

Materialización de conceptos socioculturales del siglo XVI en la Nueva España. Caso de estudio: Morelos, México.

Gabriela Benítez Fuentes
Leticia Guadarrama Zugasti
Juan Eduardo Cruz Archundia

La historia del urbanismo en América ha constituido un tema central de investigación durante las últimas décadas. El análisis de sus fundamentos ha considerado hoy día distintas ópticas y campos del conocimiento (sociología, geografía, demografía, etnohistoria, arqueología, urbanismo, semiótica, entre otras) y ello ha enriquecido el debate. Empero, los problemas comienzan cuando corresponde trabajar sobre propuestas poblacionales específicas en lugares donde existen condicionantes históricas elementales dignas de tomarse en cuenta y así crear un riguroso marco de estudio.

Poder leer a la ciudad y el territorio a través de su diseño, permite establecer un diálogo entre el entorno y el usuario. Es menester procurar dar a cualquier modelo de espacio la oportunidad de expresarse en los términos adecuados. Al estar contaminadas las perspectivas de análisis respecto de la relación entre diseño arquitectónico, urbano-territorial virreinal y las significaciones de planeación y diseño espacial, éstas limitan la visión de las investigaciones. Aunado ello a la omisión y/o poca comprensión de las implicaciones conceptuales locales de territorio y paisaje en las readecuaciones del siglo XVI en la región caso de estudio.

Nuestro análisis tiene como base la investigación realizada sobre la aldea de Cuauhnahuac, donde confirmamos los axiomas de García Zambrano y Bernal García relativos a la relación presente entre el paisaje, los conceptos y el diseño territorial-urbano. En este ámbito encontramos la pervivencia de la sacralidad del contexto geográfico y su relación con los procesos culturales del siglo XVI al interior de los llamados Pueblos de Indios.

El trabajo está organizado en una primera etapa a partir del marco temporal de los primeros años del "Contacto" (1521-1535). En los antecedentes abordamos los históricos, la presencia evangelizadora y el carácter de los Pueblos de Indios, aunado a la mezcla de cosmovisiones. Presentamos asimismo el análisis de los productos espaciales del territorio y la arquitectura con sus contenidos. Culminamos con los resultados de dicho análisis y las conclusiones pertinentes.

Objetivos de la investigación

Preservar el patrimonio urbano territorial, cultural y de identidad presente en el Altiplano Central de México, ello a través de la comprensión de la relación entre la

sacralidad actual, donde fusiona elementos mítico/conceptuales en las localidades, pueblos, comunidades semi rurales y en las ciudades cuyo origen es de base agraria.

Los estudios acerca del patrimonio e identidad cultural relacionados con el territorio de las comunidades con origen de Pueblos de Indios del siglo XVI, se enriquecen cuando se efectúa una reinterpretación teórica de los espacios. Esto permite una mirada más al interior del legado cultural y un acercamiento a la comprensión de la cultura nahua, reflejada de manera recurrente en el territorio y en los lugares urbano/arquitectónicos de las localidades de la zona central de México, además de su representación gráfica en los códices, mapas o pintura mural.¹

El carácter sagrado en el territorio del altiplano mexicano

Sobre el argumento del fenómeno religioso entendido como un conjunto de lazos míticos y rituales que unen al hombre con “la fuerza mística” (),² se observa uno de los diversos modos de cómo lo sagrado surge en la vida de las sociedades. Su manifestación puede permear el desarrollo cultural, transmitiéndose especialmente a través de los mitos o historias sagradas, materializados en el territorio y/o en sus contenidos arquitectónicos.

Cuando un pueblo narra su origen y describe su región, caracteriza sus valores y jerarquías espaciales-culturales. De igual manera, este vínculo revela la morfología del lugar y los elementos contenidos en él; la arquitectura y el paisaje entonces también forman parte de los diversos recursos empleados por las sociedades en la preservación de la vigencia de las tradiciones.³ Paralelo y simultáneo a esta faceta de formación de pueblos o ciudades está el desarrollo de la realidad territorial sagrada y ritual, “de la cual se desprende la relación del hombre con su entorno físico y temporal, así como la relación entre los hombres y las concepciones con relación a su origen y destino”.⁴

Respecto a la superposición y conciliación de significaciones ideológicas y conceptuales directamente relacionadas con el territorio y como parte de la propuesta de relación simbólico–espacial en el diseño urbano y del territorio,⁵ examinamos y

1 BENÍTEZ Fuentes Gabriela, “Acercamiento a Tezcatlipoca en los conceptos de sacro, mito y rito” en Revista Inventario, Año 8 Núm. 15, Marzo 2012, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, P. 103. En los espacios urbano-territoriales y arquitectónicos de los Pueblos de Indios del siglo XVI, así como en sus fuentes; están presentes las significaciones míticas y conceptuales relacionadas con Tezcatlipoca primordialmente, las cuales fueron determinantes en la conformación territorial y de ciudad de los Pueblos de Indios del siglo XVI novohispano. Algunas de estas significaciones míticas están reinterpretadas bajo la perspectiva cristiana y vigentes aún en localidades de Morelos.

2 ELIADE, Mircea (1948; 1964), *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, S. A. de C. V., México, 1972. P. 13

3 El espacio físico-geográfico y cultural posee un carácter simbólico y expresivo, como un lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva (Orozco y Vilela, 2003:131-133).

4 OROZCO Gómez, Fernando, VILLELA Flores, Samuel, “Geografía sagrada en la montaña de Guerrero”, en BARABAS Alicia M., Coord., *Diálogos con el Territorio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003. P. 132

5 BERNAL García, María Elena, *Carving mountains in a blue/green bowl: Mythological urban planning in Mesoamerica*, Tesis Doctoral, The University of Texas at Austin, Austin, 1993, UMI Dissertation Services, Michigan, 2000

reflexionamos acerca de la posición espacial de determinados elementos como hitos urbanos y/o geográficos, edificios, personajes y elementos gráficos al interior del enclave estudiado. El hecho igualmente admite la potencial justificación al suceso del mestizaje urbano–espacial incluyéndose la consideración del símbolo y los conceptos técnicos y funcionales producto de los intereses económicos de los conquistadores ó la política evangelizadora.

En la investigación sobre el tema, aceptamos la circunstancia de que actualmente subyacen los criterios conceptuales dentro y en el entorno de estas localidades. El problema puede dilucidarse a través de postulados y propuestas bajo la perspectiva integral de un mestizaje cultural, dirigidas al desarrollo urbano y territorial de los emplazamientos poblacionales con origen agrario.

