

fig. 1

«A. son los zaquiçamis». MIGUEL DE URREA, M. *Vitruvio Pollion de Architectura...*, Alcalá de Henares, J. Gracián, 1582, p. 63v. © Biblioteca Nacional de España (CC BY 4.0).

Luis Rueda Galán

Instituto de Historia – CSIC,  
Madrid

## Las «mezquitas» de Hernán Cortés, o sobre arquitectura y la mentalidad del expansionismo castellano como procesos de longue durée

### Introducción. Las conquistas de al-Andalus y México y la arquitectura de cristianización: algunas ideas de partida

Entre 1519 y 1526, Hernán Cortés envió a un joven Carlos V la conocida serie de cartas –o «relaciones», como él mismo las denomina– en las que describía los hallazgos y acontecimientos más destacados tras su llegada al actual territorio de México<sup>1</sup>. Una de las cuestiones de estos relatos que más puede llamar la atención del lector moderno interesado en la historia de la arquitectura es que Cortés emplea sistemáticamente el término «mezquita» para referirse a los centros ceremoniales prehispánicos. No es algo anecdótico. En otros textos en lengua castellana escritos durante las primeras décadas del proceso de conquista y colonización de México aparecen reiteradamente palabras de origen andalusí que nombran o describen el aspecto de las gentes, ciudades y nuevos edificios que se encuentran. ¿Por qué se produjo este fenómeno? ¿Se trataba simplemente de un traslado de las dinámicas ibéricas medievales a Amé-

---

Agradezco al profesor Pedro A. Galera Andreu la revisión de este texto y sus inestimables, y siempre agudos, consejos.

<sup>1</sup> De la segunda a la cuarta se fueron imprimiendo en castellano en Sevilla y Toledo entre 1522 y 1526, con diversas traducciones a otros idiomas durante todo el siglo XVI. Para este trabajo me he servido de las ediciones modernas H. CORTÉS, *Cartas de relación: Informes al Emperador Carlos V sobre la conquista de México. Ordenanzas de Gobierno de la Nueva España* (ed. Mario Hernández), Biblioteca Castro, Madrid 2013 y H. CORTÉS, *Cartas de relación. Nota preliminar de Manuel Alcalá, Porrúa, México*, 2018.

rica, por el cual se sustituía al pueblo andalusí por los americanos en el papel de «el otro»? ¿Era, por tanto, la inercia por la todavía reciente conclusión de la conquista de al-Andalus que arrastraba a la mentalidad colectiva hispánica, o escondía su uso significados más profundos? ¿Se limitó este al ámbito lingüístico, a los ojos con que se veía lo nuevo y a la necesidad de transmitirlo en Europa, o estuvo acompañado de una transferencia real hacia América de las estrategias arquitectónicas y urbanísticas ensayadas durante la larga cristianización de al-Andalus? Voy a tratar de navegar entre estas arriscadas preguntas en las páginas siguientes, aunque, en el ánimo de facilitar la comprensión del relato, me atrevo a adelantar la conclusión: un poco de todo.

La visión de la conquista y colonización de América como una prolongación de las de al-Andalus no es en absoluto nueva. Por el contrario, lleva presente en la historiografía desde hace mucho tiempo. Ya en la década de 1930, Claudio Sánchez-Albornoz, en su ensayo *La Edad Media y la empresa de América*, la planteaba como «hija póstuma del medievo hispano, fruto de nuestras andanzas medievales»<sup>2</sup>. Aún medio

---

<sup>2</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La Edad Media y la empresa de América*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata 1933, p. 9. La idea de que la conquista de América estuvo condicionada por la realidad social y política de un territorio multicultural en conflicto -como lo era la Península Ibérica- y de sus experiencias, ha continuado siendo explorada en tiempos más recientes con enfoques, metodologías y resultados más acertados. Véanse al respecto, entre otros, los trabajos de M. GARCÍA-ARENAL, *Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización*, en "Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada", n.º 20, 1992, pp. 153-176; H.G.H. TABOADA, *La sombra del islam en la conquista de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004; M.F. RÍOS SALOMA, *Entre la continuidad histórica y la ruptura historiográfica. La conquista y colonización de la Nueva España a luz de las dinámicas fronterizas y la cultura política de la Edad Media peninsular*, en *Enfoques y perspectivas para la historia de Nueva España*, editado por M.P. Martínez López-Cano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Inves-

