

SINCRETISMO, RELIGIÓN Y ARQUITECTURA EN MESOAMÉRICA (1521–1571).*

Jordi Gussinyer i Alfonso

Universitat de Barcelona

A tot el poble txetxè, gener de 1996.

*Para el siglo XVI, era imposible borrar de un
mandoble todo lo que habían significado, por siglos,
Mesoamérica y la comunidad indígena.
Fue la artesanía no solo material, sino espiritual,
de la nueva etapa del arte mesoamericano,
lo que a partir de entonces pudo llamarse
arte de México. Pardinas, 1970:40.*

Introducción

Desde el momento que en Mesoamérica se incian los primeros contactos entre amerindios e invasores, durante los años iniciales del siglo XVI¹, surge en nuestra mente, junto con el amargo recuerdo de la nefasta e inconcebible acción bélica inmediata, el alcance y el valor cultural de dos términos antropológicos de ineludible presencia en estos trágicos momentos del porvenir mesoamericano. Expresiones de imprescindible utilización para comprender el cambio cultural que iba a producirse. Se trata de diversos procesos de violenta aculturación y de pacífico sincretismo². Nuevos comportamientos de orden cultural para el mundo indígena americano que es preciso sintetizar en estas dos actitudes, tal vez otras más. En el interior de aquel trascendental acontecimiento para la historia de los pueblos americanos es inevitable la presencia de estas dos formas de análisis. Dolorosa su realidad, puesto que las dos actitudes nos orientan hacia la pérdida de la mayor parte, por no decir la totalidad, de los valores culturales de uno de los dos pueblos enfrentados. Aquellos lamentables acontecimientos significan destrucción, alegría, pillaje, riqueza fácil y un recuerdo imperecedero convertido en Fiesta Nacional para unos³. E inmenso dolor, continuos sufrimientos, amargos recuerdos y enormes

*El presente artículo forma parte del trabajo de investigación correspondiente al A. S. del autor.

1. Apenas apunta el siglo XVI se llevan a cabo los primeros tanteos de invasión en tierras mesoamericanas. Morley, 1956:136.

2. Baty, 1968:41. No creemos prudente en este momento del choque bélico y cultural hablar de nativismo. Una definición bastante acertada de este fenómeno cultural la encontramos en V. Reifer Bricker (1989, 330).

3. *Con cada nueva incursión de los intrusos españoles, el radio de destrucción se amplió...* (Elliot 1990:141).

desgracias para otros⁴. Se trata de dos situaciones clave, opuestas en el sentido más prístino de la palabra en el irreversible cambio cultural que iba a iniciarse con la victoria de los invasores.

...la aventura de los conquistadores evoca imágenes de triunfo, de riqueza y de gloria, y aparece como una epopeya...Desde la perspectiva de los indios vencidos, la Conquista significa un final: la ruina de sus civilizaciones. Wachtel 1976:35.

Con su llegada, los “conquistadores” imponen de la manera más prepotente imaginable sus criterios culturales⁵. Actitud que de inmediato se materializa en un despiadado proceso de aculturación dentro del cambio cultural que se aproxima⁶. Con el fin de facilitar la incorporación de la nueva civilización en la población indígena se parte de la desestructuración del pueblo mesoamericano. Para lograrlo a menudo se utilizan temas culturales precolombinos que se mezclan con los que traen consigo los invasores⁷. En el interior de esta dramática situación de violento proceso de desintegración cultural, el pueblo mesoamericano desea, de ser posible sin traumas, camuflar, tal vez incrustar en el sentido de incorporar a los aportes del pueblo invasor algunos de sus componentes culturales, posición antropológica que en términos generales denominamos sincretismo⁸.

De forma casi simultánea con la lucha armada surge la primera de las dos actitudes –la aculturación– bastante más absorbente y sobre todo mucho más preocupante que la segunda, el sincretismo⁹. En nuestro caso, la primera forma de proceder se basa en la imposición sin contemplación alguna de los criterios culturales de

4...desde la perspectiva de los vencidos, la invasión europea también contenía una dimensión religiosa, incluso cósmica. Pillajes, masacres e incendios: los indios vivían verdaderamente el fin del mundo... (Wachtel 1990:173) El desafortunado comportamiento de los invasores a partir de los primeros contactos con el Nuevo Mundo provoca de inmediato reacciones en contra de su forma de proceder. Un buen ejemplo es el sermón de fray Antón Montesinos (Las Casas 1981:lib. III cap. 3 a 6). Algunas publicaciones de fray B. de Las Casas (1957); Quiroga (1992), etc. G. Benzoni, por ejemplo, afirma: *que donde los españoles han desplegado sus banderas han dejado con su grandísima crueldad una huella de odio eterno en los nativos.* (1989:245), etc. Reacciones, ideas y opiniones que en cierta forma se recuperan y reincorporan a la bibliografía contemporánea con trabajos considerados clásicos (León-Portilla 1959, 1970; Wachtel 1976) y se renuevan e intensifican con la investigación más reciente: Varner & Johnson Varner 1983; Gruzinski 1988; Wright 1992; Stannard 1992; etc.

5. Gruzinski, 1991:23–29. *Los años de 1525 a 1540 fueron la época de las persecuciones violentas y espectaculares. Quince años durante los cuales partes enteras de las culturas indígenas se hundieron en la clandestinidad para adquirir, frente al cristianismo de los vencedores, el estatuto maldito y demoníaco de la “idolatría.”* Gruzinski, 1991:23. Se adhieren a esta idea otros investigadores como, por ejemplo, R. Wright (1992:148 y ss.). Oliver La Farge comenta: *Conquest. Occurring at different times from 1524 on, but mainly before 1600. This is a violent period, shattering the Indian cultural structure.* (1940:290). (Tedlock 1986:244).

6. Las diversas tendencias de la aculturación aparecen explicadas, por ejemplo, en: Aguirre Beltrán, 1957:14–15; Wachtel, 1976:26–28; Baty 1968.

7. Aguirre Beltrán, 1952:282–283.

8. G. Aguirre Beltrán comenta *que las comunidades indígenas que sobrevivieron al impacto de la Conquista y la Colonización –primer contacto con el hombre de Occidente– acudieron al sincretismo y a la reinterpretación para ajustar, dentro de su estructura social, los patrones culturales exóticos que el grupo dominante les impuso como condición de supervivencia...* (1957:194).

9. León-Portilla 1976:91.

los invasores, y no toma en cuenta ni siquiera respeta en lo más mínimo los del pueblo receptor¹⁰.

En ciertas ocasiones aquellas dos actitudes y otras subsidiarias llegan a conglutinarse. A veces cuando a la aculturación no la corroe demasiado el complejo de pueblo vencedor llegan a confundirse. Incluso en ciertos momentos logran entrelazarse con otras formas de proceder de orden cultural. De vez en cuando se juntan, pero no se mezclan. Con frecuencia se sobreponen, incluso pueden llegar a alternarse¹¹. Pero, cualquiera que sea la intensidad de su incidencia la aculturación siempre implica un cambio cultural que, en algunas ocasiones, puede llegar a ser muy significativo, pero no siempre violento del todo¹². La segunda actitud el sincretismo intenta ser, por lo general, de carácter más o menos pacífico¹³. En nuestro caso, a la primera no le preocupa esta faceta de convivencia y conlleva de inmediato la fuerza como tema básico de razonamiento hacia la otra vertiente de la contienda material y espiritual¹⁴.

En el Altiplano Central el choque violento entre aquellas dos grandes civilizaciones –la mesoamericana y la occidental– se materializa, en aquel nefasto siglo XVI, en la cultura azteca para Mesoamérica, la española para la Occidental. Enfrentamiento que primero provoca una lucha material de vergonzoso recuerdo y de inmediato otra de “espiritual” de semejante evocación¹⁵. A ambas se les quiere llamar conquista. Una, de actitud cien por cien bélica inflexible se adecúa mejor con el término de invasión e imposición militar. La otra, en buena parte la llaman evangelizadora. En la mayor parte de las ocasiones se adecúa mejor con el término desestructuración (Muñoz Mendoza 1989:46). Denominaciones bastante más realistas, evitando de esta manera eufemismos que ya comienzan a ser inútiles e innecesarios.

Enfrentamiento que en su doble vertiente –militar y cultural– se resuelve a favor del pueblo que acomete con una tecnología superior. Por supuesto que, en estas circunstancias lleva ventaja la civilización occidental¹⁶. Aunque este no es siempre el caso puesto que, por ejemplo, en el enfrentamiento bélico entre Roma y Atenas, ésta gana la más importante de las dos batallas: la espiritual; con todo y la supe-

10. ...el principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el conflicto entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas. El carácter conflictivo del encuentro entre Occidente y el mundo indígena salta a la vista donde quiera que se le examine... (Aguirre Beltrán 1957:49)

11. A veces existe una cierta duda, tal vez desconcierto a la hora de utilizar determinados términos que se orientan hacia una significativa transformación cultural como pueden ser, por ejemplo: asimilación, mestizaje cultural, nativismo, revitalización, incluso la misma locución sincretismo y aculturación (Beals 1967:450 y 461; León-Portilla 1976:87–88). A pesar que todos ellos forman parte de un concepto bastante más amplio que denominamos *cambio cultural* gozan de una intención cultural muy propia.

12. Beals 1967:451 y ss.

13. Madsen 1967:370 y ss.

14. A pesar de que entre los “conquistadores” la barbarie era muy generalizada había sus excepciones. *Con frecuencia se les destruía sin ninguna distinción (los códices), como luego lo deploraron algunos cronistas escasos de fuentes: “Algunos ignorantes creyendo ser ídolos las hicieron quemar (las pinturas), siendo historias dignas de memoria.”* (Gruzinski 1991:23). J. M. Gallegos Rocafull se integra más o menos a esta idea (1974:86).

15. Para la lucha armada ver la nota nº. 4, para la “conquista espiritual” nos referimos a R. Ricard (1947).

16. En esta nota cabe la definición que nos proporciona A. Reyes de la “conquista”: *Fue el choque del jarro con el caldero. El jarro podía ser muy fino y hermoso, pero era el más quebradizo.* (en Ramos 1951:28–29). El caldero es de metal mucho más resistente que un objeto de cerámica, pero también más vulgar, más corriente, más sucio, lleno de hollín.

rioridad material de su enemigo. A pesar de ello este no es, por supuesto, un modelo en el que debe reflejarse y acomodarse nuestro caso.

A pesar de lo dicho hemos de tener en cuenta que la civilización mesoamericana, en vías de rápida desaparición después de la derrota definitiva, no quiere renunciar a una cierta supervivencia. Para lograrlo, a pesar de la violenta represión material y espiritual de los invasores, trata de conservar en el sentido de salvar parte de su patrimonio cultural. Con la idea de alcanzar su propósito el pueblo mesoamericano despliega con un gran sentido de supervivencia y responsabilidad cultural todo un amplio abanico de medios y posibilidades. Forcejeo que va desde los informantes hasta los *reconstructores* del pasado inmediato recién destruido (Gruzinski 1991:12); pasando por los que utilizan un valioso y con frecuencia respetuoso sincretismo de un significativo y positivo valor. Situación de constante angustia e intensa pugna de orden cultural (Margain 1989:61-64). Actitud que se percibe con mayor nitidez sobre todo en el momento de la presencia de cierta confusión durante los primeros contactos entre aquellas dos grandes civilizaciones: la mesoamericana y la occidental¹⁷.

Por otra parte, los invasores en esta efímera etapa de transición a menudo de desconcierto, en cierta manera todavía inseguros de su triunfo militar e incapaces de valorar la victoria "espiritual" tratan de utilizar ciertos comportamientos o temas culturales del pueblo vencido. Actitudes que les son favorables para encubrir y acelerar al mismo tiempo la inmediata desestructuración y consecuente aculturación¹⁸. Los mezclan con sus imposiciones con el fin de suavizar el enorme cambio cultural que se avecina¹⁹. De esta manera alcanzan dominar a la población amerindia en lo material y principian una irreflexiva desestabilización cultural en cierto modo encubierta, camuflada en la aureola de la indispensable "catequización". El pueblo receptor actúa en este sentido de manera mucho más prudente resultado de experiencias anteriores²⁰. Para alcanzar sus propósitos unos y otros aprovechan aquellos momentos de transición e incertidumbre en los que el pueblo mesoamericano, en principio, no concibe todavía la derrota definitiva y los invasores aún no digieren del todo el éxito de la victoria temporal.

Ante la arrogante actitud bélica de unos y la fuerza cultural de otros, los dos pueblos se encuentran a mediados del siglo XVI en un punto de recelo mutuo difícil todavía de captar su verdadera magnitud²¹. En este primer momento de confluencia de las dos civilizaciones –la mesoamericana y la occidental– principia una efímera etapa de "transición", mejor dicho se inicia el cambio cultural todavía au-

17. León-Portilla 1976:80; Madsen 1967:372.

18. Beals 1967:450 y ss. En el orden material se apropian ciertos aspectos de las culturas indígenas. (Aguirre Beltrán 1952:278 y ss). En el espiritual se recurre a un valioso sincretismo al identificar ciertas actitudes y comportamientos religiosos del cristianismo con los del mundo indígena. (Madsen 1967:376-378).

19. *El hecho de que los dirigentes indígenas hayan desempeñado, de grado o por fuerza, el papel de colaboradores aliados de los conquistadores e incluso hayan gozado de algunos privilegios, no oculta que también quedaron por completo sometidos y fueron considerados por los amos españoles sólo como instrumentos para penetrar en la comunidad.* (Fernández Tejedó 1990:85.

20. León-Portilla 1976:86-87; Beals 1967:449; Margain 1989.

21. León-Portilla 1976:85.

sente la brutalidad inmediata posterior²². Decisiva transformación que se perfila en el momento de contacto en el que se trata de imponer la cultura de los invasores, y al mismo tiempo salvar del ineludible naufragio los restos de la vencida²³. Pero, a pesar de la superioridad tecnológica y en parte cultural de los invasores, en cierta forma cuenta y se admira la de los vencidos, dejando a parte burdas e incomprensibles actitudes de aquellos recién llegados²⁴.

En el interior de una indecisión de esta índole hacen acto de presencia diversas amalgamas culturales. Formas de proceder que se mezclan con un buen número de actitudes de diverso temple íntimamente relacionadas con el trascendental momento histórico que se aproxima. Comportamientos e incertidumbres de unos y otros que forman parte de una realidad histórica que debe de tomarse en cuenta al tratar de formalizar la presencia, más adelante, de un significativo sincretismo arquitectónico. Forma de proceder que pone de inmediato los cimientos de un interesante e inédito sincretismo en ambas vertientes de la contienda. Pero, tal vez, mucho más importante que todo eso da lugar al nacimiento de un nuevo *Horizonte Cultural de Mesoamérica* que bien puede llevar el nombre –de hecho lo lleva– de Virreinal²⁵. Y prosiguiendo con una tradición cronológica de raigambre muy arqueológica su nomenclatura y el ámbito cronológico puede ser el siguiente: virreinal Temprano: siglo XVI (la “conquista”) y a continuación el virreinal Tardío: XVII-XVIII (la colonización). Y olvidarnos para siempre de términos de nefasto recuerdo para los pueblos de América como pueden ser, por ejemplo, los de: conquista y colonización o los todavía peores de ibero e hispanoamericano.

Aquel sincretismo que utiliza el pueblo mesoamericano para introducir, reconvertir y conservar, al mismo tiempo, algo de su pasado y, asimilar parte del nuevo ambiente cultural forma parte de una lucha en cierto modo incruenta, muy significativa. Forcejeo cultural del que todavía tal vez no se ha profundizado lo suficiente y no debe confundirse con otras propuestas culturales de cercana, pero no coincidente orientación²⁶. Para mediados del siglo XVI, se trata de una especie de breve paréntesis entre el enfrentamiento bélico y la inmediata actitud burda y violenta del cambio cultural liderado por una aculturación masiva y pertinaz²⁷. Al poco tiempo, esta transición cultural encabezada por un primer sincretismo conciliador en cierta

22. Beals 1967:450–452.

23. El inicio del cambio cultural se está convirtiendo en un tema importante de divulgación, abarca los primeros años de la invasión europea. Aguirre Beltrán 1957:18–19.

24. Son frecuentes las exclamaciones de admiración hacia la realidad cultural que encuentran los invasores (Díaz del Castillo 1968 vol. I:279). Actitud que no concuerda con las incalculables atrocidades cometidas a su patrimonio cultural (Icazbalceta 1947 vol. II:87; Ricard 1947:115–117; Landau 1966:104; etc.).

25. *El siglo XVI para México es un siglo decisivo porque representa el momento de contacto de dos estructuras diferentes... sin pretender más que un ensayo de roturación de un terreno que necesitará mucha más abundante y profunda investigación, consiste en preguntar si la arquitectura, escultura, teatro, música, etc. , que aparecen en el área mesoamericana del siglo XVI representan una llamada etapa colonial, o sea el influjo de una metrópoli extranjera sobre la cultura indígena, o si por el contrario es una etapa resueltamente distinta, pero continua, de la evolución del arte mesoamericano.* (Pardina 1970:37). C. R. Margain aunque de forma más velada, se orienta hacia esta idea. (1989:61-62).

26. Aguirre Beltrán 1957:134-135.

27. Friede 1949:245.

manera pacífico da paso definitivo a una segunda etapa en la que una vasta e irreflexiva aculturación es preeminente²⁸. La presencia hasta este momento de una cierta tolerancia a veces consciente otras inconsciente se desvanece. Desaparece provocada por el cambio cultural obligado que en muchas partes degenera en un auténtico genocidio racial unas veces y cultural otras o los dos al mismo tiempo²⁹.

Es durante este breve paréntesis cronológico de transición cuando surge un tema muy significativo desde el punto de vista cultural: el sincretismo. Propuesta que tratamos de reflejar en estas breves notas. Observamos que los invasores entre sorprendidos y admirados tienden a reconocer y utilizar algunos conceptos culturales del pueblo mesoamericano. Lo hacen con la finalidad de encontrar algunas fórmulas para dominarlo sin demasiadas presiones de orden material³⁰. Este a su vez aprovechando esta circunstancia trata de introducir (incrustar) algunos de sus componentes culturales en el interior de los que le propone el pueblo vencedor. Los invasores a su vez adoptan las aportaciones mesoamericanas y las transforman o asimilan cuando les conviene y viceversa³¹. Este es el momento cuando se colocan las bases de una forma peculiar de entender el sincretismo que en cierta forma y de manera encubierta prosigue hasta nuestros días³². Al poco tiempo, mejor dicho de inmediato, como se ha anunciado, da comienzo un largo y penoso proceso de aculturación que sin lugar a dudas todavía no termina³³.

En el transcurso de esta coyuntura relacionada con el contacto de los dos pueblos es el momento más adecuado para que se inicie una significativa actividad sincrética. Y al profundizar en este momento histórico, decisivo para la historia continental, es necesario utilizar una orientación científica muy escrupulosa que nos encamine hacia el concepto, el significado y el valor del término sincretismo en su vertiente más antropológica. Manera de entenderlo que para M. J. Herskovits es *una forma de reinterpretación cultural* (1952:598); puesto que se inscribe en el interior de la mayor parte los aspectos del cambio cultural inminente. A pesar de lo dicho, hemos de tener en cuenta que en ningún momento puede interpretarse el sincretismo como una especie de *mestizaje cultural* de la manera tan obvia como tiene lugar en el aspecto racial³⁴. Además, la idea del proceso de *reinterpretación*

28. No es del todo clara la propuesta que en este sentido hace R. L. Beals, pero vale la pena citarla (1967:450 y 452-453).

29. Gruzinski 1991:149; Burquière 1988:66; Duch 1992:68, etc. Leemos en Motolinía: *Sólo aquel que cuenta las gotas del agua de la lluvia y las arenas del mar, puede contar todos los muertos y tierras despobladas de Haití (hoy la Isla Española), Cuba, San Juan, Jamaica y las otras islas; y no hartando la sed de su avaricia fueron a descubrir las innumerables islas de los Lucayos...* (1941:29).

30. En el orden material Solano 1972:134 y ss. ; Aguirre Beltrán 1952; en el espiritual: *So by the time of the Conquest of México, Catholicism was predisposed to assimilate pagan religions. In México the parallels with pre-Hispanic religion were substantial...* (Ingham 1989:181).

31. Gruzinski 1991:192.

32. Reifer Bricker 1989:112, Dow 1990.

33. Dow 1990:98-99.

34. Hay que tener presente que por lo general el pueblo mesoamericano de la primera mitad del siglo XVI no *asimila* las aportaciones culturales de la civilización occidental. Se opone a ellas (León-Portilla 1976:76 y ss.) o trata de *reinterpretarlas* y transformarlas en cultura propia (Madsen 1967:376 y ss. ; Higham 1989:181). Tampoco existe un mestizaje cultural. (Ramos 1951:28).

íntimamente relacionada con el sincretismo, de acuerdo con Herskovits, nada tiene que ver con el conflictivo proceso cultural que conlleva la llamada *Revitalización* (Harris 1988:466) ni aún con la teoría bastante más científica que se relaciona con el Nativismo³⁵.

Unas palabras sobre el término y el concepto sincretismo

"Syncretism", then, is not a determinate term with a fixed meaning, but one which has been historically constituted and reconstituted.
Shaw & Stewart 1994:6

El término y el valor de la locución sincretismo es de origen griego (d. R. A. E. 1941:1163; Shaw and Stewart 1994:3 y ss.). En la Grecia clásica se utiliza y aplica con cierta normalidad en diversos campos de su desarrollo cultural. Plutarco es tal vez uno de los primeros intelectuales que lo emplea con cierta asiduidad y fluidez conceptual. Además, lo hace con una orientación y un matiz intelectual que en nada desmerece al que en antropología se trata de darle. A su vez, en algunas de sus diversificaciones y adaptaciones el insigne historiador y filósofo lo aplica, a pesar de la distancia cronológica y cultural que nos separa, de manera totalmente contemporáneo a nuestro tiempo³⁶. Se trata de una expresión que por definición afecta diversos campos del ambiente cultural de dos pueblos que por determinadas circunstancias entran en conflicto³⁷. Incide en cualquier tema del panorama cultural de una étnia o de un pueblo, pero en el ámbito religioso es en el que con mayor frecuencia aplicamos y utilizamos su contenido y su valor como tal³⁸.

La amplitud que podamos darle al término sincretismo desde el punto de vista antropológico junto con otros temas de orden cultural que se relacionan con él, da lugar a una cierta variedad de matices, valoraciones y significados. Actitudes e interpretaciones de los cuales sobresalen dos. La primera se orienta hacia una "re-interpretación", en palabras de M. J. Herskovits, de diversos componentes culturales de carácter religioso o no, que en cierta manera tratan de fundirse y convertirse en otro diferente. El resultado es un razonamiento nuevo que surge de unas propuestas enfrentadas que afectan a dos o más tradiciones culturales en discordia. Divergencias y confluencias de orden cultural que en algún momento de su recorrido se encuentran en una especie "of face-to-face interaction" (Nutini, 1988:78). De esta manera la "re-interpretación" resultante producto de la interacción de los dos componentes divergentes, sugerido por M. J. Herskovits, da lugar a nuevos conceptos de desarrollo cultural de los que se beneficia una más que otra de las dos partes del supuesto o real "conflicto" que las enfrenta.