Contexto Historiográfico, Pueblos de Indios del siglo XVI

La ausencia de información detallada al respecto de los Pueblos de Indios,⁶ provoca la omisión de los pequeños y múltiples elementos articuladores del desarrollo urbano y el diseño territorial del siglo XVI. Relacionado con lo anterior y poco considerado por los especialistas en la materia, es el hecho de preguntar quiénes fueron los encargados de decidir el diseño y la localización de las comunidades urbanas de los nativos en el nuevo territorio. La respuesta arrojada por los trabajos de los investigadores recae en las Órdenes Mendicantes, quienes jugaron un papel decisivo en esta actividad.⁷

Las premisas de la historiografía han permitido ubicar en tiempo y espacio los eventos socioculturales ocurridos en determinados lugares, en este caso el Valle de Morelos y sus referentes respecto al periodo del Contacto (1519-1535). Debido a generalizaciones, las cuales distorsionan los resultados y las causalidades,⁸ el concepto de Pueblos de Indios desde su implantación ha quedado acotado, por lo general, a una comunidad agraria sin importancia e inferior a las ‘ciudades de españoles’. De igual modo se ha generalizado el proceso de evangelización, omitiéndose detalles importantes sobre el particular. Estos dos extendidos acercamientos afectan y limitan el análisis en las investigaciones relativas a los Pueblos de Indios. Por esta razón, además de establecer el escenario de trabajo de la investigación, modificamos el enfoque bajo el cual la percepción de Pueblos de Indios del siglo XVI es abordado en este estudio. Al efecto profundizamos primero en la

6 Comunidades agrícolas americanas del siglo XVI en el actual México, donde se pretendió que no estuvieran habitadas por Españoles. Denominadas Repúblicas de Indios a partir de la llegada del primer virrey Antonio de Mendoza (1535).

7 KUBLER, George (1948), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, F.C.E., México, 1983. Pp. 86-108; CHAUVET, Fidel OFM, *Los franciscanos en México. 1523 – 1980, historia breve*. Ed. Tradición, edición especial para los alumnos del autor, México, 1980; BRADING, David A (1991), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492 – 1867*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. Pp. 122-148

8 GARCÍA Zambrano, Ángel J., comunicación personal.

presencia franciscana evangelizadora del siglo XVI y la posterior agustina en el mismo siglo, porque además de las readecuaciones poblacionales ocurridas, correspondió a ellos la implantación y mezcla de ideologías y significaciones en Morelos, como se verá en la materialización de los conceptos socioculturales.

Al interior de la información y análisis sobre la labor y el papel evangelizador desempeñado por los religiosos mendicantes (Franciscanos y Agustinos) entre 1524 y 1550,⁹ está aceptada su autoría la mayoría de las veces, en la reorientación del proceso básico de la formación de los centros poblacionales Novohispanos. Asimismo, vinculado a los emplazamientos virreinales de los primeros años y particularmente de los Pueblos de Indios, se considera y admite el hecho de reflejar mucho de su traza y origen prehispánicos como lo sugieren García Zambrano y otros.¹⁰

La “indianización” de algunos ibéricos, especialmente la experimentada por los primeros evangelizadores franciscanos y agustinos, permitió consciente o inconscientemente la supervivencia de tradiciones y costumbres dentro de los Pueblos de Indios, donde parcialmente quedaría manifiesto el mundo indígena.¹¹ Según fuere el caso se yuxtapusieron ó integraron ambos universos, donde la disposición del entorno de las ciudades o pueblos tanto de nativos como de hispanos, generaron los nuevos centros de población dotados de particularidades específicas y legitimadas a través de los ritos y divisiones espaciales instrumentadas.

Los productos espaciales, documentales y pictográficos del siglo XVI testimonian la intención de los pobladores, de demostrar la posesión legítima del territorio y su pertenencia cultural al mismo.¹² A diferencia de las concepciones actuales sobre el valor del territorio y su espacio, nuestros referentes del siglo XVI reflejan las tradiciones de los protocolos fundacionales y de heredad, pues a través de la visión del mundo que sirve de base las prácticas tradicionales de los Pueblos de

9 CHAUVET, Fidel OFM, *Los franciscanos en México. 1523-1980, historia breve*. Editorial Tradición, edición especial para los alumnos del autor, México. S/F; GÓMEZ Canedo, Lino (1977), *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, segunda edición, Editorial Porrúa, México, 1988; ACTAS DEL II CONGRESO, *Los franciscanos en el nuevo mundo, siglo XVI*, Editorial Deimos, Madrid, 1988; GÓMEZ Canedo, Lino, *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México. (Siglos XVI-XVIII)* Seleccionados y presentados con una extensa noticia bibliográfica de su autor por José Luis Soto Pérez, Editorial Porrúa, México, 1993; MORALES Valerio, Francisco OFM, *Op. Cit.*

10 GARCÍA Zambrano, Ángel Julián, “El poblamiento de México en la época de contacto, 1520 – 1540”, *Mesoamérica. Plumsock Mesoamerican Studies*, CIRMA, Vermont y Guatemala, año 13, 24, 1992, pp. 239-296

11 MOTOLINÍA, Toribio de Benavente Fray, (1549) *Memoriales*, edición crítica, introducción notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, El Colegio de México, México, 1996; SAHAGÚN Fray Bernardino (1558-1577), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Josefina Quintana y Alfredo López Austin, Introducción, paleografía, glosario y notas, Editorial Patria, México. 1992. En el área de los altos de Morelos perteneciente a la encomienda de Fray Juan de Zumárraga, es posible constatar en el trabajo escultórico de Ocuituco y Yecapixtla la presencia dentro de los espacios religiosos (no oculta) de los elementos prehispánicos.

12 STERPONE, Canuto, Osvaldo José, LÓPEZ García, Pedro, *Cuauhnhuac, un acercamiento a las condiciones políticas y socioeconómicas de una cabecera de provincia tributaria en el siglo XVI*, reprografía de tesis de maestría, México, 1992. Pp. 67-76. Tomamos como caso de estudio el *Lienzo de Tetlama*, BENÍTEZ Fuentes, Gabriela, *Lienzo de Tetlama, respuesta territorial a las tradiciones, costumbres y mitos de los Pueblos de Indios del siglo XVI*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2012.

Indios del siglo XVI, emerge el ámbito sagrado. Dicha condición se manifiesta de múltiples maneras, entre las cuales Doris Heyden enfatiza las siguientes:

(...) la creación de un grupo étnico en cierto lugar. La designación de los dioses de un lugar de asentamiento, o la aparición de un árbol o una roca. Pero no se trata de la veneración de la roca ó el árbol por si mismos o un culto dirigido a ellos, sino que la adoración se debe precisamente a su carácter hierofánico, porque representan ‘algo’ que ya no es ni roca, ni árbol, sino lo sagrado (...).¹³

En las demarcaciones sagradas de los productos espaciales del territorio y la arquitectura con sus contenidos, se yuxtaponen espacio y tiempo, siendo a partir de esa unión que los patrones rituales surgen y se convierten en patrimonio de la sociedad. En el caso de los asentamientos prehispánicos mesoamericanos, la ritualidad relativa a la fundación contempla la relación entre la cosmovisión y el diseño urbano territorial. A ellos se agrega la orientación astronómica incluyendo las correspondencias geográficas. A partir de ese referente se produce la formalidad de la selección del lugar donde se organizaría el poblado, regido por el trazo de los ejes, la ceremonia de definición de linderos, la asignación de cerros o montañas a los *nahuales*, las responsabilidades del gobernante del lugar y el intercambio diplomático de flores entre los vecinos.¹⁴ También ocurre el lanzamiento de flechas a los cuatro rumbos cardinales,¹⁵ además de los rituales donde con la fusión del tiempo, el espacio, los rumbos del universo junto con sus colores, hacen de su mundo el centro del cosmos.¹⁶ A lo anterior se agrega la importancia de interrelacionar o conectar los valores del pueblo viejo con el pueblo nuevo.¹⁷ Todo ello aparece en el material analizado en esta investigación. En el presente trabajo exponemos algunas relaciones físicas, socioculturales y conceptuales de dicho proceso. Este universo lo encontramos reproducido en los espacios conventuales, mezclado con la tradición cristiana propia de los primeros religiosos franciscanos y agustinos del siglo XVI.