siglo después, al revisar este texto, el historiador madrileño se reafirmaba – con ciertos matices – en la idea de que «América fue descubierta, conquistada, colonizada, cristianizada y organizada como proyección de la singular Edad Media que padeció o gozó España»<sup>3</sup>. Al leer a Sánchez-Albornoz hoy, no obstante su progresismo político, republicano y militante, causa de su exilio durante la dictadura franquista, conviene ser consciente a la vez de la concepción esencialista de la historia de España y del espíritu nacionalista y católico que atraviesan su obra, una cuestión que ha sido estudiada y sometida a crítica con bastante acierto en los últimos años<sup>4</sup>. Debo advertir, antes de continuar, que esta visión de la conquista americana como una mera prolongación o «proyección» del medioevo ibérico, en líneas generales, no me termina de resultar convincente, a la cual se podría objetar largo desde ambos lados del asunto – la historia americana y la medieval ibérica –, entre otras cuestiones porque las sociedades que se conquistaron y cristianizaron, la andalusí y las americanas, poseían características muy diferentes, y, por tanto, el repertorio de soluciones y estrategias

---

tigaciones Históricas, 2021, pp. 17-44.

<sup>3</sup> C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La Edad Media española y la empresa de América*, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid 1983, p.13.

<sup>4</sup> Fundamentalmente por A. GARCÍA SANJUÁN, *La aportación de Claudio Sánchez-Albornoz a los estudios andalusíes*, en “Revista de Historiografía”, nº 2, 2005, pp. 143-153; A. GARCÍA SANJUÁN, *Al-Andalus en la historiografía nacionalcatólica española: Claudio Sánchez-Albornoz*, en “eHumanista. Journal of Iberian Studies”, nº 37, pp. 305-328, entre otros trabajos, por cuanto tiene que ver con su visión del papel de al-Andalus en la historia de España. También se ha dedicado a su figura y obra historiográfica, con especial atención a esta idea de la proyección americana de la Edad Media ibérica, M.F. RÍOS SALOMA, *Claudio Sánchez-Albornoz, la Edad Media castellana y la conquista de América: revisión y crítica de una postura polémica*, en «Estudios de historia moderna y contemporánea de México», nº 59, 2020, pp. 263-282.

de cristianización debía adaptarse a cada una de ellas. Pero, sobre todo, porque trazar una línea recta entre Pelayo y Hernán Cortés, por más apetecible que pueda resultar desde posturas identitarias y/o nacionalistas, roza el disparate histórico, ya que supone suprimir de un plumazo los profundos cambios que experimentaron las sociedades ibéricas durante casi un milenio, incluidos los 781 años de existencia de al-Andalus. Sin embargo, como casi ningún problema complejo se puede entender enteramente desde el «blanco o negro», estoy convencido al mismo tiempo de que el planteamiento de Sánchez-Albornoz, una vez liberado de algunas de sus capas ideológicas, contiene una idea nuclear de gran interés y que merece la pena explorar desde el punto de vista de la historia de la arquitectura.

El historiador definió en varias ocasiones la Edad Media ibérica como «siempre en frontera», poniendo así en primer plano el conflicto religioso como factor principal que la habría moldeado, al menos desde el punto de vista ideológico. Lo hacía posicionándose, como apuntaba, desde una perspectiva esencialista, católica y nacionalista, de tintes providencialistas, en la cual el español se revelaba como una especie de pueblo elegido para llevar a cabo la empresa de la cristianización universal. Algo que se hace evidente cuando aseguraba, en términos casi épicos, por ejemplo, que «la Reconquista, la áspera y cruel batalla multiseccular contra la España islámica para recuperar el solar nacional, fue afirmando el milenarismo talante hispano y fue creando una psiquis singular [...] siempre en frontera, con un continuo apetito de hacerla avanzar en tierra enemiga»<sup>5</sup>. Una idea que, a pesar de las importantes diferencias ideológicas y metodológicas de sus obras -y de todo lo que se ha escrito sobre el tema-, se encuentra también en cierto sentido en el centro de la visión de la España de las tres culturas de Américo Castro<sup>6</sup>;

<sup>5</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *La Edad Media española*, cit., p. 73.

<sup>6</sup> Remito fundamentalmente a su clásico A. CASTRO, *España en*

es decir, que, en definitiva, se mirase desde la atalaya ideológica desde la que se mirase, la Edad Media ibérica se entendía ya en la España de mediados del siglo XX en gran medida desde su diversidad religiosa y cultural<sup>7</sup> y por los conflictos que la acompañaron, incluso aceptando que el tema de la diversidad histórica de España no interesaba realmente a ninguno de los dos.

