquitectura de la conversión se podría plantear la utilización inicial de las infraestructuras prehispánicas, entendiendo que con el proceso de reducción se produjo una concentración de población, en donde la ubicación de un convento de carácter central y otros en centros satelizados y dependientes del primero, vendrían a generar una sistemática que se repetiría con frecuencia.

No cabe la menor duda que el papel de las órdenes religiosas se convirtió en esencial dentro del proceso de control efectivo del territorio y la población indígena. Como acertadamente señala Claudio Esteva Fabregat en la introducción a la edición de la obra de fray Toribio de Benavente, y en referencia a los presupuestos que llevaron a los religiosos a iniciar la conversión del indígena: *...vivían endemoniados y actuaban como presos en las idolatrías falsas que confundían sus espíritus y que impedían su acceso al conocimiento de la religión verdadera. Dios, a través de los misioneros, ponía en el camino de la verdadera fe a estos indígenas...*» (Benavente 2001: 15).

Todo este proceso de asimilación de los esquemas prehispánicos que se produce a nivel territorial y urbano, es lo que se puede trasladar a la concepción y articulación interna de los espacios y componentes de la arquitectura de la conversión como ámbitos rituales. Definida como tal ante las necesidades de los religiosos españoles por adoctrinar de una manera efectiva a una gran cantidad de gente, en este esquema arquitectónico confluyen elementos prehispánicos y europeos en una suerte de escenografía religiosa en la que se debían reunir los componentes necesarios para llevar a cabo su función. Si bien la unidad de dicha arquitectura vendría dada por la relación entre los espacios abiertos y los cerrados y la direccionalidad de los elementos integrantes, en una suerte de ordenamiento de la escena con honda raigambre tanto en tradiciones prehispánicas como occidentales, el resultado final conjuga la idea de una necesaria ejecución del ritual a cielo abierto donde, incluida la iglesia, el convento, el atrio, el portal, la capilla abierta, las capillas posas, la cruz atrial y el muro perimetral de cierre, se perfilaban como los módulos necesarios para llevar a buen fin la evangelización sin que afectara de un modo brusco a la cosmovisión indígena existente (Espinosa 1999: 83).

A ello contribuyó la posibilidad que existió para generar una asimilación de conceptos que en muchos casos sustituyó unas formas por otras, pues en la idea de la religión indígena existían nociones como la de comunión en el sacrificio humano, los santos vistos como soluciones específicas de sus males, divinidades ejerciendo el poder superior desde el más allá, la ofrenda festival a los dioses, el sufrimiento y el sacrificio como formas de identificación con las fuerzas sobrenaturales, así como la idea de una permanente dependencia del hombre respecto de los designios de los dioses. El propio José de Acosta (2002: 350) exclamaba: *«¿A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar y recibir al modo que Jesucristo nuestro Dios ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra?»*

Ya se ha señalado, la capacidad para asimilar conceptos provenientes de otras culturas y religiones que tuvo el cristianismo, con lo que lo apuntado anteriormente, podría explicar la asimilación de algunos de estos signos por la nueva religión, teniendo algunos de los ejemplos más destacados en las transmutaciones de la serpiente por la cruz, Quetzalcoatl y Tonatzin por Cristo y la Virgen

María, o la función de los sacramentos dentro de una liturgia barroca tan efectista como la prehispánica. A todo ello contribuía el profundo sentimiento religioso de las bases sociales indígenas, esencialmente vinculadas al temor de que sus dioses las desposeyeran de sus recursos y les hicieran castigos que sólo una permanente devoción idolátrica les permitía conjurar, de tal manera que algunos de los signos más elocuentes, alcanzaban su función utilizando su propia capacidad de asimilación para adoptar nuevas fórmulas y hacerlas suyas (Benavente 2001: 23 y 30).