35. Baty 1968:41; Reifler Bricker 1989:330.

36. Plutarco, *who used the concept with reference to politics in essentially the same sense that most anthropologists use it today—namely, a synthesis growing out of the contact or collision of two complexes of elements or institutions (no necessarily religious) from different cultural traditions.* (Nutini 1988:16).

37. Shaw and Stewart 1994:5-6.

38. Shaw and Stewart 1994:10-13.

Esta actitud (entendida como manifestación cultural) concibe el sincretismo algo así como una especie de *sui generis* y al mismo tiempo tolerante aculturación de la que, en cierto modo, salen beneficiadas las dos actitudes o propuestas culturales en supuesta pugna. A pesar de la utilización de términos como enfrentamiento, se trata, de ser posible, que el sincretismo no sea violento ni traumático. En el interior de esta "tolerante aculturación" los componentes culturales que intervienen forman parte de un proceso de homologación o tal vez "oposición" que casi siempre, parten de un principio de respeto mutuo y en cierto modo de similitud en cuanto se refiere a estructura, forma y función³⁹. Esta manera de entender el sincretismo cabe en cualquier aspecto de desarrollo cultural y actividad social entre dos pueblos más o menos en discordia. Por lo general incide con mayor intensidad en el fenómeno religioso⁴⁰. De ahí que, en esta ocasión, ese significativo componente de cultura forma parte muy importante de una actitud moderadora de un todo bastante más complejo y extenso⁴¹.

Una segunda conceptualización del término sincretismo se orienta hacia una ambiciosa amalgama e inmediata reinterpretación de componentes culturales relacionados exclusivamente con propuestas de carácter religioso⁴². En el interior de un tema tan delicado como puede ser el religioso no se excluye, en bastantes ocasiones, la presencia de posibles enfrentamientos de las dos tradiciones culturales afectadas. En las presentes notas vamos a utilizar sin preferencia alguna las dos vertientes o significados del concepto sincretismo, quizás otros, de acuerdo con las necesidades de cada momento.

Como estamos viendo el desarrollo y aplicación de la teoría del sincretismo afecta de forma directa a dos pueblos, indirecta tal vez más. En la mayor parte de las ocasiones se presenta un desequilibrio de fuerzas de todo orden que se materializa en una "enérgica lucha" interna encabezada por una de las dos partes en conflicto. A pesar de ello en su interacción todas tratan de salir beneficiadas. Es decir, en pocas ocasiones el sincretismo se realiza o aplica de manera diríamos del todo pacífica, puesto que a menudo una de las dos unidades intenta imponer a la otra su primacía cultural⁴³. Momento en el que de hecho el sincretismo evoluciona o se transforma rápidamente en una propuesta distinta: la aculturación. Preponderancia de un nuevo orden que casi siempre se balancea del lado de la vertiente cultural que acomete con una tecnología, unos razonamientos o preceptos cultu-

39. La definición que M. S. Edmonson (1960:192) nos propone de sincretismo se acerca a esta idea. J. M. Ingham 1989:34 y 134 también nos acerca a este concepto.

40. *In sixteenth-century Mexico, the parallels between catholic supernatural figures and indigenous gods were especially remarkable, and the resulting syncretism was unusually coherent. The Catholic worldview was able to assimilate not only some of the content of indigenous religion but also its underlying structure.* (Ingham 1989:9).

41. *When two religious systems meet (in contexts that may include voluntary interaction and social and political pressures), the religious system that emerges is different from the two original systems, because of mutual, albeit often unequal, borrowings and lendings, which are internalized and interpreted in a process of action and reaction.* (Nutini 1978:78).

42. Baty 1968:41-42.

43. *There are few historical records of syncretism growing out of mutually acceptable interaction. It may have taken place in hunting and gathering, tribal, and perhaps even folk societies.* (Nutini 1988:401).

rales considerados "superiores". Quizás no preeminentes en el sentido estricto de la palabra, pero si más contundentes tal vez *convincentes* en el parecer del pueblo que trata de imponerlos; hasta convertirlos en un producto cultural transferible, quizás más bien persuasivo en una versión más rigurosa de la palabra⁴⁴.

A partir de lo que viene diciéndose hay que ver en la teoría del sincretismo una forma de entender un proceso dúctil de "aculturación" en cierta manera "incruento" es decir que trata de ser de alguna forma pacífico⁴⁵. En el interior de este acercamiento al proceso de cambio cultural en el que se inscribe tanto la aculturación como el sincretismo, tan utilizados en antropología, cabe distinguir dos maneras de entenderlo —en parte ya anunciados— y sobre todo aplicarlo. Uno relacionado con la amalgama de ciertos conceptos culturales que se "reinterpretan" con cierta asiduidad, atrevimiento y al mismo tiempo de forma pausada. Proceso que nos orienta hacia una situación de orden cultural que H. G. Nutini llama *Symmetric Syncretism*⁴⁶. La otra, se manifiesta a través de un cierto enfrentamiento entre los dos conceptos culturales que tratan de "fundirse" y convertirse en otro tal vez no nuevo, pero si diferente de los dos. Se trata más o menos de una actitud cultural que Nutini nos propone con el nombre de *Asymmetric Syncretism*⁴⁷. Idea que a pesar de la presencia de algún enfrentamiento se aleja del concepto riguroso de aculturación y al mismo tiempo del mestizaje cultural.

El sincretismo como se ha dicho con anterioridad es una reinterpretación y no una substitución. Tampoco es una aleación en el sentido estricto de la palabra de dos componentes culturales en cierta manera opuestos. Reinterpretación a veces difícil de alcanzar de acuerdo con la evolución y tradición cultural de los pueblos "en conflicto" (Nutini 1988:401). Pero tampoco es una mezcla ni una imposición por la fuerza de ciertos elementos culturales de un pueblo hacia otro en detrimento de los propios del pueblo receptor. Actitud que como viene insinuándose es más propia de la aculturación que del sincretismo propiamente dicho⁴⁸.

El resultado definitivo, lo que caracteriza el producto final de un proceso de sincretismo no es la forma como se consigue resolver la disputa de los dos idearios que no tratan de fundirse o mezclarse; sino más bien reinterpretarse —de hecho transformarse— hasta convertirse en otro comportamiento cultura no nuevo del todo, como insistimos, pero si bastante diferente (Nutini 1988:355). Esta forma de proceder si lleva consigo cierta tensión o presión cultural de carácter insistente nos

44. Nutini 1988:79.

45. *Syncretism, of course, is one kind of change, the least violent and dislocating kind when the confrontation of two or more sociocultural traditions is involved.* (Nutini 1988:353). (Nutini 1988:78).

46. *In symmetric syncretism, the contending ideologies are more or less balanced. This type of situation is very rare, and we do not have good examples of it.* (Nutini 1988:355). Esta forma de sincretismo parece ser que es menos utilizado en antropología (Nutini, 1988:78)

47. *In asymmetric syncretism, one ideology asserts itself over the other. This has been the case with the cult of the saints and the ayuntamiento religioso, in which, even though many structural elements of the systems are pre-Hispanic, the underlying ideology is essentially Catholic.* (Nutini 1988:355).

48. Aquí cabe la definición de sincretismo de la manera que lo concibe H. G. Nutini. *Syncretism can be defined as a special kind of acculturation, which takes place when there is direct and intimate interaction (symmetrical syncretism) or political and/or social confrontation (asymmetrical syncretism) between two traditions.* (Nutini 1988:398–399).

acerca al concepto que H. G. Nutini denomina “*acculturative syncretism*”⁴⁹. En estas circunstancias el sincretismo puede convertirse en: *a special kind of acculturation*. (Nutini 1988:407).

Por otra parte en el sincretismo asimétrico, tal vez el más frecuente, el ideario cultural de un pueblo se impone de forma no pacífica, pero tampoco de dura violencia sobre el del otro. Este ha sido, por ejemplo, el caso de “colocar” de manera forzada el culto a los santos, y otros temas de conducta religiosa cristiana a los diversos pueblos de Mesoamérica a partir del primer cuarto del siglo XVI⁵⁰. Una buena parte de los componentes estructurales del sistema resultante son precolombinos en apariencia, pero hay que tener en cuenta que la ideología fundamental que los anima es esencialmente católico⁵¹.

En algunas ocasiones el sincretismo se convierte en el germen de una sección del cambio cultural que a menudo, como viene diciéndose, trata de ser pacífico. Le preocupa siempre que sea factible ser lo menos violento y traumático posible cuando se lleva a cabo en el interior de dos o más confrontaciones socioculturales⁵². En caso de cierta violencia en la “amalgama” de algunos componentes el sincretismo deja de ser un proceso directo de “reinterpretación” (Nutini 1988:353). En estas circunstancias ciertas conductas culturales no se incorporan de forma directa y en cierta manera pacífica en el interior de una de las tradiciones socioculturales que tratan de influenciarse y alcanzar un equilibrio definitivo, sino presionados por la fuerza de un orden cultural “superior”. En sincretismo en esta ocasión, como se ha anunciado, cae en la dinámica de la aculturación.

El ambiente cultural de Mesoamérica a mediados del siglo XVI

Las destrucciones abarcaron, además de las obvias manifestaciones de los templos e imágenes de los dioses, multitud de monumentos y creaciones artísticas, las inscripciones calendáricas, los códices o libros de pinturas. Y también se prohibieron las recordaciones de los hechos del pasado, los poemas y los cantos; en una palabra cuanto constituía el meollo de la rica herencia cultural indígena

León-Portilla 1976:107

Al analizar cualquier forma de sincretismo, o tema de cultura, en general, es indispensable ubicarlos en el interior de contexto cultural en el que se encuentran

49. “*acculturative syncretism*, “is a process by which two confronting institutional arrays or cultural traditions give birth to a new institution or complex of institutions that partakes in large measures of both traditions. (Nutini 1988:408).

50. Nutini 1988:77–79.

51. En Mesoamérica el proceso de sincretismo lo inician los frailes franciscanos con la catequización del pueblo a partir de 1524 y dura hasta 1615, cuando a ellos y el resto de los frailes mendicantes los sustituye el clero secular (Nutini 1988:77). *The process of syncretism is initiated when the Indians, frequently encouraged by the friars, begin to equate Catholic saints with gods in their own pantheon*. Nutini 1988:79. (Ingham 1989:180–181). Leemos en f. G. de Mendieta: *Y entre los ídolos de los demonios hallaban también imágenes de Cristo nuestro Redentor y de Nuestra Señora... pensando que con aquellas solas se contentarían*. (vol. II:78). Motolinía 1941:29.

52. El sincretismo en antropología es con frecuencia religioso con escasa, violencia. (Nutini 1988:78; Shaw & Stewart 1994:1–2 y 22; ReiflerBricker 1989:334).

inmersos en el momento que tratamos analizarlos, tal vez interpretarlos. Es muy importante tener en cuenta este principio.

Cuando observamos, aunque sea de manera superficial, algunos de los comportamientos tradicionales de la civilización occidental nos damos cuenta que éstos, como es natural, se incorporan en las constantes culturales de los pueblos que la integran. No es difícil darse cuenta que una de estas formas de proceder es la constante e intransigente preocupación, con frecuencia casi enfermiza, de la mayor parte de aquellos pueblos convertidos en ambiciosos estados, de imponer los criterios culturales de su civilización (Margain 1989:65). Normas destinadas a dominar los pueblos que someten por la fuerza sin darles la oportunidad de pasar siquiera por un breve período de transición al nuevo orden cultural al que se les obliga utilizar⁵³.

Dondequiera que los europeos han husmeado, parece que la muerte persiga a los aborígenes. Las grandes extensiones de América, Polinesia, Cabo Buena Esperanza y Australia nos muestran idénticos resultados. Ch. Darwin, en *El Viaje del Beagle*, 1839.

Tal vez se trata de una obcecación, quizás un comportamiento inherente del mismo ser humano; conducta que no compartimos. Forma de proceder que cuando corresponde al *Nuevo Orbe* se transforma en una verdadera obsesión que de inmediato degenera en absurdos genocidios⁵⁴. Desmedida ambición que al poco tiempo de la llegada de los europeos al Nuevo Mundo, por ejemplo, su forma de proceder evoluciona hacia verdaderos y auténticos asolamientos de todo orden (León-Portilla 1976:197), pero en especial del patrimonio cultural de aquellos pueblos con la idea de imponer el suyo⁵⁵. La mayor parte de los pueblos americanos al principio aceptan con cierta reticencia el legado cultural de los invasores. Pero de inmediato, se dan cuenta de su inhumana forma de proceder y tratan de mantenerse fieles a su propia tradición cultural (León-Portilla 1976 77 y ss.). Actitud que les comporta muchos sufrimientos y constantes penalidades, hasta nuestros días⁵⁶.

Aquel nefasto componente de la civilización occidental que se materializa en una actitud intolerante, arrogante y prepotente se mantiene en todos los pueblos que intervienen durante la invasión de América y fuera de ella (Wright 1992; Stannard 1992; Breton y Arnauld 1994)). Actitud que siempre se ve alentada, por una superioridad tecnológica incuestionable y además en Mesoamérica por una

53. Esta idea está bien clara en palabras de J. Burckhardt si consideramos que de acuerdo con él un comportamiento tradicional de algunos pueblos hacia el subyugado es: *el maltrato permanente e incluso el lento exterminio del pueblo vencido, llevado a cabo por el vencedor con infernal arrogancia*. en Konetze 1978:153.

54. La cita que encabeza este apartado nos recuerda algunas formas de proceder que sobreviven y se realizan contra algunos pueblos sometidos todavía a la "madre patria". (Benet 1995).

55. Ricard 1947:115; Sahagún vol. III:159; García 1901:309. Por supuesto que las citas pueden aumentar mucho

56. Dos citas de un significativo contenido poético reflejan la mentalidad indígena frente a los invasores: *Soy natural y ciudadano del Cuzco, ciudad que floreció antes que vosotros la vieseis, la cual con vuestra presencia se deshizo y marchitó como la yerba fresca y verde en presencia del sol*. (Quiroga 1992:95). La otra corresponde al mundo maya: *Ellos(adzules o españoles) enseñaron el miedo/vinieron a marchitar las flores. /Para que su flor viviese, /dañaron y sorbieron la flor de los demás...en Gussinyer 1995:169. Para más información (García 1901).*

concepción bélica muy diferente⁵⁷. Superioridad tecnológica que en cierto modo reaparece en los sistemas constructivos⁵⁸. La arquitectura es sin lugar a dudas uno de los elementos más significativos en los que se materializan algunos de los ideales más representativos de la civilización occidental. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la arquitectura precolombina es, en cierta manera, desde el punto de vista técnico poco desarrollada. La razón de una situación de esta índole no yace en la ausencia de unos conocimientos técnicos específicos, sino en su perfecta adaptación a unas necesidades en íntima conexión con la esencia misma de la civilización mesoamericana⁵⁹.

Consecuencia de lo que viene anotándose, durante el difícil período colonial que tuvieron que soportar todos los pueblos del continente puede observarse que el pueblo invasor siente, sobre todo durante la mayor parte del siglo XVI, un enorme desprecio por las expresiones artísticas del pueblo amerindio⁶⁰. Manifiesta su excelente calidad en Mesoamérica, por ejemplo, por medio de una sorprendente arquitectura, y una extraordinaria escultura⁶¹. Menosprecio que puede generalizarse al resto de las expresiones culturales.⁶² Por supuesto, no hay que olvidar las valiosas aportaciones de algunos cronistas y religiosos al conocimiento del pasado precolombino. Pero estas contribuciones jamás podrán justificar y mucho menos suplir el enorme cúmulo de destrucciones realizadas por los invasores en todos los ámbitos de las culturas y civilizaciones precolombinas⁶³. Hay que tener muy en cuenta que el sincretismo en especial el arquitectónico de Mesoamérica se lleva a cabo en el interior de unas condiciones culturales de esta índole.

Los invasores subestiman la realidad cultural de la civilización mesoamericana y con ella, por ejemplo, su extraordinaria arquitectura e iconografía religiosa. Sin embargo, a pesar de no valorar la habilidad manual y espiritual de sus artífices e

57. *La guerra en Mesoamérica era una actividad importante que obedecía fundamentalmente a causas religiosas y a la necesidad de obtener tributos.* (Orellana 1959:850). De acuerdo con N. Davis los pueblos mesoamericanos sencillamente no entendían el significado de una guerra total, como se hacía en la Europa del siglo XVI. 1977:209

58. Ortiz Macedo 1958:50; 1972:35 y 38. Leemos en G. Kubler: *The American Indian architect was restricted by technology to the assembling of solid masses, but in the operations of desing, he was infinitely more attentive to their harmonious combination than the europeans*(1958:529)

59. Kubler 1958:529; Romero Quiroz 1976:46. *Lo que ellos no habían alcanzado y tuvieron en mucho cuando lo vieron, fue hacer bóvedas...*(Mendieta vol. III:61).

60. A pesar de algunas esporádicas referencias durante el siglo XVII(Alcina Franch 1995:50-53) no es hasta avanzado el siglo XVIII que se inicia cierto interés por las culturas precolombinas; Brunhouse 1992; Bernal 1980. Con anterioridad al siglo XVIII el menosprecio fue siempre casi absoluto. Motolinía 1941; Ricard 1947:115.

61. Acerca de la espléndida arquitectura y escultura precolombinas, por ejemplo, es absurdo tratar de demostrar su enorme calidad artística. Allí están por un lado los centros ceremoniales y por el otro un magnífico muestrario de la excelente variedad artística de aquellos pueblos en el Museo Nacional de Antropología en la Ciudad de México. Para darnos cuenta de su reconocimiento internacional, consultar, por ejemplo, a J. Fernández 1959.

62. En pocas palabras M. Rojas Mix muestra la situación de las culturas indígenas a mediados del siglo XVI: *Toda su cultura les fue negada de un golpe de espada y en un auto de fe monumental fueron quemados sus códices, se desbarataron sus ciudades, se arrasaron sus templos y se prohibió bajo pena de muerte volver siquiera pensar en sus dioses, inclinarse ante ellos...*(1990:34) y agrega: *El indio, como se le llamó desde entonces para consumir su negación, tuvo que olvidar quién había sido, sin llegar tampoco a saber quien era.*

63. Mendieta 1945 vol. II:70-71; Ricard 1947:115; Gussinyer 1994:77.

intelectuales nativos, con escasas excepciones, los utilizan cuando creen conveniente. Además, se ven obligados a adaptarse a sus comportamientos, utilizar su pericia manual entre otras habilidades y conducta cultural durante la etapa de transición y los primeros ensayos de evangelización⁶⁴.

La personalidad indígena se manifiesta siempre con especial énfasis en su religión y se materializa en su tradicional arquitectura junto con el resto de las artes plásticas⁶⁵. Forma de proceder mesoamericana que aquellos recién llegados saben aprovechar muy bien algunos de sus recursos, sobre todo cuando tratan de imponer su religión y hacer realidad la primera arquitectura religiosa en el período cronológico de nuestro estudio (Mendieta 1945: vol. III:61). A pesar de ello, las expresiones artísticas amerindias se convierten en la principal fobia destructora de la "conquista", tanto en su vertiente material como espiritual. (Ricard 1947:115).

Mesoamérica: Sincretismo religioso, urbano y arquitectónico

Para salvar a los indios era preciso mostrar que podían ser cristianos, era preciso que lo fueran; ¿lo fueron?

J. Sierra 1957:82.

Una de las primeras obsesiones al llegar los invasores europeos al continente americano es el del enriquecimiento, no rápido sino inmediato; puesto que la mayor parte de ellos procedían de regiones y estamentos sociales muy pobres en su país de origen⁶⁶. No importaban ni los métodos ni la forma de obtener la riqueza (Galaviz de Capdevielle 1967:19). Una segunda inquietud tanto o más importante y preocupante que la primera, enfrente de la cual se encontraba la jerarquía religiosa y unos reyes de titularidad católica, era la de convertir al cristianismo la población del Nuevo Mundo. Las dos experiencias cuentan con amplios y convincentes antecedentes en el momento de iniciarse la invasión, y unos primeros ensayos con fructíferos resultados en etapas tardías de la llamada *reconquista*.

a) la religión

Llegaron los hombres blancos y destruyeron los ídolos. La obra fue hecha para hacerlos felices pero no lo entendieron por irracionales. Fue preciso hacerlos felices a la fuerza.

V. Lombardo Toledano 1973:77.

Cuando en cualquier parte, pero en especial en el Nuevo Mundo, se habla de sincretismo a menudo creemos que la aplicación más frecuente de una forma de proceder de esta índole se orienta hacia la temática religiosa en las dos vertientes

64. G. de Mendieta, por ejemplo, reconoce e incluso alaba la habilidad artesanal del pueblo mesoamericano. (1945: vol. III:54-55 y 60-61).

65. Westheim 1963:42; Fernández 1959, 1959a:307; Kaspé 1967:7; Margain 1989:52.

66. Mendieta 1945 vol. III:154. Leemos en Motolinía: *No sé de quién tomaron acá nuestros Españoles, que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dónde en un año más petacas y hatos tienen que arrancara una mula...* 1941:82.

fundamentales: material y espiritual⁶⁷. Además, es necesario agregar, como se ha anunciado, que su proceso de realización es, en la mayor parte de las ocasiones, superficialmente pacífico. De ahí que, por lo general, cuando nos referimos al aspecto material el sincretismo religioso utilizado en la Mesoamérica de la primera mitad del siglo XVI, se relaciona con una cierta reconversión o mejor dicho “reinterpretación” de ceremonias, tradiciones populares, objetos y otros efectos de índole y apariencia ritual relacionados tanto con la religión de los invasores como la de los amerindios⁶⁸.

En el campo espiritual el sincretismo resulta ser bastante más complejo (Tedlock 1986:244). Se trata de lograr una “transformación” de creencias y sentimientos de profundo fervor piadoso, junto con diversos procesos de reinterpretación religiosa vinculados mayormente con el culto (Madsen 1967:378 y ss.). Tendencia que en algunas ocasiones evoluciona hacia temas más significativos⁶⁹. En determinadas circunstancias, escasas por cierto, pueden alcanzarse objetivos bastante más elevados y “fundirse” en una misma creencia temas más profundos y complejos, hasta convertirse en nuevas interpretaciones de orden religioso⁷⁰. A pesar, de la presencia de argumentos de cierta trascendencia cultural los objetivos más comunes e inmediatos casi siempre giran entorno de los sentimientos religiosos del pueblo⁷¹. En esta múltiple reconversión e incluso reordenamiento religioso se incluyen, con frecuencia, propuestas y elementos iconográficos, de vez en cuando iconológicos de ambas religiones⁷². Y como anotamos, en escasas ocasiones se conjugan temas teológicos de cierta trascendencia.

Estas formas de sincretismo religioso tratan de aglutinar, a partir del primer cuarto del siglo XVI, diversas propuestas relacionadas con el culto y otros componentes religiosos esbozados brevemente con anterioridad. De su reconversión material en unas ocasiones y espiritual en otras surgen “nuevas” propuestas religiosas⁷³. En esta amalgama de proposiciones religiosas siempre sale “beneficia-

67. Madsen 1967:369.

68. Tedlock 1986:244.

69. Durante buena parte del siglo XVI y aun después a veces no existe un sincretismo como tal, sino más bien una cierta yuxtaposición de criterios religiosos: *Les morts qui seront ensevelis chrétiennement sont toujours veillés à la manière traditionnelle; on ne manque pas de déposer une perle de jade dans la bouche du défunt, ni de placer une jarre d'eau à ses côtés en prévision du voyage qu'il va entreprendre dans l'au-delà.* (Duverger 1987:251). De acuerdo con W. Madsen: *There is some indication that the older generation (a mediados del siglo XVI) associated Catholic baptism with a similar pagan rite which endowed baptismal water with divine power to remove filth from a newborn baby's heart.* (1967:376).