Dejando al margen debates ya caducos y alejados de los intereses de la investigación actual, es cierto que dentro de esta idea del «siempre en frontera» se halla recogida la constante necesidad de los diferentes estados ibéricos medievales de gestionar, reutilizar y resignificar los espacios urbanos y arquitectónicos conquistados, especialmente del lado cristiano a partir de finales del siglo XI, y que fue generando un catálogo de experiencias y soluciones que, llegados al XIII, se encontraban ya estandarizadas. Una cuestión que, en el campo de la arquitectura, se advierte en el empleo sistemático de las mismas soluciones en la conversión de mezquitas en iglesias en todos los reinos y durante varios siglos, desde las campañas en el siglo XIII de Fernando III y Alfonso X de Castilla en el Valle del Guadalquivir, las de Jaime I de Aragón en el Levante, o las de Sancho II de Portugal en el Alentejo y el Algarve, hasta la toma y cristianización del Reino Nazarí de Granada por los Reyes Católicos desde finales de la década de 1480<sup>8</sup>. Las experien-

---

su historia. *Cristianos, moros y judíos*, Losada, Buenos Aires 1948.

<sup>7</sup> Aconsejo en relación con la compleja historia cultural de la Iberia medieval la lectura de los capítulos 3 al 6 de la reciente obra de E. MANZANO MORENO, *España diversa. Claves de una historia plural*, Crítica, Barcelona, 2024.

<sup>8</sup> Sobre las estrategias de cristianización de las mezquitas aljamas andalusíes durante el siglo XIII véase L. RUEDA GALÁN, *Las mezquitas cristianizadas de Castilla 1200-1350. Arte y transculturalidad* [Tesis doctoral], Universidad de Jaén – École Pratique des Hautes Études PSL, 2021; L. RUEDA GALÁN, *Architectural Strategies in the Christianization of the Great Mosques of al-Andalus*, en *Synagogue-Church-Mosque: Connections, Interactions*,

cias previas en al-Andalus condicionaron indudablemente la forma de actuar en América<sup>9</sup>, tanto en las cuestiones más de tinte político y militar, como en los aspectos prácticos y la forma de cristianizar a las comunidades, los territorios y los espacios urbanos, incluidos los edificios religiosos. Pero también lo que podríamos denominar mentalidad colectiva, tal vez aquello que Sánchez-Albornoz definía como «psiquis singular» del pueblo español, y que yo concibo –sin un ápice de metafísica– como esa serie de conocimientos y experiencias comunes sobre al-Andalus, acumuladas durante siglos de contactos y conflictos, y que en el caso particular de la actividad arquitectónica de los primeros conquistadores y colonizadores de América se dejaría ver incluso en el marco mental y el lenguaje utilizado para nombrar el territorio que se les iba apareciendo, cuestión a la que dedicaré en buena medida las páginas siguientes.

En resumen, mi hipótesis de partida es que el conjunto de experiencias y conocimientos previos relacionados con la percepción y asimilación primero, y la cristianización luego, de la arquitectura andalusí, acumulados desde el siglo XI por los reinos cristianos peninsulares, una vez llegado el XVI y la conquista y colonización de México, eran ya una de esas estructuras ideológicas que trascienden los espacios cronológicos episódicos de la Historia y llegan a convertirse en estables, pasando a formar parte del tiempo histórico que Fernand Braudel bautizó como la *longue durée*<sup>10</sup>, y que, por tanto, influyeron de forma

---

*and Transformation Strategies*, editado por S. Frommel, Campisano, Roma 2023 (en prensa).

<sup>9</sup> Un asunto tratado por M.F. RÍOS SALOMA, *Conquistar, colonizar, incorporar. Las experiencias de los Reinos de Granada y Nueva España en el proceso de conformación de la Monarquía Católica: un ensayo de historia comparada*, en *XXIII Coloquio de Historia Canario-Americana (2018)*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria 2020, XXXIII-087, <<http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/CHCA/article/view/10483>>.

<sup>10</sup> F. BRAUDEL, *Histoire et Sciences sociales: La longue durée*, en

sustancial tanto en la percepción de la arquitectura local, como en la primera práctica arquitectónica desarrollada en territorio americano tras la conquista.