Los orígenes de la solución ha sido debatidos durante años, y si bien es cierto que no se ha llegado a una conclusión satisfactoria, la sensación en muchos casos es la de la ausencia de consideración de la herencia prehispánica en ciertos elementos creados. Incluso yendo más allá de la materialidad, la percepción del espacio como referente histórico-religioso al que se habían visto ligados los pueblos que conformaban Mesoamérica, y que en muchos casos justificaría la reutilización de estructuras prehispánicas en la construcción de estos edificios o en su defecto, puntos centrales de la organización del territorio prehispánico que la tradición había hecho permanecer inmutables, vendría a sumarse a lo anterior, a pesar de que se trataba de esquemas tiempo-espacio distintos a la realidad occidental (Gruzinski 2004:186-202).

El papel jugado por las órdenes religiosas mendicantes es claro, y perceptoras de la realidad a la que se debían enfrentar, tanto por el número de personas a las que evangelizar como por el espacio a recorrer, se vieron en la necesidad de improvisar una solución que les permitiera al menos efectuar procesos numerosos de conversión en muchos casos criticados como los llevados a cabo por los franciscanos, pero que testimoniaron la necesidad de alcanzar soluciones ante el problema que se planteaba. Y todo ello teniendo en cuenta que el proceso de aculturación que se inició, se realizó en distintos niveles dependiendo de quiénes fueran los destinatarios del mensaje. Así se puede hablar de una dialéctica de contrastaciones filosóficas en el caso de las jerarquías sacerdotales y jefes civiles indígenas; mientras que para el caso de las masas se procedió directamente a la predicación del Evangelio.

La siempre afirmada preocupación por parte de los religiosos que desde el primer cuarto del siglo XVI empezaron a entrar en contacto con las comunidades indígenas, acerca de la necesidad por conocer su lengua para poder llevar a cabo con éxito el proceso evangelizador, suponía una actitud que resultaría sorprendente no pensar se proyectara hacia el también necesario conocimiento y comprensión de las características o estructuras de los espacios en los que se desarrollaban sus vidas y relaciones sociales. Del territorio en definitiva, sobre todo cuando el proceso de evangelización conoció una asimilación por parte de los primeros, evidenciado en la mencionada necesidad de aprehender la lengua aborigen, que permitió aproximarse a la realidad existente, su estructura y simbologías, encontrando casos destacables como en la praxis de la reunión de los indios



Fig. 6.—Teotitlán del Valle, Oaxaca: en la construcción de la iglesia, claustro y capillas posas se emplearon piedras de edificios prehispánicos.

y españoles en los templos donde se celebraban las misas o las procesiones que se convocaban, sobre todo cuando con ellas se invocaban necesidades compartidas.

No podemos perder de vista que las primeras situaciones fueron complicadas, en la medida en que se conjugaron una serie de catástrofes naturales como inundaciones, que vinieron a hacer más difícil la situación por el descenso en la producción de alimentos de unas tierras que ya habían sido abandonadas durante los enfrentamientos, bajas demográficas, dispersiones indígenas y desorganización territorial. Dentro de este contexto, los franciscanos llevaron a cabo las primeras prácticas rituales, manifestaciones exteriorizadas de una manera de entender la relación con los dioses, invocando su intercesión a través de procesiones en las que se pedía que las lluvias cesasen como ocurrió con las acaecidas en 1528, cosa que finalmente ocurrió. Ello hizo que aquellas se institucionalizaran como costumbre para conciliarse con la divinidad y se entendió como una victoria de los santos cristianos sobre los nativos (Gruzinski 2004:154).

Junto a las circunstancias descritas, la fuerza de la labor emprendida en el adoctrinamiento de los grupos más jóvenes independientemente de la clase social a la que pertenecían, hizo que las segundas generaciones se convirtieran en el medio adecuado de cristianización empleado por los frailes (Benavente 2001: 43). Sería el momento en el que una vez iniciados los bautismos masivos, se comenzaba la construcción de las iglesias para lo que se emplearon las piedras de los *teocallis* aztecas, todo un gesto de dominación que ya se había practicado a lo largo de la Edad Media en la Península Ibérica, y que adquiriría el carácter de continuidad respecto de los mecanismos de sustitución empleados en conflictos tan recientes como los sucedidos con mudéjares y moriscos.