70. Con relación al culto a la Virgen de Guadalupe fr. B. de Sahagún sospecha de la extraña intensidad de su culto cuando nos recuerda que: *...vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejos tierras a esta Tonantzin, como antiguamente.* (1956 vol. III:352).

71. El pueblo no se deja despojar fácilmente de sus creencias: *Tous les chroniqueurs ont révélé ces <<persistances de l'idolatrie>> tout au long du XVIe. siècle: offrandes de nourriture au sommet des montagnes, de copal dans les fontaines et les lacs, sacrifices domestiques de caille et de chiens...* (Duverger 1987:248).

72. Moédano, 1963

73. *La comunidad de los santos fue recibida por los indígenas no como un intermediario entre Dios y el hombre sino como un panteón de deidades antropomórficas.* (Gibson 1967:103).

da" la religión de los invasores que en definitiva es la que se impone⁷⁴. Particularidad que en nuestro caso, para lograrlo, se apoya en un trágico enfrentamiento bélico que termina con la victoria temporal de los invasores.

En Mesoamérica se alcanzan diversos resultados satisfactorios de sincretismo religioso, pero en buena parte son casi siempre de escasa trascendencia. Circunstancia que forma parte de un superficial barniz de cristianismo entre la población nativa a partir del segundo cuarto del siglo XVI. "Barniz" que, sin embargo, provoca un sentimiento de exagerado optimismo entre los primeros frailes mendicantes (Solange 1972:485, Mendieta 1945). En realidad se logran unos "impresionantes" resultados de conversión al cristianismo por medio de un aparente acoplamiento indígena al nuevo orden cultural y sobre todo religioso de características muy dispares. Se llevan a cabo, mejor dicho se obtienen estos resultados, por medio de la imperiosa necesidad de alcanzar una manifiesta y aparente armonía que beneficia a la población aborigen y tranquiliza a los abnegados frailes. Mejor dicho se consigue una simulada tranquilidad espiritual en el ámbito religioso de los dos pueblos enfrentados⁷⁵. Conformidad religiosa y en cierta manera cultural que se mezcla con un supuesto equilibrio emocional a manera de compensación hacia el pueblo mesoamericano por la pérdida de la mayor parte de sus valores culturales. Situación que a menudo evoluciona hacia nuevas "reinterpretaciones" religiosas y culturales de una gran validez y extraordinaria vitalidad. Pero, en el ritual y en las manifestaciones externas es en donde con mayor frecuencia el convencimiento y conversión religiosa resulta ser tan sólo superficial, aparente⁷⁶.

Simulada armonía que a la larga se traduce, como viene anotándose, en nuevos comportamientos culturales relacionados mayormente con la práctica religiosa. Experiencia que en realidad no se asimila y continua desfasada de la realidad cristiana hasta nuestros días⁷⁷. A pesar de todo, se consigue "sincronizar" las creencias y los sentimientos de los dos ámbitos religiosos en una misma expresión formal. En realidad, como viene anunciándose, se logra tan solo un ligero barniz de reconversión en este trascendental momento cronológico —más allá de la segun-

74. A pesar de que el cristianismo se impone a la religión aborigen (Solange 1972:485 y ss.), ésta persiste en cierta manera a cubierto durante bastante tiempo (León-Portilla 1976:78 y ss. ; Duverger 1987: 203 y 249) en algunas ocasiones hasta nuestros días (Tedlock 1986:244; Ingham 1989:7-9).

75. *Era de tanta eficacia el crédito que los indios por toda la tierra habían concebido del ejemplo y santidad de vida de los frailes, que viéndolo y oyendo su palabra, no había réplica de todo cuanto predicaban y mandaban...*Mendieta 1945 vol. II:107. Pero en algunas ocasiones la realidad era diferente (León-Portilla 1976:82-83).

76. ..., *hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita Madre puestas entre los ídolos, las mismas que los cristianos les habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fué que ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno;* . (Motolinía:1941:29).

77. *Los indígenas no comprendieron la nueva doctrina. No la comprenden hasta ahora. Por inercia adoptaron las nuevas creencias, pero en la intimidad de sus espíritus siguieron rindiendo culto a las antiguas. En apariencia se convirtieron al catolicismo, que les predicaba el fervor de los abnegados misioneros. En realidad siguieron siendo paganos. Aparentaron creer en el Dios único cuando, en verdad, seguían creyendo en los dioses múltiples. No captaron el simbolismo de los ritos cristianos y los adaptaron a su mentalidad mítica.* (Mac-Lean 1960:162-163).

da mitad del siglo XVI—. Reinterpretación que a la larga se traduce en una nueva propuesta religiosa de origen precolombino cubierta, ahora sí, con una gruesa capa de barniz cristiano.

b) El urbanismo

V. M. debería enviar a mandar se diese orden cómo ellos la tuviesen, al modo y manera de españoles y naciones cristianas, viviendo juntos en pueblos, en orden de sus calles y plazas concertadamente.

García Icazbalceta 1947 vol. III, doc. 32:96.

Desde un principio hay que partir de la idea que urbanismo y arquitectura se encuentran a menudo tan interrelacionados que con frecuencia se hace difícil separarlos en unidades muy diferenciadas. El urbanismo forma parte de la arquitectura y la arquitectura se integra en el urbanismo, conformando un todo que, desde el punto de vista cultural, resulta ser siempre de una extraordinaria importancia.

Sin salirnos de una intención cultural de esta naturaleza, parece ser que es bastante difícil alcanzar un sincretismo satisfactorio, cuando se trata de amalgamar mejor dicho reconvertir en el sentido de reinterpretar unidades de comportamiento urbanístico y de arquitectura religiosa⁷⁸. Dos componentes de una gran fuerza en el interior de cualquier sociedad sedentaria o no, con frecuencia representativos de la idiosincrasia del pueblo que los realiza⁷⁹. En nuestro caso la dificultad de asociación se acentúa; puesto que se trata de unidades culturales pertenecientes a dos mundos religiosos y sobre todo mentalidades arquitectónicas y urbanas muy diferentes. Mejor dicho, tan opuestas como las que corresponden a las dos civilizaciones enfrentadas a partir del siglo XVI en tierra de la que en ningún momento busca ni desea la confrontación bélica (Gussinyer 1977: 21-24).

Lograr soluciones satisfactorias al aplicar un sincretismo urbano por un lado y arquitectónico por el otro en el interior de sociedades tan incompatibles como las que proponemos, puede convertirse en una tarea de laboriosa y al mismo tiempo dudosa solución. Pero, con todo y este difícil panorama vamos a tratar de analizar, no resolver ni mucho menos, en el breve espacio disponible este arduo pero interesante tema de investigación. Sin embargo, a pesar de lo que viene diciéndose, se alcanza, se logra de forma hasta cierto punto satisfactorio, como veremos de inmediato, el supuesto y al mismo tiempo difícil sincretismo urbano-arquitectónico.

El sincretismo urbano materializado en los pueblos de indios es bastante menos accesible a alguna forma de reinterpretación desde el punto de vista de congregación y compactación humana. De hecho en el caso mesoamericano estamos más en presencia de un "trasplante" que de una "reinterpretación" urbana. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estas dos propuestas —arquitectura y urba-

78. Hasta ahora se ha insistido en la creencia bastante generalizada de que la arquitectura precolombina no influye en la virreinal del siglo XVI (Toussaint 1927:73; Gante 1954:26). Este criterio tan rígido y quizás poco meditado se trata en la actualidad de suavizar su rigurosidad (Mesa y Gisbert 1963:55-56; Gussinyer en prensa; Ortiz Macedo 1972:26; Margain 1989:68).

79. Zevi 1969:24; Margain 1989:68; Gussinyer 1993.

nismo— se convierten, con el paso del tiempo, en el modelo ideal, utilizado hasta el cansancio, para llevar a cabo una despiadada y forzada aculturación de la población amerindia⁸⁰. En el tema sobre urbanismo estricto casi no puede hablarse de “amalgama”, ni de sincretismo, sino más bien de imposición de una traza ajena, en buena parte, a la tradición urbana precolombina. Nueva forma de asentamiento tan solo atenuada o mejor dicho suavizada su aplicación por algunos aportes precolombinos⁸¹. A pesar de ello, estos componentes urbanos de origen precolombino que se adhieren a la nueva traza no dejan de ser, en algunas ocasiones, bastante significativos.⁸²

Al llegar a Mesoamérica la finalidad básica, primordial de los primeros frailes mendicantes, realizadores por diversos sincretismos es, sin lugar a dudas, la de evangelizar⁸³. Pero, sorprendidos de la enorme cantidad de infieles a catequizar, la manera dispersa de asentarse y la extraordinaria personalidad cultural y religiosa del pueblo mesoamericano tratan de armonizar, hasta donde sea posible, estas tres realidades culturales en el interior de una unidad sincrética específica. Esta unidad que debe ser al mismo tiempo religiosa, arquitectónica y urbana la encuentran en: los pueblos de indios. Principian congregando a la población aborígen por la fuerza en un lugar escogido de antemano en el que se ha hecho, con anterioridad, un esbozo de distribución urbana (Remesal 1932 vol. II:243-248). De inmediato comienza a construirse una iglesia provisional (“ramada”o iglesia pajiza), junto con las casas-habitación de la población recién congregada. No siempre se destina un espacio sin construcciones anteriores para la nueva traza. A veces la iglesia provisional se construye en el área del centro ceremonial de la aldea escogida para congregar allí varias rancherías indígenas de áreas vecinas. Acto seguido comienza la evangelización con algunos de los temas básico del nuevo credo que “mezclan” con diversas normas litúrgicas de los amerindios (culto extrovertido al aire libre, por ejemplo) para hacer más comprensible, más “digerible” el nuevo credo (Ingham 1989:9). De esta manera logran conjugar de manera “satisfactoria” a través de fórmulas religiosas cristianas algunos componentes de las creencias de ambos pueblos⁸⁴.

80. En realidad los pueblos de indios no dieron paso a un benéfico sincretismo sino a una durísima y despiadada aculturación y degradación del nivel de vida aborígen (Reyes García 1962:31; Gussinyer 1994:106) a pesar de que se nos quiera deslumbrar con los “benéficos” de la *madre patria*: *La aculturación se provocaría en y desde la agrupación urbana, dentro de la configuración del pueblo de indios, donde el aborígen podría <<vivir en policía>> y disfrutar de los beneficios materiales y espirituales, gracias a la constante preocupación del Consejo de Indias, ...* (Solano 1990:338).

81. El rechazo de la población amerindia a la congregación forzada fue desde el principio al fin unánime (Gussinyer 1994; Eguilez 1965:104) y los resultados por lo general catastróficos (Gussinyer 1994:75, 78 y nota 97).

82. Kubler 1958. La plaza se convierte en uno de los componentes urbanos precolombinos siempre presente en las trazas urbanas del siglo XVI, en adelante. (Mesa y Gisbert 1969:56). *En las dimensiones colosales de las plazas ceremoniales prehispánicas y en las cívicas de Nueva España parece establecerse la continuidad entre las culturas autóctonas con la cultura occidental.* (Sánchez Santoveña 1975:29).

83. En principio este es el ideal, pero no siempre se consigue; las razones son muy diversas (Duch 1992:214-15).

84. En cualquier área cultural de América Latina puede observarse ese proceso en mayor o menor intensidad. Sin embargo, es en las regiones de significativa demográfica y actividad cultural en las que se advierte este fenómeno con una considerable claridad (Valcarcel 1950:55-57).

Como estamos observando, los frailes mendicantes de inmediato se dan cuenta de la tradicional manera dispersa de asentarse la población rural, de la extraordinaria importancia del culto al aire libre, junto con la calidad cultural y profundo sentir religioso del pueblo al que se enfrentaban y, además, el problema de la enorme masa humana por catequizar⁸⁵. Al verse sorprendidos por todos estos y otros factores se ven obligados a idear una unidad urbana en cierta forma nueva al continente, junto con una estructura de arquitectura religiosa en cierta manera diferente a la de ambos pueblos destinada al culto cristiano en el Nuevo Mundo. En el aspecto urbano se trata de congregar la población dispersa sin la aparente asistencia de ninguna forma de sincretismo. Pero la presencia de una gran plaza al centro de la unidad urbana, entorno de la cual gira toda la actividad de la nueva población, delimitada por estructuras religiosas y civiles públicas importantes nos alerta sobre la posible cooperación, mejor dicho, presencia de una importante reminiscencia o trasfondo urbano precolombino (Chantón Olmos, 1992:54). En el semblante arquitectónico se trata de “reinterpretar” en un mismo volumen arquitectónico la forma de proceder litúrgico y los sentimientos religiosos de ambos pueblos.

En el Nuevo Mundo la nueva estructura religiosa, embrión del pueblo de indios, se construye conjugando en una misma unidad arquitectónica los reducidos espacios cubiertos de los templos cristianos con los amplios espacios abiertos de las estructuras religiosas de los amerindios. Para lograrlo, los frailes tratan de conseguir una genuina y positiva reconversión de componentes de la arquitectura de los dos credos en una misma unidad. Con ella armonizar la práctica religiosa de las dos sociedades, hasta lograr una estructura arquitectónica en cierto modo distinta. A través de ella alcanzar lo que podríamos llamar un significativo sincretismo urbano—arquitectónico⁸⁶. En el aspecto urbano estricto el “beneficio” consiste en tener los servicios religiosos y las obligaciones civiles bastante más cerca y, sobre todo de fácil control por el estamento civil y religioso del virreinato.

Hay que tener en cuenta que la unidad religiosa sea monasterio, visita o doctrina cuenta siempre con un gran espacio abierto—el atrio—enfrente del templo. Todo ello emplazado junto a la plaza principal del pueblo de indios. Estos dos espacios a cielo abierto conforman el principio de una traza que logra un espectacular “simbiosis” urbano—arquitectónico, a pesar de la presencia de un extraordinario antagonismo de criterios urbanos y menesteres religiosos entre los dos pueblos. Sorprendente resultado conseguido en el interior de una distribución urbana forzada y una unidad arquitectónica en cierta manera nueva. Se alcanza en los monasterios lo que podríamos llamar una original fórmula de arquitectura cristiana de una impresionante belleza, una gran vitalidad expresiva y una acertada e inconfundi-

85. Se ha explotado tal vez con exceso la idea de que los espacios abiertos de los templos cristianos, del siglo XVI iban dirigidos a catequizar la población indígena (Mendieta 1945 vol. II:124), olvidándose la mayor parte de los investigadores de la enorme importancia de los espacios abiertos en las religiones precolombinas (Kubler 1990:538; Artigas 1992:21; Gante 1954:2-3).

86. *Los evangelizadores perciben que, además de no ser posible albergar en espacios internos a las multitudes de nuevos bautizados, había que crear un recinto arquitectónico relacionado con sus tradiciones, es decir, áreas abiertas para llevar a efecto los actos religiosos.* (Ortiz Macedo 1972:26).

ble funcionalidad⁸⁷. Y sobre todo se consigue por medio de un sincretismo urbano–arquitectónico sorprendente que los nuevos proyectos constructivos se adapten tanto a la mentalidad religiosa del pueblo precolombino como a la actividad evangelizadora de los ordenes mendicantes y el orden litúrgico cristiano⁸⁸. La solución alcanzada a través del monasterio del siglo XVI resulta ser verdaderamente excepcional, pocas veces conseguida de manera tan espectacular en la historia de la arquitectura de todos los tiempos⁸⁹.

El mérito aumenta si consideramos que el monasterio entendido como “centro ceremonial” indígena conforma el embrión urbano–arquitectónico de un nuevo panorama cultural. Traza que, por desgracia, no se adecúa al tradicional patrón rural de asentamiento amerindio casi siempre disperso y, se orienta hacia la congregación forzosa de la población aborígen en unidades de población compacta⁹⁰. Sin embargo, la rigidez fría y geométrica de la nueva distribución urbana impuesta por los invasores pronto se desarticula en áreas de fuerte implantación indígena americana. Al poco tiempo evoluciona hasta transformarse en una traza conocida con el nombre de *ciudad dispersa*⁹¹. En ella se juntan las dos mentalidades en una “nueva” unidad urbana: por un lado, la dispersa de orientación mesoamericana y la compacta de tradición occidental, por el otro. Forma de asentamiento que en zonas rurales con población indígena alcanza nuestros días⁹².

En realidad es sorprendente el resultado alcanzado por los frailes mendicantes y el espíritu de adaptación del pueblo mesoamericano, al enfrentarse a unos cánones urbanos desfavorables y ambos a una liturgia que les era adversa. Pero sobre

87. Por lo general los sincretismos religioso–arquitectónicos no son fáciles de lograr. En nuestro entorno cultural, por ejemplo, la arquitectura paleocristiana se apropia de conceptos y elementos arquitectónicos del mundo greco-romano y los “reinterpreta” al mezclarlos con aportes de culto cristiano hasta lograr un nuevo concepto de arquitectura religiosa prácticamente desconocida hasta aquel momento. En la península ibérica al entrar en contacto la arquitectura cristiana con la árabe nos encontramos a menudo con superposiciones a veces yuxtaposiciones, con frecuencia un aprovechamiento más que un sincretismo arquitectónico. Es en la arquitectura mozárabe en la podemos vislumbrar un cierto sincretismo. Pero, en ella existe una utilización de temas y de elementos arquitectónicos más que un sincretismo. A pesar de lo dicho, podemos entrever en ella un cierto sincretismo con la utilización de una distribución en planta de tradición cristiana con la presencia de un sentido artístico de claras reminiscencias árabes. En ese sentido M. Gómez-Moreno nos habla de *un can-sancio de elementos tradicionales latino-godos y de otros árabes* (1951:355). Pero, tanto F. Chueca Goitia (1965:129–30) como Lamperez (1930:227-28) no están de acuerdo con M. Gómez-Moreno.

88. Fernández 1958:53.

89. J. Fernández al analizar sucintamente las influencias que recibe el arte virreinal de los primeros tiempos comenta: *De todo eso está hecho el arte de la Nueva España y por ser tan curiosa amalgama, por su exuberancia, riqueza y originalidad, constituye uno de los capítulos más interesantes del arte universal de la Edad Moderna.* (1958:52). A Schroeder Cordero va todavía mucho más lejos (1984:133).

90. Le dice un indio a su misionero en el “nordeste de Méjico” hacia 1750: *No pienses Padre que te hemos de creer lo que nos dice, que por nuestro bien nos quieres juntar, pues esto es sólo para quitarnos nuestras tierras y hacerse dueños los españoles de ellas. Yo ya salí a tierra fuera y anduve mirando que los españoles son dueños de toda la tierra y los indios no tiene más que poquita, y más tiene un español solo que muchos pueblos de indios juntos...* (Eguilez 1965:104). También en J. Gussinyer 1994:75 y 106; y en Sierra 1957:96.

91. Quizás sería mejor llamarlo pueblo disperso, pero preferimos seguir con la denominación que propone en I. Bernal 1968:67-68.

todo es importante tener en cuenta el éxito de los resultados obtenidos al tratar de sincronizar en el sentido de reinterpretar unos comportamientos religiosos opuestos junto con unas formas de asentamiento antagónicas, hasta lograr materializarlos en una traza urbana que combina las dos tradiciones. Ajustándose a una extraordinaria arquitectura tal vez no nueva, como viene diciéndose, pero sí distinta de la tradicional en ambos credos⁹³. Unidad urbano-arquitectónica que toma cuerpo, se hace realidad, a través de unos ideales religiosos y una concepción urbana tan dispares como pueden ser por ejemplo el mesoamericano y el occidental⁹⁴.

Más significativo es todavía el éxito si tenemos en cuenta que cada una de estas dos unidades descansa sobre un pasado complejo y milenar de un gran alcance cultural. Por esta razón, se siente cada una de las partes enfrentadas segura de sí misma y sobre todo, en nuestro tema, de sus posibilidades y tradiciones urbano-arquitectónicas y religiosas⁹⁵. Estructuras y creencias religiosas manifiestas por medio de un culto en el que tanto el urbanismo como la arquitectura de ambos mundos juegan un papel preponderante⁹⁶. Confluencia religiosa y cultural al mismo tiempo, que se alcanza por medio de unas expresiones arquitectónicas muy propias concretadas en el interior de unas manifestaciones espaciales muy definidas y confluir todo ello dentro de unas realidades urbanas y unos planteamientos culturales antagónicos⁹⁷.

92. Bernal 1968:66-69. Caso 1965:33-34.

93. *Les évangélistes sentirent que, outre l'impossibilité de recevoir dans des espaces intérieurs les multitudes de néophytes, il était nécessaire de créer une enceinte architectonique qui fut en rapport avec leurs traditions locales, c'est-à-dire des zones de plein air destinées à la célébration des actes religieux.* (Ortiz Macedo 1974:12).

94. Es indudable la oposición de estos dos conceptos religiosos: monoteísta uno, frente al otro politeísta (Duverger 1987:113; Coloquios 1986:123). Sin embargo, hay que tener en cuenta la presencia de ciertas extrañas y lejanas coincidencias de orden superficial entre esos dos mundos religiosos. Sincronías que en cierto modo los acercan como pueden ser, por ejemplo, un insólito y latente monoteísmo oculto a los ojos del pueblo (Caso, 1962:18; Soustelle 1979:54; León-Portilla 1966:43-5), junto con otras aspectos substanciales, como son entre otros el "bautismo" (Sahagún 1956 vol. I:361), la "confesión" (Duran 1967 vol. I:157), incluido el diluvio (Martínez del Río 1952:26) o la inmortalidad del alma.

95. Tratar de profundizar ahora en las posibilidades religiosas de los dos ámbitos culturales es totalmente innecesario. Sin embargo, tal vez valga la pena recordar con unas sencillas palabras de L. Séjourné sobre la realidad religiosa de un pueblo tan lejano a nosotros en todos sentidos. *El México antiguo sorprendió a los europeos por el lugar desmesurado que asignaba a las cosas divinas. Era un mundo en el que la marcha del Cosmos estaba considerada como un asunto de Estado y donde había leyes que regían la búsqueda espiritual de los ciudadanos. Una tierra que, por su intimidad con el cielo, había derogado lo profano.* (1984:1).

96. Unas palabras de V. Kaspé nos recuerdan que la arquitectura precolombina *constituye algo más que un simple factor en el terreno de la historia precolombina, y representa el signo fundamental de la civilización, puesto que el grado de evolución de los pueblos mexicanos está en función directa de la expansión lograda por sus edificios.* (1967:7). Por otra parte de acuerdo con W. Braunsfels: *la historia del monacato de occidente es uno de los temas centrales no sólo de la arquitectura, sino de la cultura de occidente, que, siendo historia, lo es también del arte y de la civilización europea.* (1975:7). Más todavía en Zevi 1969.