Patrones culturales compartidos

En Mesoamérica, como en la mayor parte de las culturas llamadas por Eliade “arcaicas”, los héroes míticos o semidioses crean a la humanidad y con ella se fundan los centros sagrados, los cuales se transforman en ciudades. Tal circunstancia generalmente constituye la conclusión de una larga peregrinación guiada y/o acompañada por los semidioses, la que tuviera su inicio en el lugar sagrado, un paraíso, una cueva o una montaña. El paradigma en el centro de México corresponde a la gran Tenochtitlán, clímax del mito de peregrinación de los mexica, guiados por Huitzilopochtli. Dicho esquema corresponde a un modelo mítico conceptual de tránsito,

13 HEYDEN, Doris, *México orígenes de un símbolo, versión adaptada e ilustrada*, INAH, México, 1998. P. 23

14 GARCÍA Zambrano, Ángel Julián, “El poblamiento de....”, Op. Cit. Pp. 239-296

15 *Ibíd.*

16 HEYDEN, Doris (1998). Pp. 22-23

17 GARCÍA Zambrano (1992), Op. Cit.; HEYDEN, Doris (1998), Op. Cit. Pp. 21-22

donde se plasma un éxodo, cuyo punto de partida es una cueva (*Chicomoztoc*) y una montaña sagrada (*Colhuacan*), a partir de la cual se transporta el bulto sagrado '*tlamiminolli*' acompañante permanente de la migración. El grupo se guía por la hierofanía en forma de colibrí, la cual a través del simbolismo sagrado del árbol marca el inicio de sus tiempos sacros como mexicas. Este mismo símbolo en la narración funge como indicador del lugar de fundación a través de los signos del nopal, la serpiente y el águila. La gran Tenochtitlán pasa a ser el *axis mundi*; y en su fundación se cumplen los rituales de orientación cardinal, colores y consagración. Así a partir del modelo exultado por la hegemonía de la Triple Alianza, en términos de Florescano, los pobladores del territorio del hoy México durante el siglo XVI y posteriormente, tomaron para sí "los mitos que recordaban a los ancestros, o los que encomiaban los lugares donde irradiaba el fulgor de lo sagrado, continuaron convocando la adhesión de grandes sectores de la población",¹⁸ justamente cuando existe la crisis del encuentro de culturas, a modo de refugio ante la incertidumbre y el caos.

Conceptos socioculturales al amparo de la sacralidad

En el territorio mexicano una característica de la religión mesoamericana y su sacralidad es, además de las coincidencias generalizadas en los aspectos nucleares, el hecho de estar ligadas por la pertenencia a un mismo devenir histórico, "tanto en lo que se refiere a los rápidos cambios de algunos aspectos religiosos como en los que toca a la muy lenta transformación de los principios religiosos básicos."¹⁹ Así acorde con Alfredo López Austin, debiéramos ver también a esta religión "como un código que permitiera a los distintos pueblos hablar un lenguaje común para su convivencia."²⁰

Por lo tanto en las soluciones urbanas y territoriales mesoamericanas, aparecen reflejados en la base ideológica cultural la coexistencia entre los conceptos de fuego y agua. Ambos referentes se presentan de múltiples maneras a modo de ser percibidos y asimilados por la sociedad, cristianizados en el cielo y el infierno, en el azul y el rojo. Éstos frecuentemente insertos en el bagaje de los mitos acompañados de sus ritos;²¹ el código sacro se imbrica y forma parte del tejido del territorio, el poblado y los recintos religiosos, vinculados invariable e íntimamente lo prehispánico y lo cristiano.

18 FLORESCANO, Enrique, "Los mitos de identidad colectiva y la reconstrucción del pasado" en CARMAGNANI, Marcello, HERNÁNDEZ Chávez, Alicia, ROMANO, Ruggiero, coordinadores, *Para una historia de América II. Los nudos (1)*, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1999. P. 94

19 LÓPEZ Austin, Alfredo (1994), *El conejo en la cara de la luna*, Ediciones Era S.A. de C.V., Instituto nacional de Antropología e Historia, México, 2012. P. 56

20 *Ibíd*

21 BENÍTEZ Fuentes, Gabriela, "Lienzo de Tetlama: Respuesta territorial a las tradiciones, costumbres y mitos de los Pueblos de Indios del siglo XVI", Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2012. P. 190

Los ámbitos espaciales de las localidades readecuadas por los religiosos franciscanos y agustinos del siglo XVI, conservan a partir de los elementos orográficos vecinos los componentes de identidad cultural, profundamente vinculados a los cánones mítico/conceptuales de la tradición de diseño urbano-territorial indígena, conciliado con la óptica cristiana del evangelizador del siglo XVI. Del mismo modo el modelo se repite al interior del 'territorio' conventual.

Respecto del diseño urbano novohispano, al hablar de las ciudades virreinales americanas, inevitablemente se hace referencia a la traza de damero, cuyo origen se encuentra en torno de una plaza (1502).²² Componente espacial generador de diseño urbano, apreciado por sus múltiples y nobles características. Una de ellas, frecuentemente mencionada, es la de permitir al diseño de la ciudad un crecimiento ilimitado con un orden predecible.

Otro de los argumentos generalmente ofrecidos respecto de estas ciudades virreinales, es el contenido en las "Ordenanzas de Descubrimiento y Población", del Rey Felipe II de España (1573),²³ normatividad avanzada para el desarrollo urbano de la época, incluida la particularidad de una vigencia de casi tres siglos.²⁴ Los ejemplos de ciudad americana con traza de damero a los cuales se recurre son los materializados en las capitales virreinales y provinciales, específicamente la ciudad de México y la ciudad de Lima en Perú.²⁵ En este escenario, también es mencionado el hecho de una primera diferenciación de ciudades, las de españoles y los Pueblos de Indios;²⁶ sin embargo de los segundos pocas veces se ofrecen ejemplos relativos al diseño urbano y territorial.²⁷ El cual, visto en sus detalles difiere de las ciudades de españoles, al tener insertos los elementos autóctonos, sustentados en los principios de la concepción del cosmos, donde el creyente y la deidad no están distanciados.

22 Propuesta de organización implementada en La Española por Nicolás de Ovando, en torno a la plaza, "con calles rectas más no paralelas." (Camacho, 2000:73) y posteriormente aplicada en América continental.