Si bien desde el punto de vista de la relación de bloques constructivos y la organización espacial, global y parcial se podría percibir una clara ascendencia prehispánica, los elementos que se incorporan como novedosos hablarían de una síntesis de componentes previos que se adaptaron a una nueva realidad. Proceso de transculturación ejemplificado en la relativa multifuncionalidad con las que se les dotó y que autores como Ramón Gutiérrez (1995) exponen como indispensables para entender América. Así, el fuerte componente ideológico que debían insuflar en tanto que testimonio de un nuevo orden, nos obligaría a dirigir la vista hacia tipologías de una fuerte impronta institucional caso de los *tepicalli*, como el de México, que literalmente traducidos como «casa de los señores que mandan», se articula con un patio delante de la construcción, tal y como aparece en el *Códice Osuna* de la Biblioteca Nacional de Madrid.

En líneas generales podemos hablar de una serie de instrumentos puestos al servicio de la evangelización de la población indígena con unos claros antecedentes occidentales y adaptados a las exigencias de la nueva realidad americana hasta el punto que su perfecta adaptación a los nuevos imperativos es considerada por algunos autores como motivo más que justificado para explicar su vuelta a la Península Ibérica, ya definidos y preparados, para cumplir una nueva función. Lejos de tratarse de un componente poco estudiado, las referencias que tenemos respecto a cada uno de ellos y en las que se pone de manifiesto que son el resultado de un largo proceso de adaptación, con orígenes diversos y cuyas noticias han llegado a nosotros caracterizadas por la diversidad de términos con lo que se refieren a algunos de ellos, testimonian de esta manera un rico origen en el que se entrecruzan incluso antecedentes musulmanes referenciados por autores como Torres Balbás (1948) o Guerrero Lovillo (1949), corroborando su trascendencia dentro de la historiografía americana.

LOS ESPACIOS RELIGIOSOS A PARTIR DEL SIGLO XVI

La realidad americana evolucionó en distintas fases a partir del primer cuarto del siglo XVI. No cabe la menor duda que los procesos de cambio afectaron en



Fig. 7.—Actopan, Hidalgo: la capilla abierta se convirtió en un espacio referencial por dimensiones y decoración.

parte al fondo pero no tanto a la forma, respetándose algunos elementos que se reaprovecharon de las tradiciones prehispánicas, dándose el caso de ciertas consagraciones de espacios civiles, caso de dependencias de palacios, que se convirtieron en improvisados oratorios como narra Fernando de Alva Ixtlilxochitl (2000: 269-270).

Los espacios en los que se desarrollarán las prácticas rituales, aparecerán en su mayor parte dentro de lo que podemos establecer como esquemas propios de los pueblos de indios que, considerados como poblamientos de carácter rural, se podían vincular por un lado con los flujos generados por la red de ciudades españolas, y por otro con el hábitat indígena manipulado por la dinámica evangelizadora (Aguilera 1994; Landa 1982: 219).

En un momento inicial se actuó de forma contradictoria por parte de las órdenes religiosas, sobre todo desde el instante en el que se comprobó que los indígenas seguían practicando sus ritos, en un doble juego similar al que se vivió en la Península Ibérica con los mudéjares al principio y moriscos después (Gruzins-

ki 2004). La inicial tendencia a buscar cierta continuidad entre los espacios-tiempos prehispánicos y castellanos, que a la postre se verían interrumpidos con la destrucción por parte de los religiosos de los templos marcando la nueva situación, no debería impedir la comprensión de la sistemática en la utilización de los recintos sagrados.