97. El concepto de espacio es un componente muy significativo de la arquitectura de todos los pueblos. La manera de utilizarlo es muy diferente en una u otra de las dos civilizaciones enfrentadas. *European plan and structure generate such complex enclosures that the history of occidental building has rightly been regarded as a progressive conquest of enclosed spaces. In American antiquity, however, the rooms were at all times less important than the masses.* (Kubler 1958:527-8).

c) La arquitectura

Les nécessités du culte devant un nombre croissant de néophytes, créent un autre genre d'église, peut-être plus original et que se rapproche davantage de l'esprit indigène quant aux temples.

Toussaint 1962a:46.

La arquitectura es sin lugar a dudas uno de los componentes más importantes en los que se sintetiza la idiosincrasia de cualquier pueblo (Zevi 1969:23 y ss.). De ahí que cuando dos civilizaciones de contenido tan diverso y opuesto como las que analizamos se enfrentan el ideario religioso-arquitectónico de la unidad vencedora –la occidental en nuestro caso– trata de imponer su modelo arquitectónico. Y lo hace sin concesión alguna al concepto cultural y estructura religiosa del pueblo receptor⁹⁸. Sin lugar a dudas esto es lo que ocurre en la mayor parte del continente y en particular en el Altiplano Central mesoamericano a partir del primer cuarto del siglo XVI, pero hay que matizar algo esta propuesta⁹⁹. Más aún, si queremos generalizar nuestra oferta de investigación por medio de las presentes notas a toda Mesoamérica y tal vez extenderla por simple ósmosis hacia otras partes del continente¹⁰⁰.

El cambio cultural y sobre todo arquitectónico no es inmediato; llega a través de un efímero período de transición. En su interior principian toda una serie de sincretismos muy significativos entre ellos el arquitectónico. Formas de proceder que en algunas ocasiones alcanzan una singular importancia cultural. Sincretismos que van surgiendo al mismo tiempo que se lleva a cabo la decapitación de la civilización mesoamericana junto con el resto de las culturas precolombinas¹⁰¹.

L. Ortiz Macedo coincide con esta idea (1972:22).

98. De acuerdo con algunos estudiosos españoles la misión de España en América es la de unificar. Ante una diversidad excepcional, maravillosa que significa, ni más ni menos, la enorme variedad y riqueza cultural del Nuevo Mundo, España acaba con ella de la manera más torpe que uno pueda imaginar e impone la uniformidad con un semejante procedimiento. Bastan un par de ejemplos. F. Chueca Goitia dice que: *España tampoco colonizó, sino que segregó de sí misma el fundente capaz de transformar una pluralidad en una unidad.* y agrega más adelante. *El reducir un continente a unidad fue la gran hazaña española.* e insiste de inmediato: *La América española se ha hecho una y una queda. Su fuerza de succión es tan grande que todo lo reduce a unidad: una, la religión; una, la lengua; una, la genuina expresión artística.* (1979:159, 60, 61). Otro ejemplo tan **caztizo** como el anterior es el que sigue: *España pudo llevar a cabo su tarea imperial gracias a tres vínculos poderosos: la religión, la lengua y la arquitectura. La religión dio sentido de misión a la tarea de incorporar a Occidente aquel mundo tan extraño y pluralista. La lengua castellana vino a ser un vínculo común de relación en medio de aquella pluralidad lingüística de los tiempos precolombinos. Finalmente, la arquitectura traería al campo visual una serie de tipos que uniformarían la función y simbolismo de los edificios.* (Sebastián 1989:13).

99. Existe todavía la idea de la escasa o nula influencia de la arquitectura mesoamericana en la del siglo XVI ((Toussaint 1927:73; Gante 1954:26, etc.) en la actualidad se trata de matizar este concepto considerado desfasado (Pardinas 1970:37-39; Ortiz Macedo 1972:22 y 26, etc.).

100. Los tres temas más significativos de la arquitectura religiosa mesoamericana del siglo XVI: el atrio las capillas posas y la capilla abierta ; alcanzan el virreinato del Perú (De la Maza 1945:80; Mesa y Gisbert 1969:55).

101. Justo Sierra nos recuerda de esta manera los tristes acontecimientos del primer cuarto del siglo XVI: *Del campamento de Cortés, en las rampas de lava del Ajusco, en Coyoacán, bajaban los españoles y aliados, que removían los escombros, destripaban las tumbas, desbarataban los tem-*

Actividad devastadora que tiene lugar en el interior de un ambiente de incalculable destrucción que tal vez no existió antes ni se ha repetido de nuevo en la historia de la humanidad. Asolamiento que se hermana a una depresión cultural y humana muy profunda en la que, a mediados del siglo XVI, estaban inmersos la mayor parte de los pueblos del Nuevo Mundo en general y los mesoamericanos en particular¹⁰².

Hay que tener en cuenta y no olvidar que la nueva arquitectura se ve obligada a nacer y desarrollarse en el interior de este ambiente de intensas contradicciones e innumerables imposiciones. La ausencia en ella de una cierta "monumentalidad", se compensa con una extraordinaria originalidad que se debe en buena parte a estas circunstancias. Pero, a pesar de ello, observamos la presencia de una efímera y nueva monumentalidad de raíz americana (mesoamericana en nuestro caso). En ella se entrelazan grandes espacios abiertos (las plazas ceremoniales convertidas en impresionantes atrios) con volúmenes compactos (los templos y el área conventual de los monasterios); acoplándose en una misma estructura arquitectónica una costumbre de antigua tradición precolombina y otra occidental origen de un interesante sincretismo arquitectónico¹⁰³.

En realidad, como viene insinuándose, existe, coincidiendo con el inicio de la "nueva" arquitectura, un intenso pero breve paréntesis de gran actividad sincrética. En su interior intervienen diversos forcejeos espirituales y materiales, pero en especial, para nuestro estudio, un profundo cambio en el aspecto arquitectónico¹⁰⁴. Momento que coincide con un violento en el sentido de intenso y con frecuencia obstinado proselitismo del estamento religioso de los recién llegados. Que hacer que por desgracia se hermana con la conquista armada, a partir de la caída de la capital azteca en adelante¹⁰⁵. Interrupción incuestionable del tejido cultural precolombino que coincide con la construcción de las primeras estructuras religiosas reali-

plos y rebotaban las acequias en Tenochtitlán y Tlatelolco, y en medio de las miasmas de muerte que saturaban la atmósfera de aquel pantanoso matadero, pasaban los días interrogando a los cadáveres y las ruinas: aquellos hombres daban tormento a la muerte para que revelase los entrevisos tesoros, y nada o muy poco obtenían. (1957 :61).

102. De nuevo J. Sierra nos muestra dos facetas opuestas del mundo cultural indígena a mediados del siglo XVI. Allí se consumieron datos preciosos para la historia de la vida y del pensamiento de las familias aborígenes; y esto no está compensado con lo que los frailes guardaron, al cabo, de estos inestimables documentos, con lo que averiguaron, con lo que hicieron escribir y con lo que escribieron. A pesar de ello. Al final del párrafo nos recuerda, sin embargo, que *la pérdida fue irreparable, la ganancia inmensurable.* (Sierra 1957:82). G. García(1901)es bastante más explícito y consciente de la triste realidad.

103. G. Kubler distingue tres categorías en el diseño del espacio arquitectónico precolombino. El apartado que se identifica más con la tradición precolombina correspondiente al horizonte Clásico dice: *Courtyards and plazas in several levels, formed by the collocation of impressive masses such as pyramids and platforms.* (1958:527).

104. Este breve paréntesis corresponde desde el punto de vista arquitectónico a una parte del siglo XVI, momento en el que se introduce el cristianismo, credo que se materializa en las nuevas estructuras religiosas.

105. Leemos en el Chilam Balam de Chumayel palabras duras acerca de la llegada del cristianismo a tierras mayas: *Los primeros gobernantes son expulsados de sus ciudades. El cristianismo habrá llegado entonces aquí... Los descendientes de los anteriores gobernantes son deshonrados y reducidos a la miseria ; somos cristianizados, mientras ellos nos tratan como a animales. Hay tris-*

zadas la mayor parte de ellas por las órdenes mendicantes¹⁰⁶. Al mismo tiempo se inician los primeros acoplamientos forzados de población amerindia en áreas concentradas por medio de los nefastos pueblos de indios¹⁰⁷.

La nueva situación socio-política se materializa de inmediato en unas inéditas y desconocidas, hasta aquel momento, fórmulas constructivas en especial de arquitectura religiosa que influyen en la traza, conformación y definición de los pueblos de indios (Mesa y Gisbert 1969:56). Original oferta arquitectónica que como trata de demostrarse cuenta con la presencia de unos interesantes préstamos de las culturas precolombinas a los planteamientos tradicionales de arquitectura religiosa traídos del Viejo Mundo¹⁰⁸. Préstamos que de inmediato se mezclan con los aportes arquitectónicos de los recién llegados; dando lugar a un nuevo concepto de construcción religiosa y sobre todo a un notable sincretismo arquitectónico en el que, en este sentido, se ha profundizado todavía bien poco. Sincretismo que se materializa en unas nuevas e interesantes experiencias en el arte de construir que resultan ser, a pesar de la presencia de temas occidentales, genuinamente americanos¹⁰⁹.

Es, pues, este inicio de un nuevo ideario religioso para la población del continente el que se enmarca en el interior de unas formas arquitectónicas diferentes. Nuevas casi del todo para unos, y en cierto modo distintas de los modelos tradicionales contemporáneos en la otra vertiente del Océano Atlántico, para otros. Original "reinterpretación" de la arquitectura de los dos mundos que vamos a tratar de analizar de forma muy breve.

En los nuevos proyectos de arquitectura monástica se incorporan antiguas tradiciones precolombinas que enraizan en las nuevas estructuras religiosas en algunas ocasiones de forma temporal, en otras de concepción más definitiva¹¹⁰. No

teza en el corazón de Dios... Roys 1967:112.

106. La construcción del primer templo cristiano en Mesoamérica coincide con la llegada de Cortés a las costas de Veracruz (Hernández Aranda 1989:222 y 228). Los inicios de la primera catedral de México lleva fecha aproximada de 1524 (Kubler 1990:338). Sin embargo, la primera "construcción religiosa" en México-Tenochtitlan se relaciona con la llegada de Cortés a la ciudad (Díaz del Castillo 1968 vol. I:286). Con la caída de la capital azteca se improvisan las primeras iglesias (Toussaint 1927:22).

107. Tanto la congregación indígena como los pueblos de indios principian con la misma invasión (Gussinyer 1994). En Mesoamérica una de las primeras propuestas corresponde a una carta enviada por los obispos de México, Oaxaca y Guatemala el 30 de noviembre de 1537 en la que se le pide al rey congregar a *estos naturales... al modo y manera de españoles y naciones cristianas, viviendo juntos en pueblos, en orden de sus calles y plazas concertadamente...* (García Icazbalceta 1947 vol. III, doc. 32:96).

108. La presencia de dos mundos religiosos opuestos queda bien claro en la arquitectura monacal del siglo XVI, compuesta de una unidad compacta de espacios cubiertos –templo y dependencias monacales– y otra de espacios a cielo abierto –capilla abierta, posas y atrio–. El monasterio: *consisted of a church, cloisters and a garden; for the many Indians there was a quadrangular walled court, with processional chapels at the corners and an open chapel used for the office of the mass and for preaching.* (Rojas 1968:28).

109. Para P. Rojas (1963:30) la capilla abierta se convierte en un espléndido ejemplo de sincretismo arquitectónico al confluir en ella influencias tanto mesoamericanas como europeas y transformarse en una unidad de arquitectura religiosa diferentes a la de ambos mundos.

110. Algunos investigadores de la arquitectura mesoamericana del siglo XVI reconocen la presencia de temas precolombinos en ella (Pardinas 1970:79; Ortiz Macedo 1972:26). En la concepción del espacio (Kubler 1990:538); sistemas constructivos (Kubler 1990:185); en la decoración ar-

se trata en absoluto de unas intrascendentes “incrustaciones” a la unidad arquitectónica impuesta por los invasores. Sino más bien de una excelente amalgama, una profunda y admirable simbiosis de dos ideales religiosos y arquitectónicos e incluso culturales en principio totalmente opuestos. Materializados unos y otros en una forma muy humana de entender el ineludible cambio cultural a través de unas normas de conducta nuevas. Pautas que afectan no sólo la arquitectura y algunos aspectos de la liturgia de ambos pueblos, sino la religión como un todo invariable¹¹¹. Culto que se identifica en dos formas opuestas de concebir el espacio arquitectónico-religioso en cada una de las dos religiones. La tradición cristiana con espacios cubiertos para los efectos de la liturgia y la mesoamericana con espacios abiertos para una misma finalidad¹¹².

Hay que tener en cuenta, a pesar de lo dicho, que estos dos conceptos de espacio en cierta forma se juxtaponen más que mezclarse en el conjunto de las nuevas construcciones religiosas. A pesar de ello, se entrelazan en las diferentes formas de materializar la liturgia. De hecho se adecúan y alternan en su interior actos de culto de un profundo sentimiento cristiano, no exentos, sin embargo, de cierta vistosidad y porque no decirlo “alegría” precolombina. Particularidad que ayuda, conduce y sobre todo acelera la evangelización de la población indígena y no la traumatiza con un brusco cambio del espacio y ritual litúrgico¹¹³. Circunstancia que facilita la supervivencia de unos amplios espacios abiertos de tradición precolombina, aunque con el tiempo su razón de ser vaya desapareciendo. Las causas inmediatas son: el declive demográfico, la progresiva reducción de su función catequizadora y la acentuada disminución de la personalidad indígena. Pero sobre todo, el cambio de orientación eclesial a finales del siglo XVI, hasta transformarse en espacios que en su interior albergan, junto con las religiosas, nuevas funciones¹¹⁴.

El atrio junto con la capilla abierta y el resto de construcciones subsidiarias determinan la máxima expresión de los espacios abiertos en la arquitectura cristiana de América durante el siglo XVI. Con el tiempo pierden su función inicial pero, se mantienen todavía por algún tiempo en cierta manera fosilizados en el interior de unas manifestaciones arquitectónicas posteriores y marginales¹¹⁵. Más adelante, desaparecen estas estructuras religiosas destinadas a hacer de puente entre el mundo precolombino y la arquitectura virreinal (siglo XVII–XVIII). No se les per-

quitectónica (Gante 1954:29).

111. Leemos en los “Coloquios de los Doce”:—*Escuchad, amados nuestros, /en verdad nosotros sabemos, /hemos visto y hemos escuchado/que vosotros, /no ya uno, sino muy muchos, /tan numerosos son los que tenéis por dioses, /a los que honráis, / a los que servís.* (Coloquios 1986:123).

112. Kubler 1958:527–28; Mesa y Gisbert 1969:56; Ortiz Macedo 1972:22; Gussinyer 1993.

113. *Los inteligentes evangelizadores comprendieron que además de no ser posible albergar en el interior a tantos neófitos, había que crearles un recinto arquitectónico relacionado un tanto a sus tradiciones, es decir, áreas abiertas para llevar a efecto los actos religiosos.* (Ortiz Macedo 1958:50).

114. A. Schroeder Cordero (1984:133) comenta las diversas funciones de los atrios del siglo XVI y finaliza con la utilización que de ellos se hace en la actualidad.

115. Mesa y Gisbert nos recuerda que el atrio, las posas, que, *desaparecidas de México, subsisten en América del Sur más allá del siglo XVIII.* (1969:55). Este artículo aparece de nuevo íntegro en la revista B. C. I. A. E. Insisten en la misma idea en (1968:102-103). En realidad, en Mesoamérica no desaparecen del todo puesto que todavía las hallamos en pleno siglo XIX (Noriega Robles

mite establecerse de forma definitiva por razones de orden eclesiástico en un continente nuevo, que de nuevo tan sólo tiene el apodo¹¹⁶. Aquellos espacios abiertos a pesar de que pronto pierden su función primigenia en los monasterios prosiguen en áreas rurales. Incluso pasan a las nuevas parroquias se conservan en otras regiones del continente o perduran adormecidos, casi inútiles en las grandes catedrales del siglo XVII.

En este período de transición se mezclan las dos formas de concebir el culto y entender la religión. Se juntan en una manera nueva de concebir la práctica religiosa que se materializa en una "reinterpretación" de la arquitectura de los dos mundos. Idea que, por desgracia, no perdura¹¹⁷. Tiende a desaparecer cuando se van imponiendo de forma definitiva los preceptos religiosos y con ellos los forzados cánones de la civilización occidental. En pocos años aquella evangélica orientación religiosa materializada en unas constantes arquitectónicas aborígenes integradas a la nueva arquitectura religiosa americana tienden a fosilizarse o desaparecer, a pesar de que le dan un carácter *sui generis*. Las razones son diversas, alguna ya anunciada. Una de las más significativas la descubrimos en un cambio de orientación religiosa en las máximas jerarquías eclesiásticas a partir de finales del siglo XVI (Duch 1992:252).

Con el tiempo aquella espléndida arquitectura religiosa pierde la fuerza que la originó y con ella su razón de ser. Además, la terriblemente mermada población amerindia pasa de la etapa de evangelización a la de participación resignada al culto de la nueva religión. A partir de este momento la huella precolombina en la arquitectura religiosa desaparece o se manifiesta muy tímida. En realidad, se reduce a sencillas técnicas y materiales de construcción, a diversos aspectos complementarios de la decoración arquitectónica y poca cosa más (Ortiz Macedo 1958:51). A finales del siglo XVII, pero sobre todo durante el XVIII reaparece la presencia indígena con renovada fuerza durante la etapa barroca de la arquitectura virreinal de la antigua Mesoamérica, y del resto del continente¹¹⁸

La arquitectura religiosa de la primera mitad del siglo XVI

Each bulding, and each colonial artifact was nourished by the destruction of a culture, and the decline of a race.

Kubler 1948 vol. I:67.

1992:337 y ss.)

116. El "Nuevo Mundo" cuenta con más de 40. 000 años de vida humana. La reciente arqueología apunta hacia esta fecha la que incluso puede ser, en el momento de entrada, bastante más antigua (Lavallée 1995:77 y fig. 6).

117. *Sembla com si volguessin substituir l' organització jeràrquica de l' església per una forma, sovint difícil de precisar, d' igualtat social i de germanor evangèlica. Mendieta afirma que els indis es convertiren en massa a causa de la bellesa, les bones formes i la netadat del culte cristià.* (Duch 1992:252).

118. L. Ortiz Macedo nos dice que la participación indígena en el arte y la arquitectura a partir de los siglos XVII-XVIII es muy diferente de la del XVI. *En este arte, (el barroco) el indígena y el mestizo ya no se sienten excluidos sino que "operan". Ya no son los modelos importados en los que se les obliga a trabajar y que ni sienten ni comprenden y en los que su tradicional y pujante fuerza sólo*

En la mayor parte de América las órdenes mendicantes son las encargadas de introducir la *Buena Nueva* entre la población aborigen del continente¹¹⁹. Desde un principio lo hacen por medio de unos métodos evangelizadores extraordinariamente drásticos, con frecuencia a través de una enérgica y a veces desmesurada actitud misionera¹²⁰. Por un lado, para alcanzar la finalidad que se proponen, en el campo espiritual les condenan sus principios básicos¹²¹, en el material destruyen todas las manifestaciones de arte religioso¹²². Muestras de sus sentimientos religiosos que por lo general se materializan, como se ha indicado, en unas artes plásticas de una extraordinaria vitalidad, calidad, técnica y perfección artística. Por el otro, los alejan de sus lugares de asentamiento tradicional, utilizando métodos totalmente inadecuados e incluso inhumanos al tratar de congregarlos en los nefastos pueblos de indios. Todo ello se realiza con la finalidad de evangelizar a la población indígena más cómodamente, pero más que evangelizarla se trata de desestructurarla¹²³.

Al mismo tiempo, los frailes, a pesar de su rígida actitud proselitista, aprovechan ciertos componentes culturales que de alguna manera les son propicios para introducir en el indígena su manera de proceder cultural (Ingham 1989:181). Los amerindios, al mismo tiempo, tratan de acoplar a los nuevos criterios parte de sus creencias y manifestaciones culturales. De esta manera logran "camuflar" algunas de sus costumbres religiosas cubiertas en un superficial baño de catolicismo, preservando de esta forma su supervivencia, en algunas ocasiones hasta nuestros días¹²⁴.

La imposición de la nueva religión se lleva a cabo mediante la introducción de unos principios misionales conocidos, practicados y en buena parte experimentada su eficacia en el Viejo Mundo. Criterios de evangelización que en la mayor parte de las ocasiones se aunan a unas estructuras arquitectónicas muy diferentes a las indígenas y, unas formas de asentamiento obligadas nuevas en el continente, pero tradicionales en su tierra y época¹²⁵. Tanto los idearios religiosos y las ansias misionales, como las propuestas urbanas (pueblos de indios) y arquitectónicas (estructuras religiosas) que traen consigo las órdenes mendicantes se ven obligados a modificarlos. Sobre todo adaptarlos a una diferente presión demográfica y

pueden manifestarse raquíticamente en partes de los motivos ornamentales. (1958:51).

119. Gibson 1967:101; Duch1992:211; Liss 1986; 127-128.

120. Clendinnen 1988:139; Comas 1951:220 y ss.

121. *Vosotros dijisteis/que nosotros no conocíamos/al Dueño del cerca y del junto, /a aquél de quien son el cielo, la tierra. /Habéis dicho/que no son verdaderos dioses los nuestros. /Nueva palabra es esta, /la que habláis/y por ella estamos perturbados, /por ella estamos espantados. Colochios1986:149 y ss.*

122. La sistemática destrucción de las expresiones artísticas precolombinas cuenta con innumerables ejemplos, basta uno: *En su famosa carta del 12 de junio de 1531, Zumárraga dice que se han destruido mas de quinientos templos y veinte mil ídolos.* (Ricard 1947:115).

123. Galviz de Capdevielle 1967:18-19; Gussinyer 1994:75 y 106.

124. Gruzinski 1991:187; Serna et al. 1953 vol. I:64.

125. Con las primeras unidades conventuales del siglo XVI, se logran unas formas de arquitectura religiosa diferentes: *Un monastère franciscain au Mexique n' est pas un manastère espagnol transplanté tel quel sur le sol de la Nouvelle-Espagne; c' est une création qui répond au type d' apostolat que réclame le monde indigène et qui est adaptée à chaque situation donnée. Ici s' élève une chapelle ouverte qui permet de dire messe à des fidèles réticents à l' idée de rentrer dans une église; là est aménagée une double chapelle pour tenir compte de la dualité ethnique du village...*

nueva sensibilidad humana y cultural al entrar en contacto con el comportamiento religioso, arquitectónico e incluso urbano del pueblo mesoamericano¹²⁶. De esa "reinterpretación" de dos conceptos religiosos opuestos, unas arquitecturas en el mismo sentido y planteamientos urbanos divergentes surgen unas orientaciones litúrgicas, junto con unas formas de asentamiento y de arquitectura religiosa "nuevas". En ellas se mezclan a partir de una base común para ambos pueblos –la estructura urbano-arquitectónica– tanto aportes de unos –los vencedores– como de los otros, los vencidos¹²⁷.