Debo apuntar también antes de continuar, que, en el desarrollo de esta idea, he intentado alejarme conscientemente de algunas narrativas de la historiografía del arte que, con carácter formalista, han explicado la presencia de elementos de estética andalusí en la primera arquitectura colonial americana como una mera transculturación material de aquella producción artística y cultural híbrida derivada del arte de al-Andalus denominada tradicionalmente «mudéjar», término cuyo uso, en mi opinión, y aunque no sea este el lugar mejor para expresarla, no resultaría apropiado ni si quiera para el arte ibérico medieval. Mi análisis del problema en esta ocasión se centra, en fin, más en cuestiones culturales o ideológicas que en las formales, las cuales entiendo en cualquier caso como una consecuencia lógica de las primeras.

### **Léxico arquitectónico andalusí en los primeros textos novohispanos**

El fenómeno que esbozaba al inicio, es decir, el empleo habitual de terminología de origen andalusí en los textos castellanos de la primera mitad del siglo XVI para nombrar y describir los nuevos edificios y paisajes urbanos que se encontraban en México, puede tener varios puntos de origen. En primer lugar, y es algo cuya influencia no hay que desestimar, se encuentra lo que podríamos llamar factor de novedad. Los paisajes, espacios urbanos y edificios de los pueblos maya y mexica estaban siendo percibidos por primera vez por los conquistadores, y, por tanto, estos, desconocedores en gran medida de las lenguas locales, no disponían aún de términos ni recursos mentales precisos para describirlos. Una

---

«Annales. Economies, sociétés, civilisations», n° 4, 1958, pp. 725-753.



cuestión que deja clara Bernal Díaz del Castillo en un muy ilustrativo y literario pasaje de su *Historia verdadera*: «Y desque vimos tantas cibdades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cúes y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto. Y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que vían si era entre sueños. Y no es de maravillar que yo lo escriba aquí desta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente: ¡ver cosas nunca oídas ni vistas, ni aun soñadas, como víamos!»<sup>11</sup>.

Por esta razón resulta habitual encontrar en los primeros textos novohispanos términos, nombres y lugares conocidos por el lector destinatario en España que ayudaban a construir una imagen descriptiva por el método de la comparación. Hernán Cortés hace uso de este recurso constantemente en sus relaciones, consciente de que, si no el rey mismo –aún muy joven y relativamente poco viajado–, el resto de potenciales lectores en la corte podrían sentirse concernidos por analogía por monumentos y edificios la Península Ibérica. En la segunda carta, por ejemplo, redactada en 1520, cuando trata del Templo Mayor de Tenochtitlan, escribe: «Hay bien cuarenta torres muy altas y bien obradas, que la mayor tiene cincuenta escalones para subir al cuerpo de la torre; la más principal es más alta que la torre de la iglesia mayor de Sevilla»<sup>12</sup>. De igual forma, al describir los mercados de la ciudad los compara con un célebre espacio urbano comercial de la Península, «hay a vender muchas maneras de hilado de algodón, de todos los colores, en sus madejicas, que parece pro-

<sup>11</sup> B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (ed. Guillermo Serés), Real Academia Española – Espasa, Madrid y Barcelona, 2011, p. 271.

<sup>12</sup> CORTÉS, *Cartas de relación*, cit., p. 134.

piamente Alcaicería de Granada en las sedas»<sup>13</sup>. Sea como fuere, y reiterando el más que posible efecto de ese factor de novedad sobre el fenómeno que nos ocupa, no es para nada casual que Cortés se sirva de dos edificios de origen andalusí en su analogía: el antiguo alminar de la Mezquita mayor de Sevilla, construida a finales del siglo XII, y la Alcaicería de Granada, un espacio comercial de época nazarí del que se tienen noticias, al menos, desde mediados del siglo XV<sup>14</sup>. Hay sin duda, tras el empleo de ciertas palabras, una intención clara de crear en estas narraciones un paralelismo entre los pueblos andalusí y mexica, estableciendo a la vez los roles de «conquistador» y «conquistado», tan conocidos de la mentalidad colectiva y la memoria histórica castellana de principios del siglo XVI. Díaz del Castillo, al relatar el episodio de la brutal represalia ordenada por Cortés a Gonzalo de Sandoval en junio de 1520 contra la población de Zultépec –aliados de Tenochtitlan–, tras la captura y posterior sacrificio ritual por parte de estos de una columna formada fundamentalmente por enfermos, mujeres y niños, cuenta cómo habían decidido renombrar la localidad como “Pueblo Morisco”<sup>15</sup>. No se ofrecen más detalles al respecto, pero la razón quizá se encontrase en el propio aspecto exterior y en las técnicas constructivas del caseo tradicional de la región, el cual podía tener algunas características en común con el andalusí. En la primera carta de relación, redactada en la recién fundada Villa Rica de la Veracruz en 1519, se describía así: «las casas en las partes que alcanzan piedra son de cal y canto, y los aposentos de ellas pequeños y bajos, muy amoriscados»<sup>16</sup>. Aunque el ejemplo que mejor ilustra este marco