Los ejemplos que nos podemos encontrar por todo el territorio de Nueva España, hablan de un empleo del espacio y las estructuras arquitectónicas prehispánicas que refleja la práctica de una serie de pautas que buscaron cierto ahorro en la construcción, además de una clara sustitución ideológica que no está libre de matizaciones. En ese sentido casi se podría decir que dentro de la definición de los elementos que se integran en los considerados como componentes de la arquitectura de la conversión, se deberían de incluir los preexistentes prehispánicos definiendo de esta manera un espacio integral en el que la simbología jugó su papel protagonista.

En líneas generales se puede hablar de estructuras en las que las relaciones entre espacio abierto y cerrado emanan de los esquemas tradicionales prehispánicos, jerarquizando y posicionando el referente esencial como elemento complementario al espacio ritual, la iglesia. Los elementos ya mencionados de la arquitectura de la conversión destacan por su versatilidad funcional, relacionándose con el volumen de la iglesia en la medida en que ambos se convierten en exponentes de las dos opciones de culto existentes, y dependientes de la cantidad de gente y momento de la semana en el que se produzcan.

Así, como espacio de reunión, los atrios suplen la función que tenían los patios delante de los templos, en un ejercicio de metamorfosis directa donde se mantienen las funciones de reunión y celebración, profana o religiosa, que respeta incluso la posible orientación y dirección de los elementos que se integran en torno a él. Desde los más simples rodeados por un simple muro almenado, a los más complejos desde el punto de vista constructivo, en muchos casos resultado de posteriores intervenciones como ocurre en Izamal, en ellos hay que buscar una raíz prehispánica de fuerte calado. El hecho de que a él se abran los *calmecac* en tanto que lugar de habitación del sacerdote y lugar de educación, y por lo tanto de profunda significación religiosa, encontraría su posterior referencia en las escuelas que se dispondrían junto a las iglesias de los conventos y que ya se han comentado.

Un ejemplo destacado es la descripción que hace Torquemada del Corpus de Tlaxcala en 1536. Recogiendo las informaciones que dio Motolinía (Benavente 2001: 131 y ss.), la particularidad de la cita, más allá de la mención de los dos patios del templo de la ciudad (posiblemente el propio espacio que se abre delante de San Francisco y la explanada hacia la que se orienta la capilla abierta, en un nivel inferior) testimonian la forma en la que funcionaban los espacios religiosos, entre los que destacan las referencias a vestimentas, músicas, procesionalidad, etc., conformando escenografías integrales que recogen y mantienen conceptos prehispánicos del espacio. En todo ello no podemos dejar de citar la referencia que Moto-

linía hace a las pinturas que se realizan en la que llama capilla de Belén con escenas de la creación del mundo, el árbol de Jessé, padres de la Iglesia, entre otros, con lo que se reafirma la integración de las artes que se produce (Benavente 2001: 135).

El conjunto de la narración destaca por los datos que aporta respecto a las ceremonias que se desarrollan en torno a la fiesta central del Corpus. Detalles como el que las mangas de las cruces que se portan sean de oro y plumas, confirman como en el primer tercio del siglo XVI las imbricaciones de los dos mundos aparecen perfectamente plasmadas. Flores, danzas, arcos, y el hecho de que ya en estas fechas podamos encontrar: «...seis capillas, con sus altares y retablos bien ataviados para descansar...», demuestran que los mecanismos sustentados en el poder de la imagen se constatan ya antes de la celebración tridentina, circunstancia de clara ascendencia medieval, y que tanta preponderancia dio a las imágenes, enmarcando la procesión que discurría de una manera ordenada por las calles de la ciudad (Torquemada 1975, III: 230).