Como viene anunciándose, los primeros frailes mendicantes con el fin de lograr la implantación definitiva del catolicismo acuden a un singular sincretismo que abarca diversas facetas de orden cultural¹²⁸. En el arquitectónico se materializa por medio de unos, criterios y planteamientos constructivos en cierta manera nuevos o al menos ausentes, tal vez desconocidos u olvidados, a finales de la Edad Media en sus lugares de origen¹²⁹. Al mismo tiempo, recurren a unas formas de asentamiento opuestas a las tradicionales en el mundo rural precolombino, pero de alguna manera presentes en su tierra¹³⁰.

Se trata en el primer apartado de los atrios, de antigua tradición paleocristiana pocas veces utilizados en la arquitectura medieval tardía de Europa¹³¹. Junto con las capillas abiertas una forma de proceder arquitectónico genuinamente americano¹³². Temas de arquitectura religiosa que a pesar de contar con ciertas coincidencias y connotaciones europeas no son, como se ha insinuado, un trasplante del Viejo Mundo, sino originarias del Nuevo¹³³. El atrio americano a diferencia de su homólogo europeo toma, por lo general, una dimensión arquitectónica (e incluso religiosa) propia. Con frecuencia menos elitista más amplia y participativa a partir de la matriz precolombina (las plazas ceremoniales), junto con un significado religioso

(Duverger 1987:204).

126. La influencia indígena en la arquitectura monacal gira entorno de grandes espacios abiertos materializados en los atrios y capillas abiertas (Peacock 1959:278). En la traza urbana de los pueblos de indios la influencia amerindia se hace realidad en las grandes plazas de tradición precolombina alrededor de las cuales gira toda la vida de la nueva comunidad. (Foster 1962:91 y ss.).

127. Kubler 1948 vol. II:315; Rojas 1963:30; Duverger 1987:203-4.

128. En religión los indígenas "reinterpretan" temas cristianos y los adaptan su idiosincrasia religiosa a veces de manera muy burda (Bernard y Gruzinski 1992:144; Ingham 1986:180). En otros aspectos de cultura, el administrativo, por ejemplo, son los europeos los que "reinterpretan" funciones mesoamericanas y las adaptan a la conducta cultural. (Solano 1972:135; Gibson 1967:169; Aguirre Beltrán 1953:30-32).

129. Como viene diciéndose, estos planteamientos nuevos de la arquitectura religiosa se materializan en los atrios las capillas abiertas. (Toussaint 1962:13; Aldrich 1968:22).

130. Borges 1960:224; Las Casas 1981: lib. III, cap. XXVIII.

131. McAndrew 1965:231 y ss. ; Flores Guerrero 1951:15; Kubler 1990:362.

132. De acuerdo con P. Rojas la unidad arquitectónica atrio–capilla abierta era muy importante: *Bajo el signo de la vida cristiana, los atrios eran propiamente la casa espiritual de los indios.* (1963:17)

133. El atrio conventual americano tiene sus paralelos en Europa, pero su esplendorosa realidad como tal se logra en América: es de origen mesoamericano (McAndrew 1965:236 y ss.). A pesar de ello algunos estudiosos españoles se entercan en ver fantasiosos precedentes en su tierra, como si el pueblo americano fuera incapaz de hacer algo propio. *Esas son las creaciones de la arquitectura mexicana del siglo XVI, (atrio, capilla abierta, "posas") aunque cada uno de esos elementos tenga sus precedentes en la vieja España.* (Marco Dorta 1973:27). Otros estudiosos sugieren la posibilidad (Guerrero Lovillo 1949:112) En la actualidad lo niegan la mayor parte de los inves-

bastante diferente de la supuesta y lejana idea original¹³⁴. Circunstancia que excluye su origen occidental. Más todavía si tenemos en cuenta que los patios, las plazas y otros temas arquitectónicos a cielo abierto conforman el principio más significativo de la arquitectura precolombina de todas las épocas (Kubler 1958).

En los atrios del siglo XVI se juntan dos componentes religiosos pertenecientes a los dos ambientes culturales en pugna. Por un lado, la materialización de la liturgia católica en unos espacios diferentes de los tradicionales. Un amplio espacio abierto frente a los templos si se quiere de antigua tradición occidental, pero prácticamente ausente en la arquitectura religiosa medieval española (Foster 1962:91). Y por el otro, su utilización como un espacio muy significativo de culto al aire libre de muy entrañable y pretérita tradición precolombina (Ortíz Macedo 1972:22; Rojas 1963:17).

Otros componentes del atrio son también nuevos, ausentes en la arquitectura occidental. Sobresalen las capillas posas, las abiertas e incluso las cruces de atrio, etc. Se trata de temas de origen americano a pesar de que con frecuencia se quiere invalidar cualquier iniciativa de raíz amerindia¹³⁵. Ideas que le proporcionan una nueva visión y sobre todo una singular belleza¹³⁶. Y al mismo tiempo un sorprendente sentido de adaptación a unos planteamientos arquitectónicos y religiosos diferentes a los que tanto unos como otros –vencedores y vencidos– no estaban acostumbrados. Todo esto y tal vez más se consigue por medio de una reinterpretación “euroindia” de los temas arquitectónicos de sus estructuras religiosas.

Nueva arquitectura no ausente de una intensa atmosfera precolombina impregnada de un penetrante y delicioso olor a copal quemado durante las múltiples y populosas ceremonias religiosas cristianas. Ritos que en estas latitudes con frecuencia debían recordar más los del mundo precolombino que los del cristiano europeo¹³⁷. Comportamiento que contrasta con la escasa utilización de la iglesia en actos multitudinarios y la importancia dada al atrio y sus anexos en una amplia abanico de actividades relacionadas con el culto, algunas ajenas a él (Schroeder 1983:133).

Como viene anunciándose se trata de formas arquitectónicas nuevas pero, tal vez, no desconocidas en el sentido estricto de la palabra. Algunas fueron quizás utilizadas en el pasado arquitectónico occidental pero de nulo aprovechamiento en el momento de la invasión española al continente. De otras se les busca en vano unos precedentes europeos; insistimos, con la obstinada manía de que todo lo bueno de América tiene que proceder del Viejo Mundo (Marco Dorta 1973:27 y 28–29). Inicios a menudo de rebuscado, inútil y tortuoso origen europeo. De muy dudosa presencia en la arquitectura occidental de cualquier época y, por supuesto,

tigadores (Chanfón Olmos 1992:74; Early 1994:15; etc.).

134. Schroeder Cordero 1984:130-133; Ortíz Macedo 1972:30-31.

135. Algunos de los nuevos temas de arquitectura religiosa del siglo XVI eran desconocidos en Europa, otros si es que existieron se olvidaron. Kubler 1948 vol. II:315; De la Maza 1970:11.

136. De el especial atractivo y belleza de los monasterios mesoamericanos del siglo XVI están de acuerdo todos los investigadores bastan dos muestras. Schroeder Cordero 1988:133; Fernández 1961:52.

137. La presencia de un culto extrovertido es típico de las religiones precolombinas. Con frecuencia es reutilizado por los frailes durante el siglo XVI, y prosigue en adelante entre las comunidades indígenas. Palomera 1962:148-9; Motolinía 1941:81-2.

con ausencia en el interior de la arquitectura medieval española tardía a pesar de que, como se ha indicado, se insiste en encontrarles precedentes fuera del Nuevo Mundo¹³⁸. Se trata de coincidencias y paralelismos y nada más. Y si algún pueblo debe de enorgullecerse de su presencia es, sin lugar a dudas, el mesoamericano.

Al mismo tiempo que los primeros frailes evangelizadores tratan de introducir los nuevos preceptos religiosos se dan cuenta que el patrón de asentamiento disperso, tan característico de la población rural mesoamericana y americana en general, no se adapta en absoluto a sus tradicionales sistemas de comunicación y transmisión religiosa¹³⁹. Con el fin de resolver el problema de una vez para siempre nada más fácil para ellos que reunir, por decreto, a la población indígena dispersa en áreas compactas sin preocuparles el daño que pueda causarles¹⁴⁰. Circunstancia que va a facilitar su evangelización, el control político y administrativo, pero sobre todo va a provocar la desestabilización definitiva de la población amerindia en su vertiente material y espiritual. (García Reyes 1962:27).

No importa la opinión del pueblo mesoamericano o en general de los amerindios sobre los traslados forzados de residencia. Tampoco preocupan los perjuicios que pueda causarles el cambio de ambiente ecológico, ni siquiera la pérdida de sus casas-habitación y tierras de cultivo y de todo lo que ello implica. De esa manera, su evangelización inexcusable y obligada será más fácil. Además, de acuerdo con aquellas gentes a la larga sus pérdidas materiales y espirituales se verán compensadas por un "enriquecimiento cultural" que en realidad los pueblos indígenas de Mesoamérica y del resto del continente no desean, en absoluto¹⁴¹. No lo quieren sencillamente porque ya tienen sus propios comportamientos culturales mejores o peores que los europeos¹⁴². Por supuesto que mejores que aquellos que les impo-

138. La obstinación de la que hablamos, continua a pesar de los años. Sebastián et al. 1989:143.

139. Podrían ser muchas la citas sobre la necesidad de la congregación indígena para facilitar su evangelización, tal vez un ejemplo sea suficiente. *Inicialmente, son los frailes misioneros los que proponen la congregación, pues...no podían doctrinar ni administrar los sacramentos a los naturales* (Ximenez 1920 vol. 2:252) *dada la dispersión en que éstos vivían.* (Reyes 1962:30).

140. Como anunciamos la población dispersa causa muchos problemas a la hora de comenzar su evangelización. Las quejas son muchas entre ellas cabe destacar a A. de Remesal (1932 volII:243). En el Memorial de fr. Pedro de Feria O.P., el tercer obispo de Chiapas, se insiste en congregar a los indígenas para resolver rápidamente el problema de su evangelización. (Llaguno, 1963:56). El mismo J.A. Llaguno expone en sencillas palabras este crucial conflicto, cuando nos recuerda que los nativos: *Por su forma de vivir dispersos entre montes y cañadas, es dificilísimo catequizarlos y civilizarlos. Los misioneros no pueden atenderlos; y en aquellas soledades, los indios, recién convertidos, recaen en la idolatría* (Llaguno 1963:52). Otros muchos autores insisten en una forma semejante de pensar (Borges, 1960:216; Gómez Canedo 1977:107, etc.). Entre los cronistas podemos leer: *Visto lo que decís que, entretanto que los naturales desa tierra no se ponen en policía, andará su fe sin raíces de firmeza y estabilidad, y que aunque en juntarse los pueblos haya alguna dificultad, es pequeña en comparación de la utilidad que dello sucedería, así en lo espiritual como en lo temporal, porque estando derramados como están, cada uno hubiera menester un ministro que le industriase.* (Vázquez 1937 lib. I cap. 13).

141. La mayor parte de los investigadores insisten en los nefastos resultados de la política de congregación indígena. S. Gruzinski nos recuerda que: *Por su parte, las políticas de "congregaciones" contribuyeron a debilitar el arraigamiento territorial de los grupos que se habían salvado de la muerte.* (1991 :149).

142. *Les premiers évangélisateurs arrivés au Mexique sur les pas des conquérants furent accueillis avec une extreme méfiance par les vaincus, car c'est sans doute sur le plan spirituel que les indigènes*

nen, simple y sencillamente, entre otras razones, porque se adaptan a su propia idiosincrasia desde hace siglos y siglos. En definitiva son los suyos¹⁴³. La renovación y el desarrollo cultural son buenos siempre y cuando no sean obligados y no comportan la pérdida de la propia identidad.

Asimismo, desde un principio los frailes mendicantes se dan cuenta que la fórmula arquitectónico-religiosa tradicional de la civilización occidental que traen de su tierra de origen no funciona a la hora de transmitir y materializar, a través del culto, la nueva religión¹⁴⁴. Las razones son básicamente dos: por un lado, la existencia de una alta demografía por cristianizar incapaz de absorber el templo tradicional. Su presencia la podemos comprobar en la mayor parte de las regiones de tierra firme con gran desarrollo cultural y materializada en la congregación obligada de la población nativa en los llamados pueblos de indios¹⁴⁵. Singularidad que obliga a los frailes a tener que buscar otras alternativas. Idear nuevos espacios adecuados para concentrar verdaderas muchedumbres y llevar a cabo de manera satisfactoria la evangelización y la nueva liturgia a la población aborígen¹⁴⁶. Por el otro, es indispensable adecuar la distribución y capacidad tradicional del templo cristiano a unos nuevos sentimientos religiosos y participación litúrgica. O sea otras versiones o propuestas de culto en el interior de una invariable unidad de creencias¹⁴⁷. Se trata en realidad de una “reinterpretación” del templo católico con el fin de adaptarlo a unos comportamientos religiosos y rituales ajenos a la tradición cristiana.

Primero para alcanzar lo que viene diciéndose los frailes tratan de ampliar la capacidad interior del templo con la construcción de iglesias de una o tres naves, siguiendo la antigua tradición de la basílica paleocristiana¹⁴⁸. Al no conseguir el fin

ressentirent le plus cruellement la brutale intrusion d'un monde et d'un mode de vie si totalement étrangers au leur. Ortiz Macedo 1974:11).

143. La gran calidad y diversidad cultural de la civilización mesoamericana es indiscutible. *Es difícil imaginar la extraordinaria complejidad, el peso demográfico y la diversidad cultural de México en vísperas de la Conquista española* (Gruzinski 1991:15).

144. La tradición mesoamericana de un culto al aire libre lo aprovechan los frailes mendicantes para introducir a los nativos a la nueva religión... *Et puisque tous les rites populaires mexicains sont des rites de plain air, la prédication, n'aura pas lieu dans l'obscurité des églises mais dehors, sur une immense esplanade aménégée devant le monastère. Et l'on voit les architectes franciscains innover pour satisfaire les exigences inédites nées de la coutume locale.* (Duverger 1987:203). A pesar de lo dicho los actos litúrgicos al aire libre son rápidamente regulados –controlados– por el carácter pagano en el que parece ser transformaban. (Duverger 1987:204).

145. Motolinía 1941:79-80; Mendieta 1945 vol. II:124.

146. *Les évangélisateurs sentirent que, outre l'impossibilité de recevoir dans des espaces intérieurs les multitudes de néophytes, il était nécessaire de créer une enceinte architectonique qui fut en rapport avec leurs traditions locales, c'est-à-dire des zones de plein air destinées à la célébration des actes religieux.* Ortiz Macedo 1974:12.

147. No solamente se logra una diferente concepción del tradicional templo cristiano con la idea de “iglesias al aire libre”, sino que además el recinto cubierto recibe un nuevo impulso. *Así en el interior de las iglesias el cambio de proporciones con relación a los antecedentes europeos, crean una diferente dimensión espacial sobria y serena en la que solamente sobresale el retablo que actúa como centro de atención.* Flores Marini 1966:6.

148. *...mais, quand il s'agira de bâtir des édifices permanents, c'est la vieille basilique qui servira de modèle. Ainsi, par suite d'une similitude d'époques historiques, la basilique, qui avait donné sa forme primitive au temple chrétien, va à servir de patron aux temples primitifs d'Amérique.* (Toussaint 1962a:46).

deseado se construyen amplias naves de cal y canto para lograr una mayor capacidad y —en la mayor parte de las ocasiones tan sólo una conforma el templo cristiano de esta época— acoger a los nuevos creyentes, pero esta iniciativa tampoco convence a los frailes mendicantes ¹⁴⁹.

La dificultad más apremiante se orienta hacia el número de creyentes que deben acudir a los actos religiosos de cierta relevancia, como, por ejemplo, la misa dominical. En la mayor parte de las ocasiones se trata de una gran cantidad de indígenas bautizados. Parece ser que, para absorverlos era incapaz cualquier capacidad interior de un templo normal (Gómez 1989:81-82). Además, la población amerindia no solamente no cabe dentro del templo cristiano, sino que se siente incómoda y enclaustrada en el interior de espacios compactos y cubiertos a pesar de que de acuerdo con G. de Mendieta (1945 Vol. III:61) fueran otras las razones. Pero sobre todo no se adapta desde un principio a un culto totalmente diferente al precolombino, realizado en espacios oscuros y techados¹⁵⁰.

Para resolver el problema, como acaba de indicarse, de acuerdo con los cánones de conducta occidental, se aumenta a tres el número de las naves de la iglesia, y en regiones de clima tropical se dejan espacios abiertos en los muros laterales del templo-basilica (Toussaint 1962a:46). Ingenioso tratamiento arquitectónico que oscila entre la capilla abierta y el templo tradicional¹⁵¹. Otra solución la buscan en la construcción de templos de una nave abovedada de gran capacidad interior. Sin embargo, esta no ha sido nunca una característica de la arquitectura medieval española¹⁵². Pero si lo es de países vecinos como Occitania y la Confederación Catalano-Aragonesa¹⁵³

Como venimos apuntando, en un principio se trata de solucionar el problema con la construcción de templos de tipo basilical de tres naves con techo de carpintería¹⁵⁴. De inmediato se recurre a la nave única mayormente abovedada de una gran amplitud. Amplitud que será siempre superior a las iglesias coetáneas en España y a las posteriores de la misma Nueva España. Finalmente se llega a la solución definitiva: templo de una sola y amplia nave abovedada para ciertas actividades religiosas y un gran atrio a cielo abierto para actos más multitudinarios.

149. Existen al menos tres pasos en la adaptación del culto y arquitectura cristiana a unas nuevas circunstancias culturales: 1ºLa capilla abierta con escaso espacio cubierto (Kubler 1990:361; Fernández 1961:53). 2ºBasilicas de tres naves con los muros laterales ahuecados (Toussaint 1966:13; Flores Marini 1966:6). 3ºIglesias de amplia y única nave de cal y canto o techumbre de madera de tipo basilical. (Kubler 1990:241 y ss.).

150. *El culto católico es culto de interior, de recogimiento, de introspección. La religión indígena era religión al aire libre y al sol, de danzas y juegos y sacrificios.* (Toussaint 1927:10).

151. Perviven escasos restos de esta distribución arquitectónica:Cuilapan, Santo Domingo de Chiapa de Corzo y otros ejemplos en el estado de Chiapas. (Toussaint 1962:14; McAndrew 1965:598; Flores Marini 1966:6).

152. G. Kubler nos recuerda el escaso interés de los estudiosos españoles por las diferentes modalidades, en la península, de arquitectura religiosa de una sola nave a finales de la Edad Media. (Kubler 1990:320).

153. A. Cirici (1968:13)nos recuerda que:*El gótico catalán realiza las luces más espaciales de toda la Edad Media europea...*

154. Kubler 1990:531; Toussaint 1962:12.

Por supuesto que no hay que buscar esta mayor amplitud interior de las iglesias en la arquitectura precolombina mesoamericana. Pero si puede observarse su presencia o al menos un cierto paralelismo de las americanas con las de diversos países europeos. Países con tradición de cubrir amplios espacios en templos de una sola nave en el transcurso de la Edad Media¹⁵⁵. Las razones en una u otra vertiente del Atlántico son en cierto modo semejantes: convertir o reconvertir al catolicismo determinadas poblaciones. La presencia de cubrir con amplias naves los templos parte de una antigua tradición en la cuenca del Mediterráneo occidental¹⁵⁶. Se renueva en un momento político-religioso específico¹⁵⁷, y alcanza su plenitud dentro de unos comportamientos culturales singulares¹⁵⁸. Conocimiento que puede llegar al Nuevo Mundo de manera más o menos directa. Si esto ocurre es a través de las relaciones internas de las órdenes mendicantes que realizan la evangelización del Nuevo Mundo con aquellos países, que no fueron, ni son España, en los que existe la tradición de cubrir con amplias naves sus templos¹⁵⁹.

En Europa la nave única la generalizan las órdenes mendicantes en especial los dominicos en Occitania después del problema religioso cátaro y la guerra contra los albigenses (siglos XII-XIII) (Oldenbourg 1990). La nave única favorece la predicación y en América además la evangelización, al no existir haces de columnas o pilares que diversifiquen el espacio interior del templo. La nave única unifica el espacio, y orienta la visión, sin obstáculo alguno, hacia el lugar más significativo de la iglesia: el altar. Beneficia de esta manera la concentración y participación del pueblo en el acto litúrgico al no obstaculizar la mirada hacia el presbiterio el punto central, sagrado por excelencia del templo cristiano (Iñiguez Herrero 1978).

155. *L'arquitectura de les ordres mendicants va fer seva l'església de nau única, que ja tenia precedents en el romànic català, i va donar origen, junt amb la influència francesa, a una forma molt típica dels Països Catalans: la nau única, sense transepte, amb capelles laterals obertes entre els contraforts, amb coberta de creueria.* Cirici Pellicer 1955:116.

156. Contreras 1934 vol. II:120. Leemos en M. Durliat: *Mais s'ils ont fait connaître à la Catalogne une nouvelle formule architecturale appelée à un très grand succès, les Dominicains de Barcelone ne l'ont évidemment pas créée: ils l'ont empruntée au Languedoc voisin où elle avait été élaborée à partir d'expériences romanes et dans un esprit de fidélité à d'anciennes traditions méditerranéennes.* (1963:199).

157. La presencia de los dominicos en el conflicto Catar en Occitania (Mestre i Godes 1995) convierte la predicación en indispensable (Mestre i Godes 1995:75). Una situación de esta índole pone las bases de la importancia de la iglesia de una y amplia nave, coincidiendo con la implantación de la inquisición por primera vez y en aquellos espacios (Mestre i Godes 1995:81 y ss.).

158. Entre las órdenes mendicantes en especial dominicos y franciscanos la función de la predicación se convierte, con frecuencia en, un tema básico de su quehacer religioso (Mestre i Godes 1995:75). Las iglesias de una y amplia nave son muy importantes. En ellas la predicación es mucho más directa y efectiva que en una estructura religiosa de varias naves con columnas o pilares intermedios: *La gran creació dels ordres mendicants fou el tipus d'església d'una sola nau, amb un absis i capelles laterals allotjades entre els contraforts. Amb extraordinària destresa, aquest tipus d'edifici guanyà aviat la possibilitat d'obtenir espais compactes, com demanava la predicció, amples i curts, per obtenir una bona audició. Era un programa ben diferent del de les antigues esglésies destinades a la meditació i propícies al recolliment en racons obscurs.* (Cirici 1974:42-43).

159. Leemos en J. de Contreras (1934 vol. II:121): *En la escuela catalano-provenzal los templos van cubiertos por bóvedas de crucería sencilla en tramos rectangulares de eje perpendicular al del templo (plan barlong), disposición que permite un exagerado contrarresto a los empujes por la proximidad de los contrafuertes entre sí y que se presta a construir bóvedas de extraordinaria amplitud.*

Pero, en cierto modo, tal vez sí puede considerarse una influencia mesoamericana indirecta. Debemos tener en cuenta, por las razones ya expuestas, la imperiosa necesidad de contar con unos amplios espacios cubiertos indispensables para realizar la mayor parte de las actividades religiosas del culto cristiano. Y albergar en su interior el mayor número posible de nuevos creyentes. Al principio los frailes para acomodar a la población indígena tan solo cuentan con la reducida amplitud de los templos españoles coetáneos. Anchura que tratan de ampliar por medio de experiencias ajenas a la arquitectura medieval española que tampoco resulta suficiente. No existe una influencia directa mesoamericana, pero sí puede considerarse como tal de manera indirecta; puesto que la presencia de un gran número de nuevos cristianos obliga a los frailes a buscar nuevas soluciones a un problema inédito: el demográfico-litúrgico. Dificultad con la que nunca o en escasas ocasiones se habían enfrentado, con anterioridad, las órdenes mendicantes.