23 Mario Camacho C. aporta información completa bajo la óptica urbana. En CAMACHO Cardona Mario, *Historia Urbana Novohispánica del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000. Pp. 66-78, 121-130.

24 Es importante destacar la fecha de expedición, Segovia, Julio 13, 1573 (Salcedo, 1990:9) al respecto de las Ordenanzas, emitidas como consecuencia de las interpretaciones dadas a la normatividad legal de los primeros años de la presencia ibérica en el continente americano y 52 años de práctica del desarrollo urbano y territorial. Cfr. también Camacho Cardona, Op. Cit.

25 SALCEDO Jaime, "El modelo urbano aplicado a la América española: Su génesis y desarrollo teórico práctico", in ESTERAS Cristina, DIAÑEZ Rubio Pablo, coordinadores, Estudios sobre urbanismo iberoamericano. Siglos XVI al XVIII, Junta de Andalucía, Sevilla. 1990. Pp. 9-85

26 Leyes de Burgos, 27 de Diciembre, 1512. "Enmendadas 7 meses después" (Camacho Cardona 2000:122), MENEGUS Bornemann Margarita(1991), *Del señorío indígena a la república de indios. El caso Toluca, 1500-1600*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994. Pp. 193-218. Cossío Villegas, Daniel (coord.). Historia General de México. T. I. México: El Colegio de México. pp. 438-450. GARCÍA Martínez Bernardo, "El *altepetl* o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesoamericano" 32: 58-65. "Microciudades al por mayor. Las congregaciones de pueblos en el siglo XVI", 107: 66-71. GUTIÉRREZ Ramón, ESTERAS Cristina, GUTIÉRREZ Ramón. Pp. 98-137

27 BERNAL García Ma. Elena, GARCÍA Zambrano Ángel Julián, "El *altepetl* colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico" en FERNÁNDEZ Christlieb Federico, GARCÍA Zambrano Ángel Julián, coordinadores, Fondo de Cultura Económica, Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2006 Pp. 31-113

En concordancia con López Austin, en Mesoamérica la sociedad nativa organiza su cosmovisión a partir de su relación con la tierra y por la alternancia de las estaciones de lluvias y secas (los dos ciclos estacionales de la región), de este modo:

(...) el juego estacional se convierte en la sucesión cíclica de la vida y la muerte, del arriba y del abajo, de lo superior y lo inferior, de lo femenino y lo masculino. En suma, en una ley universal en la que los valores contrarios, más que ocupar los puntos extremos de una línea graduada, giran en el círculo de las tandas de dominio. Por ello los dioses mesoamericanos no son ni absolutamente buenos ni absolutamente malos. Hay en el mito indígena, como en su moral, como en su vida práctica cotidiana, la sabia relatividad de lo transitorio, de lo contingente; privan los valores de lo adecuado, de lo oportuno. No hay el enfrentamiento de lo positivo a lo negativo, sino la ronda de las causas, la ley cósmica de que todo lo vivo morirá y que la muerte es la fuente de toda la vida. (...) ²⁸

A partir de esta relación entre lo sociedad, lo sagrado y lo profano, se da la reinterpretación de los nuevos cánones espaciales sin perder la esencia nuclear de la tradición mesoamericana. A modo de ejemplo hemos analizado las representaciones míticas territoriales presentes en el Lienzo de Tetlama y los espacios conventuales de San Mateo Apóstol en Atlatlahucan, Morelos los cuales aquí describimos.

Convento de San Mateo Apóstol en Atlatlahucan

Las unidades conventuales edificadas durante los primeros años, pareciera se rigen a partir del modelo de *Saint Gallen*, con las adecuaciones propias del momento en América. Regularmente un rectángulo de base mayor, acoge el área del inmueble. La mayor de las veces sobre la superficie Oriente se encuentra la edificación masiva y el espacio Poniente está abierto y le conocemos como atrio; en él se encuentran las capillas posas, la cruz atrial y la capilla abierta.

El atrio

George Kubler refiere la manera como en la Nueva España, los evangelizadores procedían a congregar a los feligreses en grandes espacios al descubierto.²⁹ Poco a poco, estos espacios abiertos fueron tomando una forma arquitectónica característica de la arquitectura religiosa Novohispana del siglo XVI.

Los nuevos espacios religiosos consistían de cuatro elementos principales, aunque no necesariamente se dan todos ellos en los diferentes establecimientos conventuales. Atlatlahucan es uno de los ejemplos referidos por Kubler como prototipo, donde se resumen dichos elementos distintivos: atrio amurallado con arcada monumental en su acceso; capilla adecuadamente provista para la celebración de la misa del tipo “capilla abierta”; cuatro recintos secundarios en cada esquina del

28 LÓPEZ Austin, Alfredo, *Op. Cit.* P. 42

29 KUBLER, *Op. Cit.* 360.

atrio, llamados “capillas posas”; y una gran cruz de piedra al centro del atrio, “cruz atrial” (actualmente desaparecida).³⁰

En Atlatlahucan el espacio del amplio atrio está contenido por una barda perimetral la cual encuadra el acceso principal. Dicho espacio tiene también dos accesos laterales situados a los lados Norte y Sur. Kubler manifiesta al respecto de la disposición de dichos accesos que no es la simple búsqueda de simetría y equilibrio, sino más bien es la relación espacial con el circuito de los pasillos periféricos del atrio.³¹ Un murete interno enmarca el paso procesional otorgándole una gran solemnidad al espacio atrial; en el perímetro Sur se conservan dos (de cuatro) de sus originales capillas posas. El atrio se encuentra dividido al centro por una calzada dirección Poniente-Oriente conducente hacia el acceso principal del templo. Tradicionalmente la cruz atrial debía estar emplazada en este eje.

Fray Diego de Valadéz en uno de los grabados reproducido en su conocida obra *Rethorica Christiana*,³² describe suficientemente las actividades desarrolladas en el atrio Novohispano. Aunque sin acotaciones cardinales, la ilustración muestra el uso del atrio como centro comunal donde se pueden observar todas las actividades cristianas llevadas a cabo en su espacio y en las capillas posas de las esquinas. Empero, al yuxtaponer la visión prehispánica en este espacio, encontramos a partir de la cruz atrial, la ritualidad indígena de la cardinalidad de los cuatro rumbos del universo así como la diferenciación del dominio del agua o del fuego, presentes uno en el espacio abierto y el otro en cerrado.

Capilla abierta

En el costado Norte del templo encontramos la capilla abierta también llamada “Capilla de Indios”. Ésta queda exenta del templo y se compone en la actualidad de tres espacios. La planta es de forma trapezoidal y resulta poco común encontrarla con un presbiterio rectangular; incluye un anexo colindante al cual se accede por el lado sur del presbiterio.

El espacio cuenta con tres accesos y se encuentra cubierto por dos bóvedas de cañón corrido, transversales a la fachada; ambas aparecen con un acabado de enlucido y sobre él, desplegado el decorado con pintura mural policromada. El tema pictórico consiste en lacerías geométricas contentivas de cabezas de ángeles con seis alas. En el presbiterio también distinguimos vestigios de pintura mural con lacerías policromadas.