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>14</sup> M. GARZÓN PAREJA, *Una dependencia de la Alhambra: la Alcaicería*, en «Cuadernos de la Alhambra», nº 8, 1972, pp. 65-76.

<sup>15</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cit., p. 504.

<sup>16</sup> CORTÉS, *Cartas de relación*, cit., p. 66.

mental es el de la utilización de la palabra castellana de origen andalusí «mezquita» – derivada del árabe *mas̄yid* – para denominar a los centros ceremoniales prehispánicos. De nuevo encontramos quizá un uso debido en primera instancia a la falta de palabras en lengua castellana capaces de definirlos. El término «templo» para referirse a edificios religiosos, por ejemplo, aunque popularizado en la literatura arquitectónica española desde mediados del XVI debido al renacer del interés por la Antigüedad clásica, no era muy habitual en el castellano medieval, ni lo era aún en los primeros años del siglo XVI, periodos en los que para referirse a edificios religiosos no cristianos, además de sus designaciones específicas –mezquita, sinagoga, etc.– se empleaban otros como «adoratorio», el cual también se utilizará con frecuencia en los primeros textos novohispanos<sup>17</sup>. Por su parte, el conocimiento y empleo de algunas palabras nativas para designar los centros ceremoniales, como el «cu» de origen maya o el náhuatl «teocalli», van ganando presencia en los textos novohispanos, lógicamente, conforme los conquistadores se familiarizan con las lenguas locales, pero no es tan numerosa en textos anteriores a la mitad del siglo XVI.

En cualquier caso, el empleo en varios de ellos del término *mezquita* viene determinado en esencia por el marco mental de conquista originado en la Iberia medieval. Como decía, Hernán Cortés llama *mezquitas* a los centros ceremoniales de forma sistemática en sus relaciones, y el hecho de que, por ejemplo, el edificio que tiene en mente para comparar con el Templo Mayor de Tenochtitlan sea la Catedral de Sevilla, antigua *Mezquita mayor almohade*, y aún en transformación cuando Cortés la conoce, dice mucho de esta mentalidad, al margen del posible parangón a nivel de escala y grandiosidad de los dos edi-

---

<sup>17</sup> Bernal Díaz del Castillo, sin ir más lejos, lo emplea profusamente en la *Historia verdadera*. Cortés lo usa como sinónimo de *mezquita* en las relaciones.

ficios. A continuación de esta comparación, Cortés describe algunos de los espacios interiores del Templo Mayor, refiriéndose a los materiales y técnicas con los que se encontraban contruidos: «Son tan bien labradas, así de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas ni labradas en ninguna parte, porque toda la cantería de dentro de las capillas donde tienen los ídolos es de imaginería y zaquizamíes y el maderamiento es todo de masonería y muy pintado de cosas de monstruos y otras figuras y labores»<sup>18</sup>. El término castellano «zaquizamí», derivado del árabe andalusí «saqf fī as-samāʾ» -lit. «techo en el cielo», se empleaba para denominar a los enmaderamientos de los techos<sup>19</sup>, y estaba, como tantos otros vocablos de origen andalusí del léxico de la construcción, tan arraigado en la práctica arquitectónica ibérica que así es precisamente como traduciría Miguel de Urrea la denominación de los techos de madera en la primera versión española impresa del *De architectura* de Vitruvio<sup>20</sup> (1582) (fig. 1).

Cortés, además, diferencia en algunos casos al describir las ciudades, como en los de Cempoala –la capital totonaca– o Tenochtitlan, entre la «mezquita mayor» y el resto de «mezquitas» de la ciudad<sup>21</sup>, es decir, entre el templo mayor y el resto de centros ceremoniales, llevando así consigo a territorio mexicano la percepción del modelo jerárquico de organización de las mezquitas de las ciudades andalusíes,

---

<sup>18</sup> CORTÉS, *Cartas de relación*, cit., p. 134.