Ante la imposibilidad de atender a toda la comunidad cristiana en espacios cubiertos junto con la animadversión a ellos para realizar el culto entre los indígenas da lugar, finalmente, a la aparición de la llamada capilla abierta en su aspecto más desarrollado¹⁶⁰. Esta solución que satisface al nuevo orden religioso cuenta, con toda seguridad, con precedentes indiscutibles en la arquitectura religiosa mesoamericana. Se trata de una capilla cubierta, mejor dicho de un presbiterio fuera de templo; colocado enfrente de un extenso espacio descubierto y limitado —el atrio— destinado a reunir en su “interior” un gran número creyentes a los actos multitudinarios de carácter religioso¹⁶¹.

En relación con el culto al aire libre, hay que tener en cuenta que no ha dejado de existir nunca en la religión cristiana desde los tiempos primitivos hasta nuestros días —prosiguiendo tal vez una tradición pagana— la presencia de algunas actividades religiosas relacionadas con el culto a cielo abierto (misas, procesiones, romerías, etc. Llompart 1968:243). Ceremonias en la mayor parte de las ocasiones temporales y desplazables que se llevan a cabo al exterior de los templos. Pero, no hay que olvidar, a pesar de lo dicho, que esta forma de culto ocupa un porcentaje muy reducido en las actividades religiosas del pueblo cristiano tradicional (Kubler 1990; 360).

Como anotamos para el mundo precolombino a la alta demografía hay que agregarle unos hábitos y un gran número de ceremonias religiosas al aire libre. Además contamos con la presencia de numerosas actividades de la vida cotidiana del indígena mesoamericano realizadas a cielo abierto muy de acuerdo con su forma de proceder cultural¹⁶². Las actividades al aire libre ajenas al ceremonialismo

160. Por supuesto que no existe una cronología estricta, tampoco una evolución arquitectónica rígida. Los espacios abiertos, por ejemplo, están presentes desde los primeros esbozos de la arquitectura religiosa cristiana en el Nuevo Mundo.

161. *La chapelle ouverte permet aux fidèles d'assister aux offices depuis le grand espace qui s'étend devant elle, à l'air libre, tout comme dans leurs anciens teocallis.* (Toussaint 1962a:46).

162. La costumbre de realizar las más diversas actividades al aire libre es muy antigua en Mesoamérica: *In early Mesoamerica, houses might be grouped around three or four sides of a rectangular patio; there Early Formative groupings were probably ancestral to the standardized "module" of four buildings plus patio which formed the basic building mid of the Later Classic cities.* (Flannery 1972:39).

litúrgico se localizan casi siempre en el interior de los llamados “patios de actividades” de las unidades de habitación mesoamericanas. El tema relacionado con la liturgia indígena se asocia a esta tradición. Costumbre que se amplía en la arquitectura religiosa con los templos asentados alrededor de plazas y patios, vinculados a un ceremonialismo muy desarrollado siempre al aire libre¹⁶³.

La combinación de las dos formas de proceder e interpretar el culto da origen a la indispensable presencia de un amplio espacio abierto para ceremonias multitudinarias y, otro cubierto para actos de participación menos numerosa, más restringida, tal vez más elitista¹⁶⁴. En el Nuevo Mundo contamos, por una parte, con un ceremonialismo extrovertido a cielo abierto de origen americano (Ortiz Macedo 1974:12). En este sentido opuesto a la tradición cristiana que en la mayor parte de las ocasiones se manifiesta a través de un culto realizado en espacios cubiertos¹⁶⁵. Por la otra, la liturgia cristiana profundamente introvertida se caracteriza por un ritual de concentración religiosa en el interior de sus templos tan identificados con el mundo occidental¹⁶⁶.

De ahí que, aquel ceremonialismo a cielo abierto y de gran participación representativo del fervor religioso del pueblo precolombino, junto con la muchedumbre de nuevos creyentes obliga a los primeros frailes evangelizadores a “reinterpretar” su propia arquitectura. Y de inmediato hacer a un lado, en el sentido de alterar, el patrón religioso-arquitectónico tradicional de su *habitat* y optar por otro bastante más extenso y abierto. Pero, sobre todo más coherente con la nueva realidad cultural de los pueblos que tratan de catequizar¹⁶⁷. Tema de la arquitectura religiosa virreinal del siglo XVI del que, insistimos, se ha hablado a menudo, pero quizás no se ha profundizado y analizado con los pormenores que se merece.

Es un craso error tratar de analizar las “nuevas” estructuras religiosas del siglo XVI mesoamericano solo de acuerdo con una forma de pensar cultural y tradición

163. Kubler 1948 vol. II:315. Es bien conocido que los atrios, las capillas posas y abiertas son algunos de los temas más característicos de la arquitectura religiosa del siglo XVI. Componentes arquitectónicos que se incorporan a la distribución monacal de estructuras religiosas traídas por los europeos, conformando de esta manera una unidad religiosa en cierta manera nueva y muy significativa. Para la capilla abierta nos dice J. McAndrew que no existen precedentes de ella ni en Europa ni en la arquitectura precolombina de Mesoamérica: *...neither European nor native tradition offered any suitable model for the forms of the open chapel.* (1965:343). Pero, ¿acaso el *teocalli* no funciona a manera de capilla abierta, cuando el pueblo se encuentra congregado en la plaza frente el templo para participar en la ceremonia religiosa?. M. Toussaint coincide con esta idea al recordarnos que: *Las capillas abiertas representan quizás la única analogía posible entre el templo cristiano y el teocalli indígena; en ambos la religión se practica al aire libre; los sacerdotes son los únicos que ocupan el espacio cubierto y los fieles se encuentran en el gran patio cercado, exactamente como en los adoratorios indígenas.* Esta idea la reafirma M. Toussaint (1962:46).

164. A estos dos espacios de las estructuras monacales —uno abierto y otro cubierto— opuestos y complementarios al mismo tiempo se les quiere adjudicar diferentes funciones: una de carácter estrictamente religiosa y otra de índole socio-religiosa (Gómez 1989:83).

165. Velarde 1956:77; Benévolo 1979:83.

166. Desde sus orígenes la liturgia cristiana es de reflexión espiritual y se realiza en espacios cubiertos. (Gudiol i Cunill s/f:96; Toussaint 1927:10).

167. De la capilla abierta “epicentro” de la arquitectura religiosa del siglo XVI nos dice C. Chanfón Olmos, que *es la adaptación al ritual cristiano del modo de participación tradicional mesoamericano en las ceremonias cívicas religiosas, que no tiene nada de provisional.* (1992:73).

religiosa occidental ; sin tomar en cuenta que aquellas nuevas construcciones religiosas iban dirigidas a unos “creyentes” con una mentalidad litúrgica muy diferente a la que nos es propia (Ortiz Macedo 1970). Los frailes mendicantes por su vocación religiosa son bastante más atentos a problemas de esta índole. En nuestro caso mucho más solícitos al comportamiento religioso e idiosincrasia del indígena que algunos de nuestros historiadores del arte. Se dan perfectamente cuenta de esta circunstancia y actúan, en consonancia con los amerindios, de acuerdo con ella.

Como viene diciéndose no hay que olvidar que con frecuencia, no se analizan las nuevas formas arquitectónicas del siglo XVI con la profundidad y detalle que se merecen. Ciertos estudiosos tratan de encontrar de manera incuestionable su origen en la tradición arquitectónica europea, sin más preocupación, sea anterior o contemporánea a la llegada de aquellas gentes (Chanfón 1992:76). De ahí que con frecuencia se olvidan mejor dicho, a menudo, desconocen la dinámica de las culturas aborígenes en general y sus poblaciones en particular a las que iba dirigida aquella nueva arquitectura. Consideran innecesaria y sobre todo ausente la participación cultural mesoamericana ante la fuerza de la tradición arquitectónica occidental (Toussaint 1962:XII). A todo ello debe juntarse la mentalidad de ciertos investigadores que, consciente o inconscientemente, todavía en la actualidad creen en la incapacidad de los amerindios, a pesar de su milenaria tradición cultural, a colaborar en la colocación de los cimientos de una nueva civilización en el Nuevo Mundo y, pensar sólo en los aportes de una lejana y casi siempre expoliadora “madre patria”¹⁶⁸.

Además, con frecuencia algunos estudiosos desconocen la enorme importancia del factor religioso en el quehacer cultural precolombino (Caso 1945:82); y sobre todo su identificación con la esencia misma de su extraordinaria arquitectura, lo cual empobrece su investigación (Stierlin 1968:7). Situación que no desconocen los primeros frailes y saben aprovechar de forma extraordinaria. No tan sólo para atraer aquella enorme masa de “infieles” a las nuevas creencias; sino, además, para que se sientan poco a poco más y mejor identificados con el nuevo credo. Pero, sobre todo hacerlos partícipes de una liturgia que no se aparte del todo de sus ancestrales costumbres religiosas. Situación que de inmediato se convierte en una aportación religioso-arquitectónico de una extraordinaria vitalidad¹⁶⁹.

Todas estas circunstancias y algunas otras subsidiarias dan origen, como anotamos, a un sincretismo arquitectónico del cual hemos esbozado sus inicios. Sincretismo capaz de amalgamar mejor dicho “reinterpretar” liturgias religiosas totalmente opuestas y salir triunfante. Lo consiguen los frailes mendicantes y el pueblo mesoamericano juntos, a través de un concepto de transmisión religiosa diferente

168. *La búsqueda de balcones, galerías o capillas de flanco abierto del período medieval, no pueden pasar de ser curiosas coincidencias de tipo excepcional, alternativo o provisional. Quien crea ver en esos casos incompletos –carentes de la gran área característica y del entorno creado, a cielo abierto– el antecedente de nuestras capillas abiertas, todavía no ha comprendido la fuerza de este uso ritual, milenario, continuo, único y vigente en todo Mesoamérica al momento de la invasión europea. Cualquier coincidencia o semejanza con locales o prácticas europeas o islámicas, significa muy poco, ante la tradición previa mesamericana, expresión de un modo de vida perfectamente congruente con clima, entorno y cultura autóctonos.* Chanfón 1992:74; Toussaint 1962:46.

169. Ingham 1989:181; Early 1994:15.

del tradicional en ambos mundos. Fórmula que se materializa en una nueva arquitectura que se extiende por toda el área mesoamericana. Sale fuera de ella¹⁷⁰ durante transcurso del siglo XVI, y en algunas áreas tal vez marginales perdura después de su inmediata necesidad¹⁷¹

Estas nuevas trazas monacales forman parte muy importante de los pueblos de indios. Y en cierta manera éstos se integran a ellos. Gracias a su presencia la nueva ubicación del indígena será, en parte, menos rigurosa, menos traumática. Los frailes suavizan las enormes angustias y penalidades del amerindio con la presencia de múltiples actividades que los “distraigan” y los “alejen” de su inmediato pasado. Actitudes que van de las lúdicas a las estrictamente religiosas (Remesal 1932). El indígena trata de encontrar en ellas, una vez destruidas las propias, el indispensable consuelo a una presente y desgraciada vida.

Como en las poblaciones precolombinas el pueblo se asienta de forma más o menos compacta alrededor de la unidad religiosa y concurre al “*nuevo centro ceremonial*” a buscar resignado alivio espiritual. De acuerdo con las circunstancias históricas y ambientales, concurre a él para participar en toda una amplia gama de actividades como hacía pocos años antes. Interesante dualidad, pueblo de indios—centro religioso, en el interior de una acertada unidad en la que se mezclan aportes mesoamericanos y occidentales. Amalgama religiosa, arquitectónica y urbana que es necesario profundizar más en ella como parte importante de los pueblos de indios (Remesal 1932 vol. II:244). Reducciones de indígenas en áreas compactas que como tantas y tantas otras alteraciones culturales sufren los antiguos mesoamericanos, junto con el resto de los pueblos del continente. A todos les toca soportar en su interior una dolorosa e intransigente colonización durante más de treientos ininterrumpidos e interminables años¹⁷².

Más allá del siglo XVI

The friars had been the shock troops of the spiritual conquest; the secular priests were the army of occupation.
Simpson 1971:170.

A grandes rasgos, con el siglo XVI terminan tanto la invasión material como la “conquista espiritual”. A partir del XVII principia la colonización. Y con la llegada del siglo XVII, incluso antes, aquel fervor evangelizador de los primeros frailes mendicantes tal vez no disminuye, quizás se relaja. Al mismo tiempo entre los indígenas disminuye aquel supuesto frenesí por recibir el nuevo credo (Mendieta 1945). Las causas son diversas. Una de ellas puede ser la desmotivación del amerindio al ver la nefasta actuación de los invasores (García 1903). Otra la dis-

170. Mesa y Gisbert 1974:973 y ss. ; Schroeder Cordero 1984:128.

171. Noriega Robles 1992:341; Flores Marini 1966:6.

172. Al reducir a los indígenas en áreas compactas a los renuentes se les amenazaba de palabra con la utilización de métodos muy duros, puesto que ellos querían permanecer en sus lugares de origen (Remesal 1932 vol. II:244).

minución demográfica (Wachtel 1990:174-5) y las diferencias internas de los diversos estamentos religiosos (Early 1994:64); junto con la constante substitución irreflexiva y traumática, por parte del estamento religioso, de componentes de la religión precolombina por otros del cristianismo (Duverger 1987:244 y ss.). Además, resulta que en algunas ocasiones, por desgracia demasiadas, sea de forma consciente o inconsciente las órdenes mendicantes se solidarizan con el pertinaz y obligado cambio cultural. Desestructuración encubierta en aquel celo evangelizador bastante adulterado con el paso del tiempo¹⁷³. Actitud de la que no se ha hablado pero si insinuado su presencia.

Situación incómoda y nociva para la población nativa que con el tiempo se consolida y evoluciona con rapidez hacia formas de abominable conducta de aquellos recién llegados¹⁷⁴. Comportamiento del que a veces también, por desgracia, se contaminan los religiosos (Comas 1951:220 y ss.). Coyuntura que al generalizarse provoca un profundo descontento en la población nativa, hasta el punto de llegar a confundir y desmotivar al amerindio (Comas 1951:223). Confusa y conflictiva situación que lleva a los aborígenes a dudar de la veracidad de la nueva religión. Credo que para ellos comporta unos sacrificios que no lo justifican. Incluso sus representantes con frecuencia se alían a una desmedida, exorbitada e inhumana aculturación y expoliación de todos o la mayor parte de sus bienes tanto materiales como espirituales¹⁷⁵.

Esta continua presión sobre el estamento indígena, cada vez más empobrecido e infravalorado¹⁷⁶; junto con las duras rencillas entre el clero regular y secular a partir de la segunda mitad del siglo XVI¹⁷⁷ son, con toda seguridad, algunas de las

173. *Evangelizar significaba no solamente cristianizar, sino también transformar a los indios en hombres occidentales como requisito previo y la congregación de pueblos indígenas era el primer paso.* (Rubial García 1989:144). En P. Borges encontramos un semejante conclusión (1960:219 y 238).

174. Recientes publicaciones nos acercan todavía más a la realidad de la invasión europea: Stannard, 1992; Clendinnen 1988; Stern 1986; Wright 1994; etc. . Además de los trabajos considerados ya clásicos: León-Portilla 1959, 1970; Wachtel 1976, etc. .

175. *Uno de los mayores obstáculos con que tropezaron las reducciones fue la resistencia que presentaron los indios para desprenderse de las tierras que de antiguo poseían y esto, no sólo por amor a ellas, sino por el recelo de que la congregación era un pretexto a que recurria la codicia española para apoderarse de las propiedades indígenas. En esto no andaban equivocados, ya que, apenas se establecía la congregación, las tierras pasaban a manos de españoles mediante el mercedaje.* (Galaviz de Capdevielle 1967:19). G. de Mendieta habla de los españoles *tan embebidos y absortos en la codicia de las cosas temporales* (1945:vol. III:154-5), igual que Motolinia (1941:82) y reconoce el mismo Cortés en carta dirigida a Carlos V, en 1524 (Comas 1951:221). Una exposición más extensa sobre este tema lo encontramos en G. García (1901:353 y ss.).

176. El indígena desprovisto de su cultura se lo relega a una condición de humillante subordinación: *El indio ocupaba una situación social de inferioridad en la rígida estratificación del mundo colonial, y era sujeto de una legislación tutelar particular. Así, sin estar totalmente integrado a la sociedad colonial, vivía su vida en forma separada pero siempre dependiente de las autoridades coloniales.* (Stavenhagen 1969:202).

177. La pugna entre el clero regular y el secular toma, a partir de mediados del siglo XVI, aspectos difíciles de encontrarle solución (Ricard 1947:434 y ss.). Las acusaciones menudean y en algunas ocasiones alcanzan cotas de extremada dureza (Comas 1951:221). *El establecimiento del clero secular constituyó un menoscabo lento pero seguro en el apogeo del clero; los obispos iban poco a poco secularizando los conventos, es decir, sometiendo a su autoridad y quitándoles esa autonomía de que gozaron en tiempos anteriores...* (Toussaint 1962:52).

causas más significativas de un profundo cambio. Otras razones, como viene anunciándose, son el declive demográfico y la voracidad de los invasores¹⁷⁸. Cambio que con bastante rapidez provoca la desaparición, a partir del último cuarto del siglo XVI, de aquel sincretismo arquitectónico al que nos estamos refiriendo¹⁷⁹. A una parte del estamento religioso le preocupaba más el bienestar terrenal que los quehaceros espirituales¹⁸⁰.

A partir de los acontecimientos y circunstancias históricas que de forma muy breve se esbozan llegan transformaciones muy significativas en las construcciones religiosas. Arquitectura que hasta ese momento se encontraba plenamente identificada con unos pormenores ambientales peculiares y a una situación y socio-político-religiosa específica¹⁸¹. Con la llegada del nuevo siglo en algunas ocasiones tal vez antes el estamento eclesiástico de la nueva religión se encuentra en buena parte consolidado y, en cierta manera "afianzado" el nuevo credo entre la población indígena¹⁸². De ahí que es necesario otro ordenamiento arquitectónico que simbolice la nueva etapa (Toussaint 1927:55).

Con la población aborígen terriblemente diezmada y en vías de una profunda mestización racial, se adoptan nuevas maneras de planificar y consolidar el ambiente cultural y la cristianización del continente¹⁸³. Otra forma de proceder muy diferente de la etapa anterior que se materializa en un nuevo enfoque arquitectónico¹⁸⁴. Surgen de inmediato proyectos de nuevas estructuras religiosas que, a partir de ahora, se consideran plenamente identificadas con los patrones constructivos de la arquitectura público-religiosa del mundo occidental contemporáneo. Sin embargo, como tuvo lugar a mediados del siglo XVI, pronto el pueblo mesoamericano los

178. Sobre el declive demográfico existe mucha bibliografía (Lipschutz 1962:52 y ss. ; Denevan 1987; Cook y Borah 1977; etc.) Hasta ahora se había señalado como causa primera las enfermedades nuevas. Parece ser que los malos tratos junto con otras circunstancias forman también parte muy importante del declive demográfico.

179. A finales del siglo XVI se construyen la mayor parte de las catedrales y con ellas aparecen nuevas formas arquitectónicas. *En la época que estamos estudiando son las catedrales, que se empiezan a edificar, las que constituyen la expresión más elevada de la arquitectura religiosa.* (Toussaint 1962:52). Con ellas surge un nuevo estilo artístico: el Barroco (Revilla 1893:31). *Por otra parte, es natural que desde fines del siglo XVI y a través del XVII las formas barrocas fueran moderadas, si bien plenas de vigor...* (Fernández 1961:71).

180. De acuerdo con J. Comas: *...hubo frailes y sacerdotes que, en vez de trabajar en la conversión del indio de acuerdo con su sagrado ministerio, orientaron sus actividades hacia fines de orden material, que desprestigiaron (en parte, por lo menos) su gestión, motivando quejas y protestas muy justificadas.* (1951:221).

181. En breves palabras de J. M. Barnadas define esta nueva situación cultural: *Los misioneros -en su inmensa mayoría miembros de las ordenes religiosas- crearon <<doctrinas>> para la evangelización, mientras que el clero secular fundó parroquias para los españoles. Las primeras eran, en su mayor parte, rurales, las últimas, totalmente urbanas.* (Barnadas 1990:191).

182. Con la consolidación de la jerarquía religiosa comienza su relajación y, con el tiempo, pierde el fervor y entusiasmo espiritual de los inicios, se contamina de poder terrenal. (Comas 1951a 220 y ss. ; García 1901:60)

183. Las nuevas formas de dirección eclesiástica se orientan hacia la progresiva sustitución del clero regular por uno secular; parece ser que a menudo desconocedor de los problemas del indígena. (Ricard 1947:434 y 438)

184. *Desde el siglo XVII las iglesias franciscanas adoptan el tipo de iglesia cruciforme con cúpula en el crucero, tipo que se había nacionalizado como mexicano.* (Toussaint 1927:21).

convierte en formas arquitectónicas propias (Manrique 1976:407 y ss.). Nuevas "interferencias" indígenas a los patrones europeos, pero a partir de ahora de orientación muy diferente. Forma de proceder que se manifiesta en la decoración arquitectónica y volumétrica del espacio religioso¹⁸⁵ Mientras que a medidas del siglo XVI las influencia son precolombinas, cambian a indígenas a partir de la segunda mitad del siglo XVII en adelante.

Esta nueva actitud religiosa y social materializada en unas nuevas formas arquitectónicas provoca la parálisis y con ella, la inmediata muerte de aquellas estructuras monacales tan características del siglo XVI, impregnadas de un extraordinario sincretismo. Construcciones religiosas adaptadas a una situación cultural muy específica que con el tiempo va desapareciendo, y la arquitectura que les dio vida pierde la función por la que se había construido¹⁸⁶. Quizás sea necesario matizar un poco esta idea en general y, en particular para algunas zonas apartadas, algo marginales, con bastante implantación indígena hasta hoy día, como puede ser, por ejemplo, en Mesoamérica el caso de Chiapas. En el cono sur americano algunas zonas de los Andes Centrales¹⁸⁷. En estas regiones perduran en cierta manera fosilizados algunos caracteres del ambiente arquitectónico de la primera mitad del siglo XVI. Es más, de algún modo prosiguen durante todo el período virreinal hasta casi alcanzar nuestros días.

Como viene insinuándose desde fines del siglo XVI, se aprecia en la mayor parte de Mesoamérica una renovada actividad constructiva y una nueva orientación en la arquitectura religiosa (Benítez 1927:77). Encauzamiento que hace realidad un nuevo, enérgico y en cierta manera prepotente estamento eclesiástico encabezada por el clero secular (Early 1994:64). Visión religiosa que deja de ser en buena parte evangelizadora para transformarse en un estamento religioso "burocratizado"¹⁸⁸. Con frecuencia olvida el mundo indígena para convertirse en "funcionario religioso", al establecerse en las ciudades de reciente fundación y cabezas de parroquias habitadas mayormente por población mestiza, criolla y gachupina¹⁸⁹. Orden religioso diferente que se hermana a una nueva orientación cultural con finalidades "coloniales". Dirige todo su celo religioso hacia nuevos

185. Early 1994:117. Después del siglo XVI el mundo indígena no deja de influir en el arte. Nos lo recuerda S. Baxter al reconocer que: *Lo notable es que en México no fué un arte por completo implantado, sino basado en un oficio preexistente y aborígen* (1934:20). M. Toussaint (1927:10) recuerda plenamente con esta idea.