30 KUBLER, *Op. Cit.* P. 361

31 *Ibid.* P. 367

32 VALADÉZ, Diego de, Fray (1579), *Rethorica Christiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Fondo de Cultura Económica, México, 1989. P. 471.

La parte superior de la construcción exhibe una espadaña, elemento inusual, pues sólo tiene dos vanos de forma asimétrica. Finalmente, la parte alta se encuentra almenada. Aunque es una construcción maciza y pequeña, la proporción de su diseño la hace aparecer ligera y armoniosa. Por su masividad y los elementos que rematan las partes superiores, la fachada de la capilla presenta una estructura típica de los llamados “conventos fortaleza”. Ello al margen de cierta influencia mudéjar, pues encontramos un alfiz enmarcando los arcos de acceso, probablemente de manufactura posterior.

Capillas posas

Tal y como se refirió, actualmente existen dos de las cuatro Capillas Posas, las meridionales del Oriente y poniente. Dichos espacios carecen de ornato, cubiertos con una cúpula rematada con una breve columna empleada como base de una esfera de piedra. Exhiben planta arquitectónica cuadrada, dotada de sendos vanos de entrada y salida, localizados al frente y a un costado. Se presentan estas arcadas, sin jambas, carentes de columnas y sin moldura alguna. Resulta interesante observar cómo la disposición de las posas o de sus altares obliga a la procesión a una marcha en el atrio en sentido contrario a las manecillas del reloj, lo cual es característico de los monasterios del siglo XVI en México.³³

Portal de peregrinos

El acceso al portal está formado por dos arcos de medio punto a través de los cuales se llega desde el atrio, y el recinto aparece cubierto con bóveda de cañón corrido. El portal se encuentra ornamentado con pintura mural. El muro Norte exhibe la distintiva emblemática agustina; el muro Sur presenta un árbol genealógico de San Agustín con sus respectivas figuras hagiográficas. En el plafón encontramos lacerías geométricas con cabezas de ángeles de seis alas (¿Serafines?) y en la respectiva cenefa perimetral se muestran grutescos; todas estas imágenes son policromadas, lo cual nos hace suponer una manufactura lejana a los primeros años del contacto.

Capilla santuario del Señor Jesús

Aunque no se ha encontrado información al respecto, aparentemente esta capilla se construyó en etapa posterior al resto del conjunto. Sin embargo, se trata de un elemento enriquecedor del atrio. La capilla se encuentra adosada al edificio del claustro por la parte de la fachada, la junta constructiva delata contigüidad de ambos elementos. El acceso a dicha capilla tiene lugar desde el atrio, por medio de dos escalones. Su umbral está enmarcado por dos arcos de medio punto con los cuales se forma un pequeño vestíbulo el cual le confiere mayor jerarquía visual al punto de acceso. En la parte alta de la fachada encontramos un pequeño nicho en forma de

33 KUBLER, George, Op. Cit. P.385

concha. Aún más arriba y rematando el conjunto se encuentra un vano en arco de medio punto similar a un pequeño campanario. Armonizando con el resto del edificio, la parte alta aparece rematada por almenas. Finalmente, la decoración pictórica del plafón interior de la capilla fue tratada de modo semejante a la del plafón del refectorio.

El claustro

Claudio Favier Orendain (2004), describe el claustro conventual del modo siguiente:

(...) El claustro es sin duda el espacio de mayor sugerencia simbólica en el programa arquitectónico de los monasterios. Es cerrado y exclusivo, como lo indica su etimología. El acceso estaba prohibido bajo excomuni3n, *ipso facto*, a las mujeres, y poco recomendado a los hombres ajenos al servicio del convento. La norma era m3s estricta respecto al claustro alto, donde se ordenan las celdas de los monjes y la biblioteca. (...)34

El claustro del convento de San Mateo Ap3stol est3 organizado en dos niveles abovedados con ca3n3n corrido, dotados 3stos de cuatro arcos por lado en ambos pisos. Llama la atenci3n la menor dimensi3n de las arcadas Norte y Poniente en relaci3n con las del Oriente y Sur. El acceso a los niveles se resuelve mediante una escalera de dos tramos, cuya anchura es de dos metros y medio. La linternilla en la c3pula de la escalera se encuentra totalmente cegada.

En la fachada interna, aparecen en el paramento del segundo nivel, tres vanos de forma rectangular enmarcados en cantera los cuales iluminan las habitaciones de la planta alta. Los contrafuertes del patio interno rematan en punta; y al centro del mismo se observa la tradicional fuente. En la decoraci3n del espacio tambi3n se recurri3 a la pintura en muros y plafones. As3, el plaf3n del corredor bajo se encuentra profusamente ornamentado, en tanto el del segundo nivel tambi3n tiene lacer3as, 3stas son de car3cter mucho m3s austero.

Actualmente se encuentra en el pasillo bajo del lado sur, un sal3n utilizado como sala de Guardia de la Adoraci3n Nocturna. La propuesta de Leticia Guadarrama (2011) respecto a este espacio, es la de probablemente ser la Sala de *Profundis* por la ornamentaci3n desplegada y su precedencia al refectorio.35

En las arcadas encontramos elementos de estilo mud3jar. Un vano con forma de arco geminado, caracter3stico del estilo enriquecido con su respectivo alfiz. Otra influencia estil3stica la encontramos en el pasillo del claustro bajo y portal de peregrinos, donde existen vanos de comunicaci3n dotados de arco conopial llamado tambi3n "arco de inflexi3n", caracter3stico del g3tico flam3gero.36

El templo

34 FAVIER Orendain, Claudio (1998), *Ruinas de Utop3a*, Instituto de Investigaciones Est3ticas, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico; Gobierno del Estado de Morelos, M3xico, 2004. P. 126.

35 Seg3n Carlos Flores Mar3n simboliza dentro de las virtudes, el secreto del coraz3n.

36 ARTIGAS H., Juan Benito, ORTIZ Lajous Jaime, *La piel de la arquitectura, Murales de Santa Mar3a Xoxoteco*, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico, M3xico. 1984 Pp. 38-39.

El Templo tiene connotaciones alusivas a la representación cósmica y a la Casa de Dios. Acorde a Esteban Lorente si la casa de Dios por excelencia es el cosmos, el templo terreno no deja de ser una imitación, lo más perfecta posible de la casa divina.³⁷

El acceso central a la nave del templo de Atlatlahucan tiene lugar a través de un arco de medio punto. La disposición en planta es rectangular con ábside semicircular de gruesos muros de mampostería en piedra. Dentro del recinto, se puede apreciar la gran bóveda diseñada estructuralmente en forma de cañón corrido, desplegando arco ligeramente rebajado, hasta cerrarse en el ábside con forma de media naranja.