<sup>19</sup> La referencia a la palabra árabe samāʾ (cielo) en estas estructuras de madera de los techos quizá se encuentre en relación con la tradición andalusí de decorarlos –con carga simbólica evidente relativa a la Yanna, el Jardín de los siete cielos de la tradición escatológica islámica– con tramas estrelladas doradas sobre fondos azul oscuro.

<sup>20</sup> M. VITRUVIO, *M. Vitruvio Pollion de architectura, traduzidos de Latin en Castellano por Miguel de Urrea Architecto*, Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1582, p. 63v.

<sup>21</sup> Concretamente en la segunda de las relaciones, CORTÉS, *Cartas de relación*, cit., pp. 151 y 155.

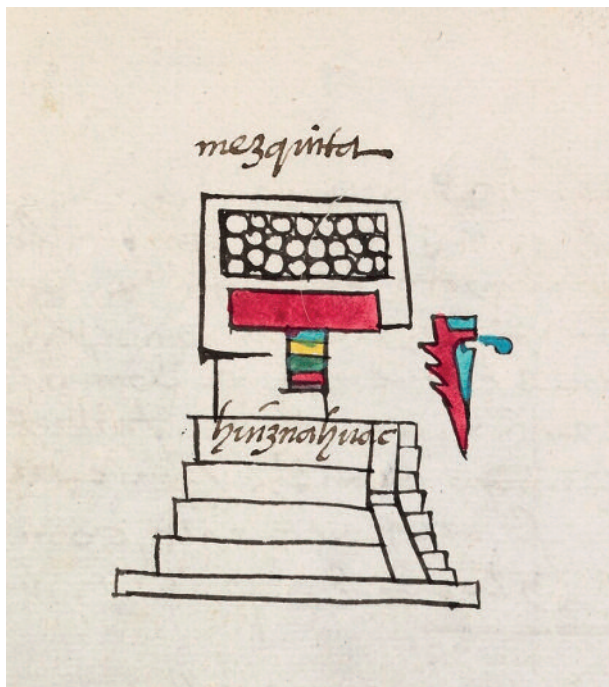
con una mezquita aljama o mayor, de capital importancia política y social, donde se encontraba el minbar y se pronunciaba los viernes la *juṭba* o sermón durante la oración comunitaria, y el resto de mezquitas y oratorios de barrio, una organización que se había replicado en cierto sentido una vez estas fueron cristianizadas con el modelo de diócesis con catedrales y parroquias.

El caso más interesante de este fenómeno lo encontramos en el conocido como *Códice Mendoza* de la Biblioteca Bodleiana de Oxford<sup>22</sup>. Se trata de un manuscrito con pictogramas, realizado hacia 1541, el cual recoge la relación e historia de los tlatoanis –gobernantes– mexicas desde la fundación de Tenochtitlan en 1325 hasta la caída del imperio tras la muerte de Moctezuma Xocoyotzin en 1520. El código, escrito en lengua náhuatl y destinado a que Carlos V conociese la historia de los mexicas<sup>23</sup>, fue acompañado de un texto explicativo en castellano, ambos ordenados por el primer virrey de la Nueva España, Antonio de Mendoza –de quien recibe el nombre el manuscrito–, hijo de Íñigo López de Mendoza, el «Gran Tendilla», alcaide de la Alhambra y Capitán General de Granada después de 1492, y, por tanto, probablemente habituado a las políticas impulsadas por su padre hacia los moriscos, de tendencia más o menos conciliadora e integradora. Además del texto explicativo, muchos de los pictogramas se acompañan de breves leyendas que ayudan al lector español a interpretarlos. Tanto en unos como en otras encontramos de nuevo el empleo de la terminología de origen andalusí. Por ejemplo, para

<sup>22</sup> Bodleian Library (BL), Universidad de Oxford, *Códice Mendoza*, Ms. Arch. Selden. A. 1, c. 1541. Edición, estudio y traducción al inglés en F. Berdan y P.R. Anawalt (eds), *The Codex Mendoza*, 4 vols., Berkeley, CA, University of California Press, 1992.