186. Toussaint 1962:98. Al monasterio lo sustituye: *Otra categoría arquitectónica que se desarrolla en esta época en una forma que casi llega a rayar en monotonía, es la parroquia. Las parroquias seculares de México son iglesias de planta de cruz latina vigoroso crucero en cuyo centro se yergue una cúpula* (Toussaint 1962:99).

187. Para Chiapas Markman 1984:86 y 295. Para el resto de Mesoamérica Artigas 1991:70; Robles Noriega 1992:337 y ss. Para los Andes Centrales Mesa y Gisbert nos dicen que: *Es en el siglo XVIII cuando el conjunto atrio-posas llega en Bolivia a su máximo desarrollo.* (1978:24).

188. J. Early nos orienta hacia un ordenamiento religioso de esta índole: *The bishops, their diocesan clergy, and their usual allies, the Jesuits, gradually replaced the mendicant orders as the molders of religious life.* (1994:64).

189. En las recién fundadas ciudades la población se distribuye a través de un cierto orden social: los gachupines y criollos ocupan el centro de la población, los mestizos los barrios periféricos y los escasos indígenas las aldeas inmediatas. (se entiende por gachupines los españoles que llegan después de la etapa de "conquista").

stocks raciales; o sea le preocupa una nueva concepción social y racial de la población ¹⁹⁰.

Nueva actitud social, eclesiástica e incluso racial que junto con la desmedida opulencia económica de las clases privilegiadas se materializa por medio de unas formas arquitectónicas ambiciosas, mucho más vistosas y opulentas, ajenas a los planteamientos anteriores¹⁹¹. Es, pues, en el interior de las nuevas diócesis asentadas en las ciudades recién fundadas y encabezadas por la catedral que se instauran unos nuevos patrones arquitectónicos, religiosos y culturales (Toussaint 1927:57; 1962:98-99). Esta nueva visión arquitectónica encauzada por el clero secular se ve favorecida por el reforzado estamento eclesiástico urbano y las autoridades civiles. Además, se fortalece con la llegada de nuevas órdenes religiosas y una parte de las tradicionales mendicantes que a partir de ahora en algo olvidan el mundo rural e indígena. Buscan también establecerse en los nuevos centros urbanos de orientación plenamente "colonial" en donde se "hornean" las nuevas directrices culturales y socio-económicas del virreinato (Rojas 1963:106-108).

Sin embargo, hay que tener presente que a pesar de que con el tiempo tal vez disminuye el celo evangelizador de las órdenes mendicantes, éstas en buena parte consideran todavía indispensable su labor. Y, sobre todo, su presencia en áreas rurales al no haberse completado, de acuerdo con ellos, su actividad misional¹⁹². A pesar de lo dicho la élite eclesiástica con asiento en la capital de virreinato y cabeceras de obispados considera alcanzados la mayor parte de los propósitos de la evangelización. De ahí que, poco a poco se va substituyendo la extraordinaria labor de los frailes por el clero secular (Benítez 1927:151). Orden sacerdotal que en bastantes ocasiones, de acuerdo con algunos estudiosos, busca enriquecerse y a menudo no se identifica con los problemas del complejo mundo indígena y su evangelización¹⁹³.

En principio, una vez alcanzados los propósitos básicos de la nueva religión, que no son otros que los de su implantación definitiva, creen los estamentos eclesiásticos superiores que los propósitos de evangelización deben de orientarse hacia nuevos enfoques. Consideran superada, en buena parte, la etapa de introducción del nuevo credo en áreas de fuerte implantación indígena.

Sin embargo, a pesar de lo que viene diciéndose acerca de las buenas intenciones de los frailes, que sin lugar a dudas existieron en la mayor parte de las

190. A partir de finales del siglo XVI la realidad social de la antigua Mesoamérica comienza a ser bastante compleja. De acuerdo con J. A. Manrique; *El concepto de criollo, por principio de cuentas, no se da solo, sino en pareja con otro, el gachupín*, junto con las "cargazones de gachupines que año con año vienen de Europa" (Agustín Dávila Padilla) conforman el centro de la nueva sociedad. (Manrique 1976:359-360). En este momento no tomamos en cuenta las diferentes "castas" resultado de diversos mestizajes. Morner 1974:83 y ss.

191. Manrique 1976:411-412; Toussaint 1927:55; Moreno Toscano 1983:62 y ss.

192. A pesar de que la querrela entre el clero regular y el secular se acentúa durante el siglo XVII, su origen hay que buscarlo a partir del establecimiento de las primeras diócesis. Ennis 1971:65.

193. La pugna entre las dos mentalidades religiosas se halla expuesta de forma no del todo imparcial en R. Ricard (1947:439). *El clero secular era adverso a los regulares*. Con estas sencillas palabras R. Ricard (1947:438) define una difícil situación en el interior del estamento religioso virreinal a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Por otra parte parece ser que J. R. Benítez se convierte en un defensor del clero secular. (1927:151-152).

ocasiones, la evangelización en diversas circunstancias no se realiza por convencimiento, sino que se lleva a cabo por intimidación, en palabras exactas por la fuerza; no exento de cierto bienestar¹⁹⁴. Situación que provoca e intensifica la presencia de un sincretismo religioso en cierta manera ajeno al de nuestros propósitos iniciales. En la mayor parte de las ocasiones más orientado hacia aspectos bastante más esotéricos de la religión de ambos pueblos, que en una adecuada reinterpretación de temas religiosos entre la población aborigen (Marzal 1993:232-235).

Consecuencia de los cambios que apuntamos en la política eclesiástica y otros quehaceres de orden social, a partir de finales del siglo XVI en adelante, las órdenes mendicantes buscan incrementar su presencia e influencia en los centros urbanos. Actitud por otra parte necesaria y necesitada de estar cerca de los órganos directivos de los estamentos eclesiásticos superiores. Pero, una orientación de esta índole no se consigue del todo por la progresiva instalación de nuevas órdenes religiosas y la pertinaz influencia del clero secular¹⁹⁵. Circunstancia que en cierta manera perjudica, el interés por las áreas rurales. Regiones que a pesar de ello conservan todavía bastante actividad misionera considerada por los frailes mendicantes indispensable. Además, una orientación religiosa de esta índole forma parte de la misma esencia de órdenes mendicantes sobre todo cuando se instalan en la antigua Mesoamérica.¹⁹⁶

Situación de la que no está de acuerdo el estamento eclesiástico dirigente al favorecer el surgimiento, con renovada fuerza y preeminencia religiosa, del sacerdote secular. Con él aparece una nueva forma de concebir el comportamiento religioso que se orienta hacia una diferente mentalidad. A menudo, de acuerdo con las órdenes mendicantes, bastante menos espiritual y, con frecuencia mucho más obsesionado por su bienestar material que el de las almas de sus feligreses¹⁹⁷. Su implantación entre las comunidades indígenas perjudica, de inmediato, la labor realizada con mucho esfuerzo por las ordenes mendicantes. La vocación del sa-

194. Para este apartado se recomienda la lectura del artículo de Juan Comas (1951). Durante una buena parte del siglo XVI la labor de los frailes mendicantes fue, en la mayor parte de las ocasiones, excelente, pero: *Cuanto hemos dicho de la actuación de los frailes se aplica principalmente a las primeras y más antiguas misiones. Esto no quiere decir que en épocas posteriores no haya habido frailes que veían por los indios, pero, ciertamente, no con el mismo amor y fervor de los primeros.* (López Austin et al. 1975:121). (Sierra 1957:96).

195. A finales del siglo XVI llegan diversas ordenes religiosas a la antigua Mesoamérica para establecerse, sobre todo, en áreas urbanas. De entre ellas sobresalen los jesuitas (1572), mercedarios (1574), dieguinos (1580), carmelitas (1585), benedictinos (1614), felipenses (1559). Además de las anteriores: hipólitos (1567), juaninos (1604), antoninos (1628), betlemitas (1675), camilos, etc. (García Gutiérrez 1922:65-73). Casi "colapsan" la oferta conventual en las ciudades. El marqués de Barillas –Gabriel Fernández de Villalobos– expone al rey: *uno de los mayores daños que padecen las Indias y que mas necesita de remedio es el excesivo número que hay de conventos de religiosos y religiosas, porque se han apoderado de la mayor parte y de lo mejor de las haciendas, habiendo ciudad donde de las 4 partes las tres son rentas y bienes eclesiásticos, originándose de este orden la despoblación...* (en Comas 1951:223).

196. De acuerdo con R. Ricard con *la llegada de los primeros misioneros franciscanos en 1524 comenzó la evangelización metódica de la Nueva España.* (1947:79).

197. Los frailes a menudo acusan al clero secular *de la ruina de los pueblos, por la vida costosa que llevaban, con tantos huéspedes y amigos que sostenían; se entregaban a negocios seculares y descuidaban corregir los vicios y los pecados de los indios, con tal que les ayudasen en sus asuntos.* (Ricard 1947:438).

cerdote secular no es el de la evangelización, sino más bien el de la “administración” religiosa. En palabras más suaves el de la profesión sacerdotal. Quehacer religioso que en la mayor parte de las ocasiones se orienta hacia un bienestar material propio; puesto que con frecuencia, descuidan el espiritual del pueblo bajo su custodia¹⁹⁸; cosa que parece ser no es verdad (Benítez 1927:151). Además, generalizando tal vez demasiado, las órdenes mendicantes tradicionalmente se asientan en áreas rurales, el clero secular con más frecuencia en espacios urbanos (Barnadas 1990:191).

Como venimos señalando, la nueva realidad arquitectónica es consecuencia de una diversidad de factores culturales que inciden en ella. Analizarla sólo desde el punto de vista de una dependencia directa de Europa, sin ahondar en la razón misma de su presencia, es un error bastante grave. Y estudiarla por separado sin tener en cuenta las razones que la originan a ella y el resto de las artes plásticas, es otro desacierto. Hay que insistir, que si la arquitectura mesoamericana goza de personalidad muy diferenciada del resto de su contemporánea durante el siglo XVI y, tal vez en menor incidencia la del XVII-XVIII, es consecuencia de unos factores culturales muy específicos. Temas que ejercen una fuerte influencia sobre su realidad como tal. Conducta que debe analizarse con detalle para comprender su verdadera razón de ser y, sobre todo los efectos que tiene no tan sólo sobre la arquitectura, sino en el resto de las artes plásticas de su época

Al mismo tiempo, la población indígena en otro tiempo a la cabeza del ordenamiento cultural, se encuentra a finales del siglo XVI no tan sólo muy disminuida, sino además exhausta en todos sentidos, por la atroz conducta de los invasores¹⁹⁹. A pesar de que a ella iba dirigida la arquitectura del siglo XVI y todos los esfuerzos de las órdenes mendicantes, se desentiende del nuevo ambiente cultural que la rodea. Puesto que se le han destruido las constantes culturales de su civilización y substituido por otras pautas de conducta que no quieren comprender, ni aceptar, no sienten, ni se identifican con ellas hasta nuestros días²⁰⁰. Tampoco hicieron nada las instituciones y autoridades “coloniales” por su conservación y transmisión a futuras generaciones y, mucho menos la revalorización del pasado mesoamericano²⁰¹. Por ésta y algunas otras razones tal vez menos significativas,

198. Además las ordenes mendicantes también acusan al clero secular de *no visitar sus diócesis, de ignorar la lengua de sus ovejas...* (Ricard 1947:434). A pesar de todo el repertorio de acusaciones es mutuo. (Ricard 1947; Comas 1951).

199. Basta un sencillo ejemplo. *Otros españoles, además de Las Casas, hicieron el cargo de crueldad a sus compatriotas. La investigación secreta contra el virrey don Antonio de Mendoza contenía esta acusación: <<Que después de la captura de la colina de Mixtón, muchos de los indios cogidos en la conquista fueron muertos en su presencia y por ordenes suyas. Algunos fueron puestos en fila y hechos pedazos con fuego de cañón; otros fueron despedazados por perros; y otros fueron entregados a negros para que los mataran, cosa que hicieron a cuchilladas, o colgándolos. En otros lugares los indios fueron arrojados a los perros en su presencia>>.* (Aiton, 1932, tomo 1:20; en Hanke 1988:226).

200. Rojas Mix 1990:3. Leemos en J. R. Benítez: *La raza de bronce, rotas las alas y vendados los ojos, cayó de lo alto de los teocallis, para vivir después, al azar durante siglos.* (Benítez 1927:164).

201. De acuerdo con L. Arizpe y M. Tostado durante el virreinato: *Las culturas indígenas sólo sobrevivieron en la clandestinidad, porque sus discursos fueron desautorizados, sus concepciones reducidas y su terapéutica se convirtió en una práctica prohibida por la legislación del protomedicato.* (1993:71).

ya anunciadas en parte, desaparece aquella espléndida arquitectura que ellos junto con los frailes mendicantes construyeron en el sentido más prístino de la palabra.

Por otra parte, va surgiendo con arrolladora rapidez, junto con la preeminencia del sacerdote secular, un nuevo estamento civil que se impone con fuerza y privilegios. Conglomerado humano en cierto modo racial y social, al mismo tiempo, identificado con los nuevos parámetros culturales, compuesto mayormente por mestizos, criollos y bastantes gachupines²⁰². Población que por lo general no acepta la tradición cultural indígena. Los primeros, con algunas excepciones, se desentendían de sus raíces, los otros en la mayor parte de las ocasiones no sienten la cultura de la tierra que los ve nacer y para los inmigrantes no tiene ninguna importancia el pasado cultural de un pueblo en proceso de humillante colonización. De ahí que, los restos del enorme bagaje cultural del mundo precolombino caen en el olvido, hasta que "Mesoamérica" alcanza de nuevo su "independencia"²⁰³. Dividida, sin embargo, en diferentes estados fruto de la presencia de absurdas fronteras que los separan, amenazan y tratan de destruir aquella esplendorosa unidad cultural que tuvo antes del siglo XVI.

La nueva arquitectura del siglo XVII (en adelante) va dirigida a una nueva sociedad que ya no es indígena en un alto porcentaje. Se trata de un conglomerado racial y social bastante heterogéneo compuesto de mestizos y sobre todo criollos y gachupines. Mientras que en la sociedad del siglo XVI estuvo encabezada por los indígenas con la presencia de frailes y "conquistadores"²⁰⁴. La arquitectura del siglo XVII se recienta de este cambio racial y, como consecuencia, social y se muestra mucho más identificada con el mundo cultural de los invasores. Finalmente en el complejo espacio cultural del XVIII la arquitectura acoge de nuevo la participación de un sentimiento indígena, pero ya no es precolombino sino contemporáneo con el mundo occidental que lo rodea y trata de absorber.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

1952 "El gobierno indígena en México y el proceso de Aculturación." en *América Indígena*. vol. XII, n. 4.

1953 *Formas de gobierno indígena*. Imprenta Universitaria. México.

1957 *El proceso de aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

ALDRICH, RICHARD

1968 *Style in Mexican Architecture*. University of Miami Press. Coral Gables.

202. Jiménez Rueda 1960 vol. II:31-36; Sierra 1957:93-98.

203. Por supuesto que hay excepciones entre los indígenas, los mestizos, los criollos e incluso los gachupines. Pero la aportación de la mayor parte de ellos durante el siglo XVI, en adelante, resituye bien poco el enorme bagaje cultural precolombino. *De un vasto conjunto de ideas, imágenes y símbolos del pensamiento mesoamericano, creado durante siglos, quedan hoy en día a penas unos trazos. Casi todo ello fue escrito o recopilado desde el siglo XV. En consecuencia, sólo se recogió el último estabón del patrimonio intelectual de Mesoamérica.* (Arizpe y Tostado 1993:66).

204. *Los indios subyugados, los cortesanos y conquistadores ambiciosos y los representantes de la nueva fe, formaron nuestra primera estratigrafía social.* (Benítez 1927:164).

ALCINA FRANCH, JOSÉ

1995 *Arqueólogos o anticuarios. Historia antigua de la arqueología en la América española*. E. Serbal, Barcelona.

ARTIGAS, JUAN B.

1991 *La arquitectura de San Cristóbal de Las Casas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

ARIZPE, LOURDES Y MARGARITA TOSTADO

1993 "El patrimonio intelectual: un legado del pensamiento." en *El Patrimonio Cultural de México*. E. Florescano (compilador). Fondo de Cultura Económica. México.

BARNADAS, JOSEP MA.

1990 "La Iglesia Católica en la Hispanoamérica colonial." en *Historia de América Latina*. vol. II. Crítica, Barcelona.

BATY, ROGER M.

1968 "Las órdenes mendicantes y la aculturación religiosa a principios del México colonial." en *América Indígena*. vol. XX, n. 1.

BAXTER, SILVESTRE

1934 *La arquitectura hispano colonial en México*. México.

BEALS, RALPH L.

1967 "Acculturation." en *Handbook of Middle American Indians*. v. 6. University of Texas Press. Austin.

BENEVOLO LEONARDO

1979 *Introducción a la arquitectura*. H. Blume ediciones. Madrid.

BENET, JOSEP

1995 *L' intent franquista de genocidi cultural contra Catalunya*. P. de l'Abadia de Montserrat. Barcelona

BENÍTEZ, J. R.

1927 "Nuestras iglesias parroquiales". en *Iglesias de México*. vol. VI. , Publicaciones S. H. México.

BENZONI, GIROLAMO

1989 *Historia del Nuevo Mundo*. Alianza editorial. Madrid.

BERNAL, IGNACIO

1968 *El Mundo Olmeca*. Porrúa, s. a. México.

1980 *A History of Mexican Archaeology. The vanished civilizations of Middle America*. Thames and Hudson. London.

BERNARD, CARMEN Y SERGE GRUZINSKI

1992 *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica. México.

BORGES, O. F. M. , PEDRO

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*. C. S. I. C. Madrid.

BRAUNFELS, WOLFGANG

1975 *La Arquitectura Monacal en Occidente*. Barral Editores. Barcelona.

BRETON, ALAIN Y JACQUES ARNAULD (COORDS.)

1995 *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. Grijalvo, s. a. de c. v. México.

BRUNHOUSE, ROBERT L.

1992 *En busca de los mayas. Los primeros arqueólogos*. Fondo de Cultura Económica. México.

BURQUIÈRE, ANDRÉ

1988 "Le Chamin de Croix de la Culture Mexicaine. L'explosion d'un monde." en *Le Nouvel Observateur*. no. 1224.

CASO, ALFONSO

1945 *La Religión de los Aztecas*. Secretaría de Educación Pública. México.

1962 *El Pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica. México.

1965 "¿Hubo un imperio olmeca?." en *Memorias del Colegio de México*. México.

CASTILLO UTRILLA, MARÍA JOSÉ DEL

1976 "Tipología de la arquitectura franciscana española desde la Edad Media al Renacimiento." en *Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte*. Universidad de Granada. Granada.

CIRICI PELLICER, ALEXANDRE

1955 *L'arquitectura catalana*. Moll. Palma de Mallorca.

1968 *Arquitectura gòtica catalana*. Lumen. Barcelona.

1974 *L'Art Gòtic Català*. Edicions 62. s. a. Barcelona.

CLENDINNEN, INGA

1988 *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge University Press

Coloquios...

1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

COMAS, JUAN

1951 a "La "cristianización" y "educación" del Indio desde 1492 hasta nuestros días. en *América Indígena* vol. XI, n. 3.

1951 b "La realidad del trato a los Indígenas de América entre los siglos XV y XX." en *América Indígena*. vol. XI, n. 4.

CONTRERA (MARQUÉS DE LOZOYA), JUAN DE

1934 *Historia del arte hispánico*. 5 vols. Salvat editores, s. a. . Barcelona.

CHANFÓN OLMOS, CARLOS

1992 "Los conventos mendicantes novohispanos." en *Manuel Toussaint, su proyección en la historia del arte mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CHUECA GOITIA, FERNANDO

1965 *Historia de la arquitectura española*. Dossat, s. a. Madrid.

1979 *Invariantes castizos de la arquitectura española. Invariantes en la arquitectura hispanoamericana. Manifiesto de la Alhambra*. Dossat s. a. Madrid.

DAVIS, NIGEL

1977 *Los Aztecas*. Destino, s. a. Barcelona.

DE LA MAZA, FRANCISCO

1945 "Las capillas abiertas de México." en *El Hijo Pródigo*. vol. III, Nº 6.

1970 "Panorama del arte colonial de México." en *Cuarenta siglos de plástica mexicana: arte colonial*. Herrero s. a. . México.

DENEVAN, WILLIAM M. (EDITOR)

1987 *The Native Population of the Americas in 1492*. University of Wisconsin Press.

DÍAZ DEL CASTILLO, BERNAL

1968 *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Parrúa, s. a. México.

- DOW, JAMES W.
1990 *Santos y supervivencias*. Instituto Nacional Indigenista. México.
- DUCH, LLUÍS
1992 *La Memòria dels Sants*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Barcelona.
- DURAN, FRAY DIEGO
1967 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 vols. Parrúa, s. a. México.
- DURLIAT, MARCEL
1963 *L' Art Catalan*. Arthaud. París.
- DUVERGER, CHRISTIAN
1987 *La conversion des indiens de Nouvelle Espagne*. Seuil. París.
- EDMONSON, MUNRO S.
1960 "Nativism, Syncretism and Anthropological Science." en *Middle American Research Institute*. Publication 19. New Orleans.
- EARLY, JAMES
1994 *Colonial Architecture of Mexico*. University of New Mexico Press. Albuquerque.
- EGUILEZ, ISABEL
1965 *Los indios del nordeste de Méjico en el siglo XVIII*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- ELLIOT, J. H.
1990 "Conquista y colonización en el siglo XVI." en *Historia de América Latina*. vol. I. Crítica. Barcelona.
- ENNIS, O. S. A. , ARTHUR
1971 "The Conflict between the Regular and Secular Clergy." en *The Roman Catholic Church in Colonial America*. R. E. Greenleaf (ed.) Alfred A. Knopf. New York.
- FERNÁNDEZ, JUSTINO
1959 *Coatlícue. Estética del arte indígena antiguo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Mexico
1959a "El Arte". en *Esplendor del Méjico Antiguo*. Centro de investigaciones antropológicas de Mexico.
1961 *Arte mexicano de sus orígenes a nuestros días*. Porrúa, s. a. México.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO
1959 *Historia General y Natural de las Indias*. 5 vols. B. A. E. Ediciones Atlas. Madrid.
- FERNÁNDEZ TEJADO, ISABEL
1990 *La comundida indígena maya de Yucatan: siglos XVI-XVII*. I. N. A. H. México.
- FLORES GUERRERO, RAÚL
1951 *Las capillas posas de México*. Ediciones Mexicanas. México.
- FLORES MARINI, CARLOS
1966 "La arquitectura de los conventos en el siglo XVI." en *Artes de México*. nos. 86-87. II. época.
- FOLAN, WILLIAM J.
1970 "The open chapel of Dzibilchaltún, Yucatán." *Middle American Reserch Institute, Tulane University*
- FRIEDE, JUAN
1949 "Tres casos de la primitiva aculturación." en *América Indígena*. vol. IX, n. 3.
- GALAVIZ DE CAPDEVIELLE, MA. ELENA
1967 *Rebeliones indígenas en el Norte del Reino de la Nueva España (siglos XVI-XVII)*. E. Campesina, México.