Espacialmente existe comunicación lateral del lado sur de la nave; allí un vano conecta a la sacristía y otro al claustro. El entablamento corre de manera perimetral por todo el interior del templo, cortado sólo por las salidas laterales ya mencionadas. En el segundo cuerpo del frontispicio se encuentra la ventana del coro. En el interior del templo se accede al presbiterio por una escalinata. En éste, de forma poligonal y de muro ciego decorado con pintura se encuentra un baldaquín ciprés. En el centro del cuerpo interior se encuentra un pedestal soporte de la imagen principal. La iluminación se resuelve mediante claraboyas con vanos de forma rectangular, ubicados por arriba de la imposta y manifiestan derrame al exterior. La nave se divide en tres tramos o franjas separadas por arcos fajones. En el *sotocoro* los arcos empleados descansan sobre pilastras animadas con molduras.

Como hemos indicado, la cubierta del templo de Atlatlahucan está diseñada en forma de cañón corrido a lo largo de la nave exhibiendo un arco rebajado. Al exterior, la volumetría del templo se configura de tal manera donde todo induce a destacar de modo progresivo el punto focal hacia la portada.

La fachada se compone de tres cuerpos enmarcados por dos contrafuertes en diagonal que se desplazan hacia fuera centrando el interés en el acceso. En el primer cuerpo se encuentra el vano principal enfatizado por arco de medio punto. En el segundo cuerpo se despliega un frontón señalado y dos columnas alargadas y cornisa enmarcando un vano rectangular correspondiente a la ventana del coro. El tercer cuerpo lo forma un frontón soportado por una doble columna de pequeñas proporciones donde encuadran un nicho probablemente contenedor de una imagen. A cada lado aparece un rematamiento de forma circular de donde pudo haberse desprendido algún emblema.³⁸ En la parte alta los contrafuertes presentan por sus tres

37 ESTEBAN Lorente, Juan Francisco, *Tratado de iconografía*, Editorial Istmo, Madrid. 2002 P. 177.

38 En el remate encontramos la espadaña y al centro un reloj de la época porfirista que muestra al frente la fecha "1903". Más atrás acusa su presencia una torre de planta cuadrada de manufactura posterior.

lados pequeños vanos de arco de medio punto, lo cual les otorga una ligereza reminiscente de una crestería embellecedora del conjunto. Por último, almenas y merlones circundan la silueta del edificio conventual por todo lo alto.

La torre

La torre se conforma por tres cuerpos y es de base cuadrada. Su cubo en los dos últimos cuerpos y por sus cuatro caras, presenta pequeños claros con arcos de medio punto los cuales armonizan con la espadaña y los vanos de la parte superior de los contrafuertes. La torre está rematada por una cruz y descansa sobre una base trapezoidal. El resultado de este aligeramiento en la parte alta nos produce una sensación de un fino acabado de puntas de encaje, con ello equilibra todo el conjunto. En general, el monasterio se encuentra ornamentado con pintura mural en casi todos sus espacios: la capilla abierta, el portal de peregrinos, la portería, el claustro bajo y alto, la capilla del sagrario y uno de los salones de la planta baja.

Memoria geográfica, histórica y mítica en el Lienzo de Tetlama

El *Lienzo de Tetlama* es un documento histórico/cartográfico y seguramente por sus visibles adiciones fue utilizado con fines administrativos y legales.³⁹ El territorio representado incluye iconos dominantes en magnitud y posición. Por su rico contenido pictórico y escrito, lienzos como el de Tetlama pertenecen a la memoria geográfica, histórica y mítica de los *altepetl* mesoamericanos.

Las representaciones en los lienzos mesoamericanos del siglo XVI, además de cumplir con la función de indicar los límites del altepetl en respuesta a los litigios territoriales ocasionados por las adjudicaciones virreinales, también expresan la herencia cultural de los ancestros prehispánicos.⁴⁰ En buen número de ellos, los mitos vigentes en las comunidades con ascendente de Pueblos de Indios del siglo XVI se representan en algunos lienzos análogos al de Tetlama.

En el *Lienzo de Tetlama* aparece el diseño territorial sujeto al pensamiento cosmogónico nahua. La localización de los *altepeme* representados con sus linderos, mojoneras, topónimos y textos, no resulta fortuita ni definida únicamente por las características topográficas obligatorias, como es el caso de otros documentos de este tipo. Por lo demás, los elementos geográficos aportan su singularidad a la representación del mito en el mundo humano, circunstancia presente en la vida de las

39 STEPORNE y LÓPEZ, *Op. Cit.* Pp. 66-67

40 En uso durante la fecha de elaboración de los Lienzos, en este estudio ca. finales del siglo XVI. SELER, Eduard (¿1903?)(1963), *Comentarios al Códice Borgia*, traducción Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México. 1988 Vol.II; SPRANZ, Bodo (1964), *Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993

sociedades prehispánicas. Cabe observar y reconocer en las representaciones de los sitios, acciones y acontecimientos que giran en torno a los mitos, como hechos divinos y humanos, culturales y espirituales. La interacción y relación con el medio material puede ser leída en la composición, distribución y ocupación del recinto territorial, aprovechando el auxilio de algunos signos presentes en el Lienzo. Así el contenedor del lugar como representación de símbolos sociales remite a ideas colectivas respecto de un esquema de pensamiento.

El *Lienzo de Tetlama* permite observar al territorio como ente de representación de lo sagrado, el cual se expresa en un conjunto de imágenes y de este modo se enlaza con un referente espacial preciso y conocido. También en el documento resultan perceptibles los campos simbólicos e ideológicos, donde se evoca un sistema de valores así como otras significaciones no insertas en la esfera de lo social. Asimismo remite a una misma concepción del mundo (mesoamericano) y por ello a una representación del mismo.⁴¹ Las imágenes del *Lienzo de Tetlama*, rodeadas por topónimos perimetrales a modo de referencias geográficas, se encuentran en la parte inferior derecha las escenas pictográficas relativas al origen mítico; mientras los eventos y linajes históricos aparecen en la sección superior central. La creación de *Cinteotl-Iztlacoliuhqui* ocupa un lugar próximo a la demarcación de Tetlama y los componentes conceptuales del jaguar, el cerro serpiente y el venado, están representados en las cuatro direcciones cardinales.

Características físicas del Lienzo de Tetlama

El Lienzo fue confeccionado en tela tipo yute y según Sterpone y López, posiblemente se trata de *cuatamatl*.⁴² El documento ostenta visible deterioro de ruptura en la esquina superior izquierda, especialmente en el área central y en la parte inferior derecha. Probablemente haya tenido un agregado y hubiesen sido retocados algunos de sus elementos gráficos. Tal circunstancia fue apreciada personalmente cuando el Lienzo fue llevado por su custodio a la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) y expuesto por no más de una hora.⁴³ Según se registra en documento del Archivo General de la Nación (AGN), consignado por Sterpone y López, el Lienzo mide “tres cuartas de largo y media vara de ancho”.⁴⁴

En el *Lienzo de Tetlama*, gran parte de textos e iconos aluden a poblaciones identificables en las cartas geográficas de los estados de México, Morelos y Guerrero en México. También se refieren a rutas de comunicación y elementos del paisaje,

41 RICŒUR, Paul (1976), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, Universidad Iberoamericana, México, 2006

42 STERPONE y LÓPEZ, *Op. Cit.* P. 69. AGN-TERR-1939.

43 Su exposición fue ante asesores de tesis de licenciatura y una investigadora del Instituto de Ciencias de la Educación de la misma Universidad (Cuernavaca, 1997).