De todo el conjunto destaca la referencia a la idea del cuatro vinculado con la imagen de la montaña, aspecto éste que no debemos perder de vista cuando hablemos de las capillas posas. Cuando se refiere a que: «...Era mui de ver, que tenían en quatro esquinas, que se hacían en el camino, quatro montañas, y en cada una, su peñol, bien alto, y desde abajo, estaba hecho como prado, con mantas de hierba, y flores, y todo, y todo lo que hay en un campo fresco, estaba de montes, y peñas, tan natural como si allí fuera criado [...]. En la primera de estas montañas, estaba la representación de Adán y Eva, y la serpiente que los engañó. En la Segunda, la Tentación del Señor. En la tercera, San Jerónimo. Y en la quarta, N.P. san Francisco...» (Torquemada 1975, III: 230-231), no podemos menos que comprobar cómo hubo una clara asimilación de los referentes naturales y cosmogónicos prehispánicos con los cristianos. Todo dentro de una escenografía en la que hay una preocupación por generar una aparente naturalidad que hiciera creíbles componentes novedosos y desconocidos para quién las contempla desde la perspectiva indígena.

En otro momento se describen las acciones que se realizaban en el patio y que no dejan de ejemplificar la importancia de los mismos. Así en el capítulo que dedica al modo que se tuvo de juntar los indios en las fiestas, para la doctrina y para la misa, describe como se llegaba al patio y una vez que se comprobaban que estaban todos, «...ibáanse a sentar delante la Capilla, donde se avia de decir la misa, y se les habia de predicar, poniendose los hombres todos a la parte de el Evangelio, y las mugeres a la de la Epistola...» (Torquemada 1975, III: 280-281). Toda una declaración clarificadora de las funciones de dichos espacios y de la división de géneros que se practicaba, que en ningún caso era desconocida en las prácticas prehispánicas.

La capilla abierta, en tanto espacio de liturgia, se eleva como referencia visual clara. En sus diversas formas cumple la función atrayente en la que no sólo la calidad de la arquitectura en la que se realiza, sino también el esmero en su deco-

ración, la convierten en capilla mayor por excelencia, confirmando su papel central en la ritualización (Artigas 2003). Si bien son pocos los ejemplos prehispánicos conocidos que nos permitan entender cuál pudo ser el diseño global de estos ámbitos, lo cierto es que las referencias que en la actualidad se tienen del papel que pintura y escultura pudieron tener en ellos, manifiesta una enorme preocupación por su carácter elocuente. Capillas abiertas como las de Acolman o Tlaxcala vienen a confirmar el papel destacado de los elementos pictóricos, en algunos casos de dimensión monumental, con lo que se añadía al inicial impacto, la permanencia referencial desde el punto de vista de la cotidianeidad.

Por lo que se refiere al caso de las capillas posas, este elemento novedoso en cuanto a su tipología, aunque no en cuanto determinante del espacio del atrio, constituye otro de los referentes de mayor simbología dentro de los esquemas que describimos y que como hemos visto con anterioridad se rastrea simbólicamente en las prácticas rituales. El origen y número de las mismas, así como su localización dentro del atrio conventual habla de una síntesis de elementos en los que se puede encontrar cierta preocupación por respetar algunos aspectos de la tradición prehispánica⁶. Si bien el empleo de las esquinas en las ceremonias aparece reflejado por algunos autores que las destinan al lugar ocupado en ocasiones puntuales por sacerdotes, la simbología del número cuatro dentro de la percepción espacial prehispánica no debe dejarse de lado.

La traslación del ordenamiento social a estos espacios podría tener ejemplos claros en el caso de Huejotzingo, localidad conformada a partir del desplazamiento de las poblaciones indígenas que se distribuían por las faldas del Iztacihuatl, y que generó un proceso destacado en cuanto a la asimilación de los presupuestos compositivos arquitectónicos prehispánicos. Es aquí donde se mantuvieron las cuatro parcialidades indígenas colocadas bajo advocaciones cristianas, San Juan Bautista, la Asunción de la Virgen, Santiago y San Pedro y San Pablo, convirtiendo el atrio en el lugar donde se impartía doctrina con capillas posas y lugares de entierro para cada parcialidad (Peñafiel 1914).