- GALLEGOS ROCAFULL, JOSÉ MA.
1974 *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- GANTE, PABLO C. DE
1954 *La arquitectura de México en el siglo XVI*. Porrúa, s. a. México.
- GARCÍA, GENARO
1901 *Carácter de la conquista española en América y en México*. Ediciones Fuente Cultural, México.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, JESÚS
1922 *Apuntamientos de historia eclesiástica mejicana*. Imprenta Victoria s. a. México.
- GARCÍA ICAZBALCETA, JOAQUÍN
1947 *Don Fray Juan de Zumárraga primer obispo y arzobispo de México*. 4 vols. Parrúa, s. a. México.
- GARCÍA MELERO, JOSÉ ENRIQUE, ET AL. (COORD.)
1992 *Influencias artísticas entre España y México*. Mapfre, Madrid.
- GIBSON, CHARLES
1967 *Los aztecas bajo el dominio español. (1519-1810)*. Siglo XXI. México.
- Gómez Canedo, Lino
1977 *Evangelización y Conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Porrúa s. a. México.
- GÓMEZ, RAFAEL
1989 *Arquitectura y Feudalismo en México. Los comienzos del arte novohispano en el Siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- GRUZINSKI, SERGE
1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español del siglo XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica. México.
- GUDIOL I CUNILL, JOSEP
s/f. *Nocions d'Arqueologia Sagrada Catalana*. Barcelona.
- GUERRERO LOVILLO, JOSÉ
1949 "Las musallas o sarias hispanomusulmanas y las capillas abiertas de Nueva España." en *Arte en América y Filipinas*. Nº 3. Sevilla.
- GUSSINYER I ALFONSO, JORDI
1977 "Influencias precolombinas en la distribución y desarrollo de la primera arquitectura colonial en el Centro de Chiapas." en *Anales de Antropología e Historia I. N. A. H. Epoca 8a. Tom. I*. México.
- 1993 "Notas para el concepto de espacio en la arquitectura precolombina de Mesoamérica." en *Boletín Americanista*. No. 42-43. Universitat de Barcelona.
- 1994 *Congregación Indígena y Pueblos de Indios en las Antillas: 1500-1525*." en *Boletín Americanista*. n. 44. Universitat de Barcelona.
- 1995 "La muerte en la literatura precolombina de Mesoamérica." en *Boletín Americanista*. No. 45. Universitat de Barcelona.
- en prensa. Los inicios de la arquitectura cristiana en el Nuevo Mundo.
- GUSSINYER I ALFONSO, JORDI Y JOAN GARCÍA TARGA
1995 "Pueblos de Indios: Sincretismo religioso en Chiapas, México siglo XVI. Una perspectiva urbanística y religiosa." en *Publicaciones de la S. E. E. M.* no. 3.
- HANKE, LEWIS
1988 *La lucha por la justicia en la historia de América*. Ediciones Istmo. Madrid.

- HARRIS, MARVIN
 1988 *Introducción a la antropología cultural*. Alianza Editorial. Madrid.
- HERNÁNDEZ ARANDA, JUDITH
 1989 "Excavaciones recientes en la Villa Rica de la Veracruz." en *Arqueología i. n. a.* h. No. 5.
- HERSKOVITS, MELVILLE J.
 1952 *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. Fondo de Cultura Económica. México
- HASSIG, ROSS
 1992 *War and Society in Ancient Mesoamerica*. University of California Press. Berkeley.
- INGHAM, JOHN M.
 1989 *Mary, Michael, and Lucifer. Folk Catholicism in Central Mexico*. University of Texas Press. Austin.
- IÑIGIEZ HERRERO, JOSÉ ANTONIO
 1978 *El altar cristiano I: de los orígenes a Carlomagno(s. II-800)*. E. Universidad de Navarra. Pamplona.
- JIMÉNEZ RUEDA, JULIO
 1960 *Historia de la cultura en México. El Virreinato*. Ediciones Cultura s. a. . México.
- KASPÉ, VLADIMIR
 1968 "El legado del pasado precolombino en la arquitectura del México moderno." en *México Antiguo*. H. Stierlin. Garriga, s. a. Barcelona.
- KONETZKE, RICHARD
 1978 "América Latina II. La época colonial." en *Historia Universal Siglo XXI*. Siglo XXI. Madrid.
- KUBLER, GEORGE
 1948 *Mexican Architecture of the sixteenth century*. Yale University Press. New Haven.
 1958 "The Design Space in Maya Architecture." en *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*. 2 vols. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
 1990 *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LA FARGE, OLIVER
 1962 "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures." en *The Maya and their neighbors*. C. L. Hay et al. (comp.). D. Appleton-Century Company. New York
- LAMPÉREZ, VICENTE
 1930 *Historia de la arquitectura cristiana española*. 3 vols. Espasa Calpe. Madrid.
- LANDA, FRAY DIEGO DE
 1966 *Relación de las cosas de Yucatán*. Parrúa s. a. , México.
- LAS CASAS. FRAY BARTOLOMÉ DE
 1957 *Breve Relación de la Destrucción de las Indias Occidentales*. Libros de la Luciérnaga. México.
 1981 *Historia de las Indias*. 3 vols. Fondo de Cultura Económica. México.
- LAVALLÉE, DANIELÉ
 1995 *Promesse d'Amérique. La préhistoire de l'Amérique du Sud*. Hachette. París
- LOMBARDO TOLEDANO, VICENTE
 1973 *El problema del indio*. Secretaría de Educación Pública. col Sep-Setentas. nº. 114. México.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL
 1959 *Visión de los Vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

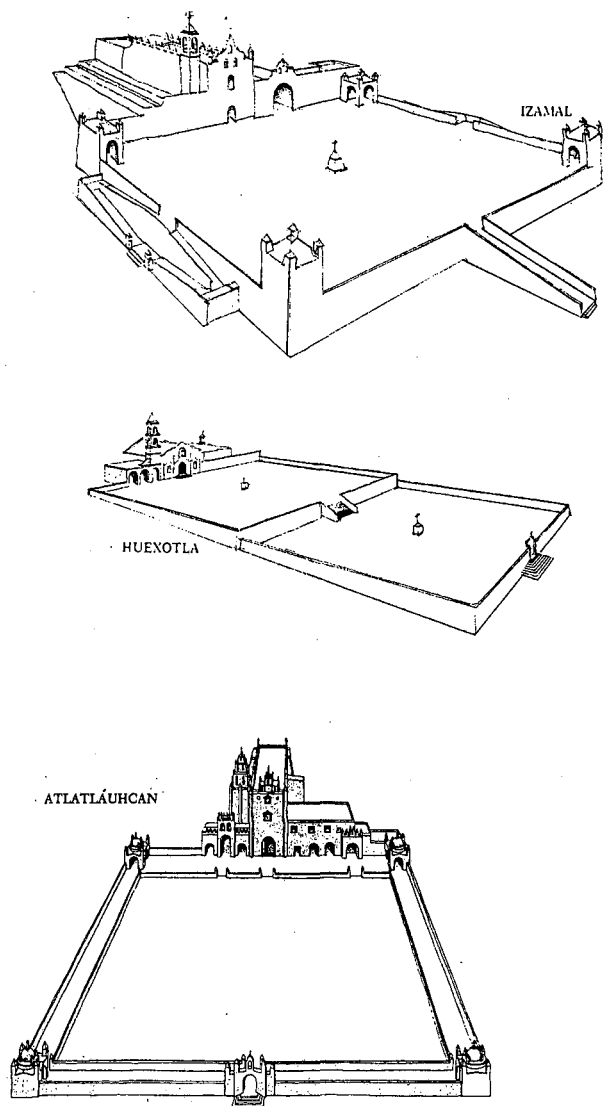
- 1966 *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Univeridad Nacional Autónoma de México.
- 1970 *El reverso de la conquista*. Joaquin Mortiz. México.
- 1976 *Culturas en peligro*. Alianza editorial mexicana. s. a. México.
- LIPSCHUTZ, ALEJANDRO
- 1966 "La despoblación de las Indias después de la Conquista. en *América Indígena*. vol. XXVI, nº3.
- LISS, PEGGY K.
- 1986 *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521–1556*. Fondo de Cultura Económica. México.
- LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO, EDMUNDO O'GORMAN Y JOSEFINA VÁZQUEZ DE KNAUTH
- 1975 *Un recorrido por la historia de México*. Secretaría de Educación Pública. México.
- LLAGUNO. S. J. JOSÉ A.
- 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano. (1585)*. Porrúa s. a. México.
- LLOMPART, P. GABRIEL
- 1968 "La religiosidad popular." en *El Folklore español*. Ediciones Istmo. Madrid.
- MAC-LEAN Y ESTENOS, ROBERTO
- 1960 *Status socio cultural de los Indios de México*. Biblioteca de ensayos sociológicos. U. N. A. M. México.
- MADSEN, WILLIAM
- 1967 "Religious Syncretism." en *Handbook of Middle American Indians*. vol. 6. University of Texas Press. Austin.
- MANRIQUE, JORGE ALBERTO
- 1976 "Del Barroco a la Ilustración." en *Historia General de México*. 3 vols. El Colegio de México. México
- MARCO DORTA, ENRIQUE
- 1973 "Arte en América y Filipinas." en *Ars Hispaniae*. vol. XXI. Plus Ultra. Madrid.
- MARGAIN, CARLOS R.
- 1989 "Materalización arquitectónica del encuentro y sincretismos hispano-indígenas resultantes en el México del siglo XVI." en *América :encuentro y asimilación*. D. provincial de Granada.
- MARKMAN, SIDNEY DAVID
- 1984 *Architecture and Urbanization in Colonial Chiapas, Mexico*. The American Philosophical Society.
- MARQUÉS DE LOZOYA, JUAN CONTRERAS
- 1934 *Historia del arte hispánico*. 5 vols. Salvat, s. a. . Barcelona.
- MARTÍNEZ DE RÍO, PABLO
- 1952 *Los orígenes americanos*. Páginas del Siglo XX. México.
- MARZAL, MANUEL M.
- 1993 "Sincretismo y mundo andino:Un puente con el otro." en *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* vol. 3. Gary H. Gossen et al. ed. Siglo XXI de España editores. s. a. Madrid.
- MC ANDREW, JOHN
- 1965 *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century, Mexico*. Harvard University Press. Cambridge.

- MENDIETA, FRAY JERÓNIMO DE
 1945 *Historia Eclesiástica Indiana*. 4 vols. Salvador Chávez Hayhoe. México.
- MESA, JUAN DE Y TERESA GISBERT
 1963 "Lo indígena en el arte hispanoamericano." en *Aportes*. n. 14.
 1968 "Determinantes del llamado arte mestizo. Breves consideraciones sobre el término." en B. C. I. A. E. , n. 10. Caracas.
 1974 "La exteriorización del culto. Capillas abiertas y atrios en el Perú." en *Anuario de Estudios Americanos*. vol. XXXI. Sevilla.
 1978 *Monumentos de Bolivia*. Gisbert Y Cia. s. a. , La Paz.
 ? "Lo indígena en el arte hispanoamericano." en B. C. I. A. E. Caracas.
- MESTRE I GODES, JESÚS
 1995 *Els Càtars: Problema religiós, pretext polític*. Edicions 62. s. a. Barcelona.
- MOÉDANO, GABRIEL
 1963 "El sincretismo religioso en el arte indígena." en *III. Ciclo de Conferencias Museo Nacional de Antropología*. México.
- MORENO TOSCANO, ALEJANDRA
 1983 "La era virreinal." en *Historia mínima de México*. El Colegio de México. México.
- MORLEY, SYLVANUS G.
 1956 *La Civilización Maya*. Fondo de Cultura Económica. México.
- MOTOLINÍA, FRAY TORIBIO DE BENAVENTE
 1941 *Historia de los Indios de Nueva España*. Salvador Chávez Hayhoe. México.
- MUÑOZ MENDOZA, JOAQUÍN
 1989 "El conflicto de las interpretaciones. Problemas conceptuales para el estudio del siglo XVI mexicano." en *América: encuentro y asimilación*. Diputación provincial de Granada.
- NORIEGA ROBLES, EUGENIO
 1992 "Una capilla abierta del siglo XIX." en *Manuel Toussaint. Su proyección en la historia del arte mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- NUTINI, HUGO G.
 1988 *Todos Santos in Rural Tlaxcala. A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*. Princeton University Press. Princeton.
- OLDENBOURG, ZOÉ
 1990 *Massacre at Montségur: A History of the Albigenian Crusade*. Dorsset Press. New York.
- ORELLANA, T. RAFAEL
 1959 "La Guerra." en *Esplendor del México Antiguo*. 2 vols. C. I. A. M. México.
- ORTÍZ MACEDO, LUÍS
 1958 "Evolución de la arquitectura religiosa." en *Arquitectos de México*. No. 7.
 1972 *El arte del México virreinal*. Secretaría de Educación Pública. col. Sep-Setentas, n. 20. México.
 1974 "Evangelization et Architecture." en *Nouvelles du Mexique*. nos. 78-79. México.
- PALOMERA, S. J. ESTEBAN J.
 1963 *Fray Diego Valadés o. f. m. Evangelizador humanista de la Nueva España*. 2 vols. Jus. México.
- PARDINAS, FELIPE
 1970 "El arte mesoamericano del siglo XVI." en *Cuarenta siglos de plástica mexicana*. Herrero s. a. México.

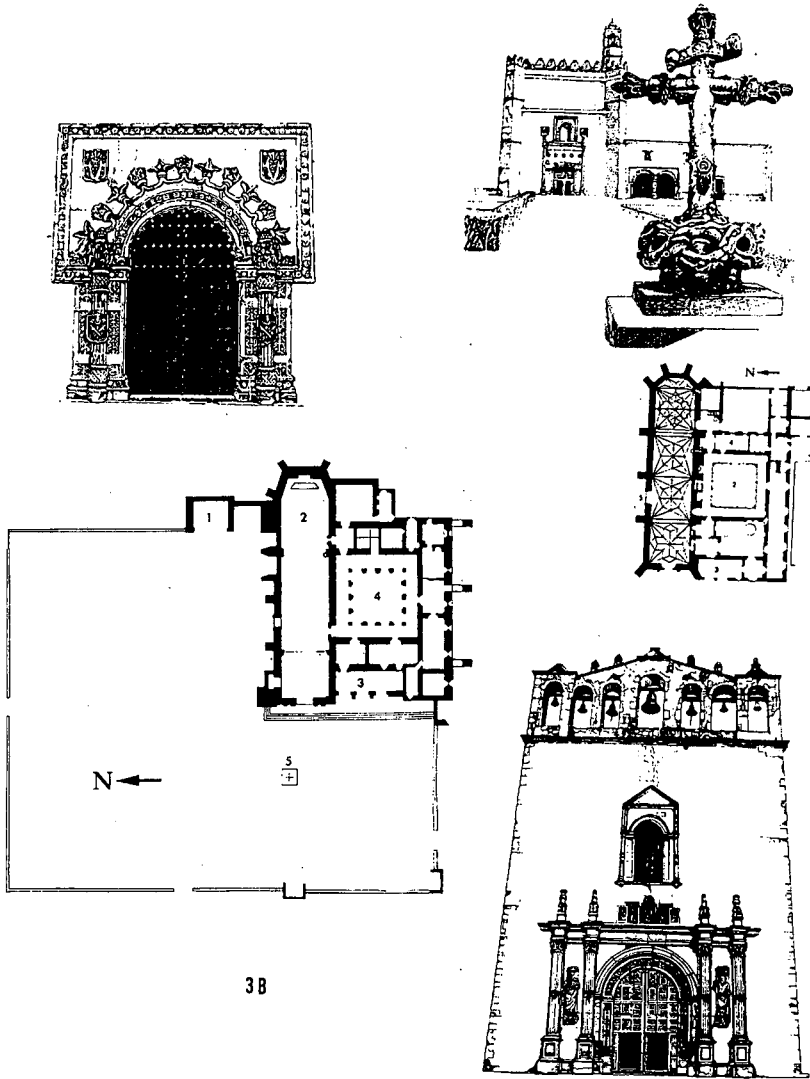
- PEACOCK, VERA L.
1959 "The Open Chapel in Mexico." en *Journal of Inter-American Studies*. vol. I, nº 3.
- QUIROGA, PEDRO DE
1992 *Coloquios de la Verdad*. I. C. I. Valladolid.
- RAMOS, SAMUEL
1951 *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa Calpe. Buenos Aires.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA.
1941 *Diccionario de la Lengua Española*. T. P. Herrerías. México.
- REMESAL, ANTONIO DE
1932 *Historia General de las Indias Occidentales, y en particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*. 2 vols. Biblioteca Goathemala. Sociedad de Geografía y Estadística. Guatemala.
- REIFLER BRICKER, VICTORIA
1989 *El Cristo Indígena, el Rey Nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- REYES GARCÍA, LUIS
1962 "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial." en *La Palabra y el Hombre*. no. 21. Xapala.
- RICARD, ROBERT
1947 *La Conquista espiritual de México*. Jus. México
- ROJAS, PEDRO
1963 *Historia general del arte mexicano. Epoca Colonial*. Hermes s. a. . México.
1968 *The Art and Architecture of Mexico, from 10. 000 B. C. to the Present Day*. P. Hamlyn. Middlesex.
- ROJAS MIX, MIGUEL
1990 *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Lumen.
- ROMERO QUIRÓZ, JAVIER
1976 "La pila bautismal de barro de Zinacantepec." en *Histórica*. vol. I, n. 1.
- ROYS, RALPH L.
1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Oklahoma Press. Norman.
- RUBIAL GARCÍA, ANTONIO
1989 *El convento agustino y la sociedad novohispana. (1533-1630)*. U. N. A. M. México.
co.
- SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE
1956 *Historia General de las Cosas de Nueva España*. 4 vols. Porrúa, s. a. México.
- SCHROEDER CORDERO, ARTURO
1984 "Las funciones del atrio conventual mexicano en el sesquicento." en *Conferencias del bicentenario de la fundación de la Escuela de Pintura, Escultura y Arquitectura*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- SÁNCHEZ, SANTOVEÑA, MANUEL
1975 "El espacio social: La Plaza." en *Revista Siete*. n. 61.
- SEBASTIÁN LÓPEZ, SANTIAGO, JOSÉ DE MESA FIGUEROA, TERESA GISBERT DE MESA.
1989 "Arte iberoamericano desde la colonización a la independencia. en *Summa Artis*. vol. XXVIII. Espasa-Calpe, s. a. Madrid.
- SÉJOURNÉ, LAURETTE
1984 *El Universo de Quetzalcóatl*. Fondo de Cultura Económica. México.
- SERNA, JACINTO DE LA, PEDRO PONCE, FRAY PEDRO DE FERIA.
1953 *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costum-*

- bres gentílicas de las razas aborígenes*. 2 vols. Ediciones Fuente Cultural. México.
- SIERRA, JUSTO
1957 "Evolución política del pueblo mexicano." en *Obras Completas del maestro Justo Sierra*. vol. XII Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- SIMPSON, LESLEY BIRD
1971 *Many Mexicos*. University of California Press. Berkeley.
- SOLANGE, ALBERRO
1972 "Políticas de la Iglesia frente a las manifestaciones idolátricas durante la colonia." en *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda. Sociedad Mexicana de Antropología*. México.
- SOLANO, FRANCISCO DE
1972 "Autoridades indígenas y población india en la Audiencia de Guatemala." en *Revista española de Antropología americana*. vol. 7, n. 2.
1990 *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. C. S. I. C. Madrid.
- SOUSTELLE, JACQUES
1979 *L'Univers des Asteques*. Hermann. París.
- STANNARD, DAVID E.
1992 *American Olocaust. The Conquest of the New World*. Oxford University Press. Oxford.
- SHAW, ROSALIND AND CHARLES STEWART
1994 "Introduction. Problematizing Syncretism." en *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Routledge. London.
- SOUSTELLE, JACQUES
1979 *L'Univers des Azteques*. Hermann. París.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI editores s. a. México.
- STERN, STEVE J.
1986 *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Alianza editorial. Madrid.
- STEWART, CHARLES AND ROSALIND SHAW (ED.)
1994 *Syncretism / Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. Routledge. London.
- STIERLIN, HENRI
1968 *México Antiguo*. Ediciones Garriga. s. a. . Barcelona.
- TEDLOCK, BARBARA
1986 "Un enfoque fenomenológico del cambio religioso en los Altos de Guatemala." en *La Herencia de la Conquista*. Carl Kendall et al. (comp.). Fondo de Cultura Económica. México.
- TOUSSAINT, ANTONIO
1966 "Los conventos dominicanos en el siglo XVI en el estado de Oaxaca." en *Artes de México*. nos. 86-87.
- TOUSSAINT, MANUEL
1927 "La arquitectura religiosa en la Nueva España durante el siglo XVI." en *Iglesias de México*. vol. 6 Secretaría de Hacienda. México.
1962 a "L'art de la Nouvelle Espagne." en *Nouvelles du Mexique*. Nos. 29-30-31. México.
1962 *Arte Colonial en México*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

- VALCARCEL, LUÍS E.
1950 "Supervivencias precolombinas en el Perú." en *América Indígena*. vol. X, n. 1.
- VARNER, JOHN GRIEG & JEANNETTE JOHNSON VARNER
1983 *The Dogs of the Conquest*. University of Oklahoma Press. Norman.
- WACHTEL, NATHAN
1990 "Los indios y la conquista de América." en *Historia de América Latina*. vol. I. E. Crítica. Barcelona.
- 1976 *Los Vencidos. Los Indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza, Madrid.
- VÁZQUEZ, R. P. FR. FRANCISCO
1937 *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. Guatemala.
- VELARDE, HÉCTOR
1956 *Historia de la arquitectura*. Fondo de Cultura Económica. México.
- WESTHEIM, PAUL
1963 *The Sculpture of Ancient Mexico*. Anchor Books. New York.
- WRIGHT, RONALD
1992 *Stolen Continents. The "New World" Through Indian Eyes*. Houghton Mifflin Company. Boston.
- ZEVI, BRUNO
1969 *Architectura in Nuce: Una definición de Arquitectura*. Aguilar. Madrid.



Lamina 1. Tres ejemplos de monasterios de la segunda mitad del siglo XVI, en la antigua Mesoamérica. Nótese la enorme importancia concedida a los espacios abiertos. Intención arquitectónica de clara tradición precolombina. Area vital y de gran actividad del monasterio a la que se le agrega el conjunto eventual. Espacios que conforman con el área monacal de arraigo occidental una significativa unidad de arquitectura cristiana de una extraordinaria singularidad ausente en la Europa contemporánea.



3B

Lámina 2. Tanto en Metztitlan (3A), Huejotzingo (3B) como en el resto de los monasterios del siglo XVI existe siempre una perfecta integración de elementos culturales de los dos mundos enfrentados. Los detalles ornamentales pueden ser en la mayor parte de las ocasiones de tradición occidental, pero el concepto de espacio y unidad arquitectónica son totalmente precolombinos. Por una parte el *templo cubierto* y las dependencias monacales de tradición occidental y por la otra el *templo descubierto* con el atrio, capillas posas y abierta de claro arraigo mesoamericano conformando una espléndida unidad de arquitectura religiosa cristiana.