44 AGN-TERR-1939. STERPONE y LÓPEZ P., *Op. Cit.*, P. 69. Aproximadamente 2.20 M. x 0.90 M.

algunos de ellos reconocibles actualmente. En otros se infiere la castellanización de los topónimos y textos de comunidades. También efectuada con escritura castellanizada, el Lienzo contiene nombres propios de los personajes representados.

La referencia histórico/geográfica del Lienzo, ubica al investigador en el tiempo y lugar de su elaboración. Simultáneamente con ello se identifica el sistema cultural donde se incorpora el medio ambiente relacionado a la trashumancia y se refleja la narrativa pictórica del mito, sustrato común a los grupos de extracción mesoamericana.⁴⁵ En esta investigación la explicación dada del Lienzo, conforma una primera aproximación al interior del amplio abanico de estudios y perspectivas que el mismo pudiera originar.⁴⁶

Descripción y análisis del contenido gráfico

La pictografía en el *Lienzo de Tetlama* contiene iconos, glosas en nahuatl, antroponimias y toponimias. El centro del Lienzo lo ocupa la región de Tetlama con sus fronteras definidas. Están presentes las regiones del Norte del actual estado de Guerrero y las del Sur Poniente del Estado de México. Jerárquicamente por dimensión se destaca a ambos lados de Tetlama, a Tetipac (*Teticbac* en el Lienzo) y Pilcaya, representados gráficamente acompañados de su respectiva glosa. Otros elementos están dados por grupos de personas e individuos,⁴⁷ montañas, montes, cerros y un volcán nevado con líneas rectas colocadas en la cima. El paisaje pictórico incluye ríos, representación de depósitos acuíferos y nacimientos de agua, senderos o caminos con huellas de pie indicadoras de direcciones (*xocpalli*). También se identifican edificios hispanos –civiles y religiosos- así como un *Calli* prehispánico sobre un cerro ajedrezado. De igual modo están presentes imágenes de flora y fauna. En otro orden de ideas, el ámbito espacial de Tetlama mantiene a partir del Cerro Colotepec un elemento de identidad cultural asociado a los componentes mítico/conceptuales empleados en el diseño urbano o territorial, propio de los Pueblos de Indios del siglo XVI y representados en sus lienzos y libros.

La lectura geográfica parte del centro indicado por la jerarquía del Cerro Colotepec, simultáneamente ajustándose al entendimiento hispano, a través de la representación del edificio religioso adjunto. La información mítica inicia en la esquina inferior derecha del Lienzo, la histórica principia en la parte superior central del

45 GRUZINSKI, Serge (1988). Op. Cit. Pp. 15-23

46 Hoy se cuenta con los trabajos de Sterpone, Oswaldo y López, Pedro (1992); Smith, Michael E. (1992) *Archaeological Research at Aztec-Period Rural Sites in Morelos, Mexico. Volume 1, Excavations and Architecture / Investigaciones Arqueológicas en Sitios Rurales de la Época Azteca en Morelos*, Tomo I: Excavaciones y Arquitectura. University of Pittsburgh Memoirs in Latin American Archaeology 4. University of Pittsburgh, Pittsburgh; Marc Thouvenot (CELIA – CNRS), 1994-1995; María Angélica Galicia Gordillo, al interior del proyecto *Amoxcalli*, CIESAS, "El lienzo de Tetlama, una aproximación al análisis glífico de la toponimia y antroponimia que presenta", XXVI Congreso Internacional de Americanística, Perugia, 2004. ISBN 88-8234-367-7, Págs. 141-148; Brígida von Mentz, *Op. Cit.* Págs. 342 -356; BENÍTEZ Fuentes, Gabriela, *Lienzo de Tetlama...*Op. Cit.

47 Los grupos de personas están representados a la manera prehispánica, sedentes y de perfil; los individuos están representados con las extremidades superiores e inferiores.

documento y la exploración conceptual en los cuatro puntos cardinales. De esta última lectura, el argumento ha sido dividido en dos: el origen como cultura y el concepto de origen a manera de grupo social sobre un territorio determinado. Ambos quedan definidos por la posición del observador del Lienzo y por los dominios matizados en rojo y azul. Estas descripciones de pensamiento nacen en la esquina inferior derecha y a efecto de su percepción el espectador debe girar en torno al Lienzo. La función de umbrales entre los planos de lectura propuestos, pertenece al dominio cromático, donde se asocian el azul al agua, al inframundo generador y al mundo agrícola; mientras se relaciona al color rojo al fuego, a la memoria atávica de la trashumancia.

A partir de los trabajos de Bernal García y García Zambrano, relativos a la relación entre paisaje, asentamiento y fundación, surge y queda la propuesta concreta de la presencia de una deidad principal del panteón mesoamericano, como cimiento invariable de toda acción generadora del cambio. En este caso del espacio ocupado por el paisaje en los eventos de fundación de asentamiento, afectado por el mestizaje ideológico. También sobre el Lienzo se distinguen los cuatro rumbos del universo, asido en las esquinas a un referente gráfico representativo de paisaje o localidad, donde también los brazos ortogonales de la cruz contienen alineadas, alusiones manifiestas a los avatares de dicha deidad. Ello se encuentra de modo similar en el atrio del Convento.

Conclusión

Desde el análisis de los antecedentes de organización de ambos objetos de estudio y extrapolando los principios conceptuales presentes en el *Lienzo de Tetlama* hacia el espacio conventual hemos encontrado la fusión y presencia de los principios socioculturales y de sacralidad compartidos.

La descripción geográfica presente en el *Lienzo de Tetlama* y la composición espacial del convento de San Mateo Apóstol, encierran en sí mismas la concepción de territorio. Al interior de la dimensión cultural simbólica, en este caso en Mesoamérica y como producto conceptual se encuentran los mitos, los cuales vinculan al hombre profano con su realidad sagrada. De este modo y de acuerdo con Mircea Eliade, al reconocerse la presencia de los mitos, intrínsecamente se acepta la manifestación de lo sacro en la interacción de fenómenos socioculturales y físicos. Todo ello forma parte del intertexto en el territorio plasmado gráfica y espacialmente sobre los ejemplos estudiados. Así lo celeste, la tierra y las aguas, piedras, la fecundidad de la tierra y por ende lo femenino, la vegetación o la agricultura, el cuerpo o alguna de sus partes, pasan a formar parte del *corpus* hierofánico y con él, su presencia se hace patente en los mitos, en sus signos y símbolos.

De modo indiscutible los evangelizadores fueron los responsables del diseño y/o readecuación de los nuevos centros poblacionales y sus edificios, donde se reconoce un modo conciliador de tradiciones propias y extrañas. Por lo tanto, el uso espacial permanece transformado bajo la tutela ideológica hispana, testimoniando una inicial transformación de los esquemas de pensamiento autóctonos.