Es por ello que su origen lo hemos vinculado con la práctica dentro de los ceremoniales prehispánicos de ciertos ritos en los que se localizan en las cuatro esquinas de los patios sagrados o de las mismas viviendas, cuatro sacerdotes. Su transformación en el ritual cristiano las convierte en puntos de parada en las procesiones que se realizan en el atrio para el descanso de la custodia, colocándose en algunas, retablos o presentando su interior totalmente pintado (Espinosa 1999: 104). De ahí que su orientación y terminación arquitectónica vengan a ser una síntesis de los espacios claustrales, en los que las esquinas adquieren mayor

⁶ No debemos perder de vista que si bien se trata de un esquema de carácter novedoso dentro de las soluciones que se dan en la tradición prehispánica, no podemos obviar la fuerte simbología que los esquemas cuadrilobulados tienen en tanto que simbolizan ritos de fuego y agua, conformando esquemas próximos a los quincoces si incorporamos el elemento central, caso de un altar o cruz atrial.



Fig. 8.—Huejotzingo, Puebla: las funciones de los muros atriales mantuvieron la ascendencia prehispánica de los *coatepantli*.

preponderancia decorativa, albergando algunas capillas que se abrían o cerraban en función de la ceremonia que se celebraba. Ejemplos como los de San Pablo Tezalco o San Pedro Yucunama, entre los innumerables que se pueden encontrar, ejemplificarían lo que venimos diciendo, incluso mostrando los cambios que se produjeron en el sentido de las procesiones entre los siglos XVI y XVII.

La cruz, como símbolo de la nueva religión marcaba más que ninguna la superposición de tiempos con lo que se explicaría su ubicación en el centro de los atrios. Dispuestas perfectamente dentro de los ejes respecto a los arcos de acceso, reafirman la centralidad del atrio en el que en ocasiones se proyectaban los puntos iniciales y finales de calzadas que se adentraban en el territorio de la comunidad, vinculando las visiones macro y microcósmicas de estas poblaciones y jugando el papel que los altares tenían en el centro de las plazas que se abrían delante de los templos.

Finalizamos con el muro atrial. Heredero de los *coatepantli* o muros de serpientes que se generalizan de un modo claro en el Posclásico con los toltecas; su

determinación viene dada por la necesidad de marcar la separación entre los espacios públicos de tránsito y los específicamente sagrados, delimitando claramente las funciones entre ambas espacialidades. A lo largo de la evolución de la arquitectura y urbanismo prehispánicos, la disociación espacial entre los lugares de ritualización y los públicos de tránsito totalmente seculares, se había solventado de distintas maneras, buscando en cada una de ellas el aislamiento visual y acústico de los ámbitos próximos. Tanto las plataformas teotihuacanas como la separación física de los centros, religiosos y de población, tuvieron a partir del Posclásico una modificación en el proceso de conformación de los núcleos prehispánicos en los que la ubicación de los ámbitos religiosos y el desarrollo urbano de la ciudad a un mismo nivel, supusieron la necesidad de buscar una solución de separación, más física que visual que solventara la necesidad de mantener incólume el espacio religioso por excelencia. En muchos casos el muro atrial se ve simbólicamente recreado respecto del nivel que circunda el espacio conventual, con lo que la escalinata que se emplea para salvar el desnivel, marca testimonialmente la separación.

En definitiva, el conjunto de ejemplos que se pueden registrar están dentro de aquellos territorios y espacios que conocieron una mayor implementación de los componentes occidentales con los prehispánicos. El estado de Michoacán, los valles de Oaxaca y el entorno de Puebla-Tlaxcala reúnen el número necesario de edificaciones conventuales de los siglos XVI y XVII para ilustrar el proceso de adaptación y transformación de los patrones de asentamiento prehispánicos y su conversión en espacios de ritualización.