Bibliografía

ACTAS DEL II CONGRESO, *Los franciscanos en el nuevo mundo, siglo XVI*, Editorial Deimos, Madrid, 1988

ARTIGAS H., Juan Benito, ORTIZ Lajous, Jaime, *La piel de la arquitectura, Murales de Santa María Xoxoteco*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. 1984

BENÍTEZ Fuentes, Gabriela, *Respuesta territorial a las tradiciones, costumbres y mitos de los Pueblos de Indios del siglo XVI*, Tesis doctoral Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2012.

BENITEZ Fuentes, Gabriela, "Los Hermanos Menores en el siglo XVI y el producto espacial", en Revista *Inventio*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Vol. 7 Núm. 14, Cuernavaca 2011. Pp.105-114

BENÍTEZ Fuentes Gabriela, "Acercamiento a Tezcatlipoca en los conceptos de sacro, mito y rito" en Revista *Inventio*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Año 8 Núm. 15, Marzo 2012, Cuernavaca, Pp. 103 -113

BENÍTEZ Fuentes, Gabriela, *El orden geométrico en el diseño urbano practicado por la Orden de los Hermanos Menores (O.F.M.) en Cuernavaca, Morelos. Siglo XVI*, Tesis de maestría, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2002.

BERNAL García, Ma. Elena, "Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del altepetl de Cholula, siglos XII y XVI" en FERNÁNDEZ Christlieb Federico, GARCÍA Zambrano Ángel Julián, coordinadores, *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2006 Pp. 231-349

BERNAL García Ma. Elena, GARCÍA Zambrano Ángel Julián, "El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico" in FERNÁNDEZ Christlieb Federico, GARCÍA Zambrano Ángel Julián, coordinadores, Fondo de Cultura Económica, Instituto de geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2006 Pp. 31-113

BERNAL García, Ma. Elena, "Formación y función del espacio urbano mesoamericano: La estructura de los mitos de creación", en Primer encuentro académico Educación y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 1ª Edición electrónica, Cuernavaca, Abril 2005

BERNAL García, Ma. Elena, "Cholollan: De montaña a topónimo de paraje y ciudad" en *La Ciudad: Problema integral de preservación patrimonial*, Edición a cargo de Louise Noelle, Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2004

CAMACHO Cardona, Mario, *Historia Urbana Novohispánica del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. 2000

CHAUVET, Fidel OFM, *Los franciscanos en México. 1523 – 1980, historia breve*. Ed. Tradición, edición especial para los alumnos del autor, México. 1980

- ELIADE, Mircea (1962), *Mito y Realidad*, Editorial Kairós, S. A. Barcelona, 1999
- ELIADE, Mircea (1948; 1964), *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, S. A. de C. V., México. 1972
- ELIADE, Mircea (1939), *Fragmentarium*, Grupo Patria Cultural, S.A. de C.V., México. 2001
- ESTEBAN Lorente, Juan Francisco, *Tratado de iconografía*, Editorial Istmo, Madrid. 2002
- ESTERAS, Cristina, DIAÑEZ, Rubio, Pablo, coordinadores, *Estudios sobre urbanismo iberoamericano. Siglos XVI al XVIII*, Junta de Andalucía, Sevilla. 1990
- FAVIER Orendain, Claudio (1998), *Ruinas de Utopía*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México; Gobierno del Estado de Morelos, México. 2004
- FLORESCANO, Enrique, "Los mitos de identidad colectiva y la reconstrucción del pasado" en CARMAGNANI, Marcello, HERNÁNDEZ Chávez, Alicia, ROMANO, Ruggiero, coordinadores, *Para una historia de América II. Los nudos (1)*, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, México, 1999. Pp. 94-131
- FLORESCANO, Enrique, "Sobre la naturaleza de los dioses de Mesoamérica", en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 27, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1997. Pp. 41-68
- GARCÍA Zambrano, Ángel Julián, *Pasaje mítico, paisaje fundacional en la migraciones mesoamericanas*, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca. 2006
- GARCÍA Zambrano, Ángel Julián, "El poblamiento de México en la época de contacto, 1520 – 1540", *Mesoamérica. Plumsock Mesoamerican Studies*, CIRMA, Vermont y Guatemala, año 13, 24, 1992. Pp. 239-296
- GÓMEZ Canedo, Lino, *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México. (Siglos XVI-XVIII)* Seleccionados y presentados con una extensa noticia bibliográfica de su autor por José Luis Soto Pérez, Editorial Porrúa, México, 1993
- GÓMEZ Canedo, Lino (1977), *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, segunda edición, Editorial Porrúa, México, 1988
- GUADARRAMA Zugasti, Leticia, *Atlatlahucan. Iconografía de sus murales*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2011
- HEYDEN, Doris, *México orígenes de un símbolo, versión adaptada e ilustrada*, INAH, México. 1998
- KUBLER, George (1948), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México. 1983
- LÓPEZ Austin, Alfredo (1994), *El conejo en la cara de la luna*, Ediciones Era S.A. de C.V., Instituto nacional de Antropología e Historia, México. 2012
- MENEGUS Bornemann, Margarita (1991), *Del señorío indígena a la república de indios. El caso Toluca, 1500-1600*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México. 1994
- MOTOLINÍA, Toribio de Benavente Fray (1549), *Memoriales*, edición crítica, introducción, notas y apéndice de Nancy Joe Dyer, El Colegio de México, México. 1996

OROZCO Gómez, Fernando, VILLELA Flores, Samuel, "Geografía sagrada en la montaña de Guerrero", en BARABAS Alicia M., Coord., *Diálogos con el Territorio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2003. Pp. 127-191

RICŒUR, Paul (1976), *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, Universidad Iberoamericana, México, 2006

SAHAGÚN, Fray Bernardino (1558-1577), *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Josefina Quintana y Alfredo López Austin, Introducción, paleografía, glosario y notas, Editorial Patria, México. 1992.

SALCEDO, Jaime, "El modelo urbano aplicado a la América española: Su génesis y desarrollo teórico práctico", en ESTERAS Cristina, DIAÑEZ Rubio Pablo, coordinadores, *Estudios sobre urbanismo iberoamericano. Siglos XVI al XVIII*, Junta de Andalucía, Sevilla. 1990,

STERPONE, Canuto, Osvaldo José, LÓPEZ García, Pedro, *Cuauhnahuac, un acercamiento a las condiciones políticas y socioeconómicas de una cabecera de provincia tributaria en el siglo XVI*, reprografía de tesis de maestría, México. 1992

VALADÉZ, Diego de, Fray (1579), *Rethorica Christiana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Fondo de Cultura Económica, México. 1989

Von MENTZ, Brígida, *Cuauhnáhuac 1450 – 1675 Su historia indígena y documentos en "mexicano" cambio y continuidad de una cultura nahua*, Miguel Ángel Porrúa librero – editor, México, 2008