Sin duda, la comprensión de los procesos de conformación de los ámbitos sagrados en Nueva España exige de un esfuerzo epistemológico en el que se lleve a cabo una síntesis entre lo existente y las nuevas aportaciones. La justa medida con la que se han de calibrar las valoraciones que se hagan debe partir de la comprensión del contexto americano a partir del siglo XVI. Sólo ese posicionamiento permitirá aproximarnos a una realidad poliédrica, llena de matices, que requiere de una revisión en tanto que consecuencia del choque de dos mundos que no siempre llegaron a entenderse.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, José de. 2002. *Historia natural y moral de las Indias*. Dastin. Madrid.
- AGUILERA ROJAS, Javier. 1994. *Fundación de ciudades hispanoamericanas*. MAPFRE. Madrid.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando. 2000. *Historia de la nación chichimeca*. Dastin. Madrid.
- ARTIGAS, Juan Benito. 2003. *Arquitectura a cielo abierto en Iberoamérica como un invariante continental. México, Guatemala, Colombia, Bolivia, Brasil y Filipinas*. Edición del autor. México DF.
- BASALENQUE, Fray Diego de. 1985. *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. Introd. H. Moreno. SEP. México DF.

- BENAVENTE, fray Toribio de (Motolinía). 2001. *Historia de los indios de la Nueva España*. Dastin. Madrid.
- CARO BAROJA, Julio. 1989. *Ritos y mitos equívocos*. Istmo. Madrid.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. 1999. *Arquitectura de la Conversión y Evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Editorial Universidad de Almería. Almería.
- GRUZINSKI, Serge. 2004. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México DF.
- GUERRERO LOVILLO, José. 1949. «Las murallas hispanomusulmanas y las capillas abiertas de Nueva España». *Arte en América y Filipinas* Tomo II, n.º 3: 111-112.
- GUTIÉRREZ, Ramón. 1987. «Ciudades y pueblos: ocupación espacial y diferencias socio económicas». En *Historia Urbana de Iberoamérica. Tomo I. La ciudad iberoamericana hasta 1573*. S. Bernabeu et al. pp. 281-345. Quinto Centenario, Junta de Andalucía, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España. Madrid.
- . 1992. *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*. Cátedra. Madrid.
- . (Coordinador). 1995. *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica. 1500-1825*. Cátedra. Madrid.
- GUTIÉRREZ, Ramón y Cristina ESTERAS. 1990. «Los pueblos de indios. Una realidad singular en el urbanismo americano». En *Estudios sobre urbanismo iberoamericano. Siglos XVI al XVIII*. Coords. C. Esteras y P. Díaz, pp. 98-137. Consejería de Cultura. Sevilla.
- HARRIS, Marvin. 1998. *Antropología cultural*. Alianza. Madrid.
- KEEL, Othmar. 2007. *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*. Trotta. Madrid.
- KOTTAK, Conrad Phillip. 1999. *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*. McGraw-Hill. Madrid.
- LANDA, fray Diego de. 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*. Editorial Porrúa. México DF.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. 1992. *México Tenochtitlan. Su tiempo y espacio sagrados*. Plaza y Valdés. México DF.
- LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. 2007. *Territorio, poblamiento y arquitectura. México en las relaciones geográficas de Felipe II*. Universidad de Granada. Granada.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. 2006. *Tenochtitlan*. El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica. México DF.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Introducción a la etnografía*. Istmo. Madrid.
- PEÑAFIEL, Antonio. 1914. *Ciudades coloniales y capitales de la República Mexicana. Las cinco ciudades coloniales de Puebla. Cholula, Huexotzingo, Tepeaca, Atlixco, Tehuacán*. Imprenta y fototipia de la Secretaría de Fomento. México DF.
- TORQUEMADA, fray Juan de. 1975. *Monarquía Indiana*. 3 Vols. Editorial Porrúa. México DF.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo. 1948. «Musallà y šari'a en las ciudades hispano-musulmanas». *Al-Andalus: Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* XIII (1): 167-180.
- VIVES AZANCOT, Pedro. 1987. «La ciudad iberoamericana: expresión de la expansión de ultramar». En *Historia Urbana de Iberoamérica. Tomo I. La ciudad iberoamericana hasta 1573*. S. Bernabeu et al., pp. 175-227. Quinto Centenario, Junta de Andalucía, Consejo Superior de los Colegios de Arquitectos de España. Madrid.