<sup>23</sup> P. JOHANSSON K., *Lectura y glosas indígenas de la primera parte del Códice Mendocino en el siglo XVI*, en «Estudios de Cultura Náhuatl», n° 40, 2009, p. 258; Berdan y Anawalt (eds), *Codex Mendoza*, cit., vol. 2, p. XII.

fig. 2  
«mezquita huiznahuac».  
Códice Mendoza, 1541,  
fol. 19r (detalle). ©Oxford,  
Bodleian library, MS. Arch.  
Selden. A. 1. (CC BY 4.0).



referirse a edificios, como en el caso del fol. 19r en el que el pictograma que representa el templo de Huitznáhuac<sup>24</sup> en la parcialidad de Teopan (Tenochtitlan) aparece acompañado de la leyenda en castellano «mezquita huiznahuac» (fig. 2). En el fol. 61r encontramos una escena más interesante. En ella se representan algunos aspectos de la educación de la nobleza mexicana, por la cual, como dice el texto del *Mendoza*, se enviaba a los jóvenes nobles de quince años, dependiendo de sus inclinaciones, bien al templo, para su educación como sacerdotes, o bien al calmécac, una escuela en la que se enseñaban diferentes disciplinas orientadas sobre todo a la formación para el gobierno y la guerra (fig. 3). En este pictograma, el comentarista junto a la representa-

<sup>24</sup> R. ROVIRA MORGADO, *Huitznáhuac: ritual político y administración segmentaria en el centro de la parcialidad de Teopan (Mexico-Tenochtitlan)*, en «Estudios Cultura Náhuatl», n° 41, 2010, pp. 41-64.

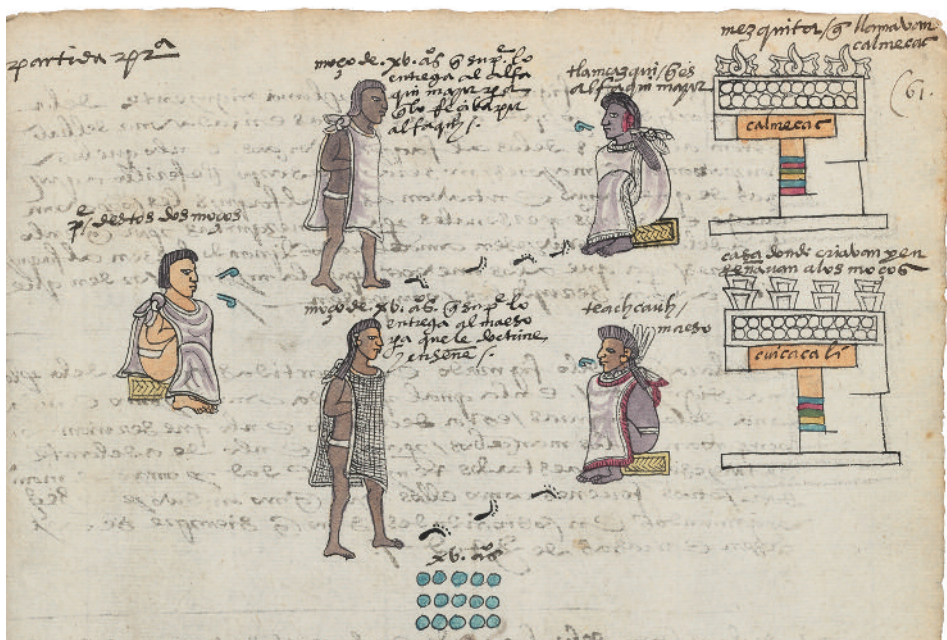


fig. 3.  
Pictograma sobre la educación de los jóvenes mexicas. *Códice Mendoza*, 1541, fol. 61r (detalle).  
© Oxford, Bodleian library, MS. Arch. Selden. A. 1. (CC BY 4.0).

ción de un calmécac, añade «mezquita que llamaban calmecac», y, junto a la figura de un tlamacazqui – sacerdote –, «tlamacazqui que es alfaquí mayor» (fig. 4). El término castellano «alfaquí», derivado del árabe «al-faqīh», se empleaba comúnmente desde la Edad Media, en sus diferentes formas tanto en latín como en las lenguas romances de la Península Ibérica, como un trasunto del sacerdote cristiano, puesto que, aunque sin ser en puridad un sacerdocio en el mundo islámico, definía a un doctor de la ley islámica (la Fiqh) que, además de las jurídicas y teológicas, cumplía normalmente funciones de portavoz de la aljama de la localidad y de dirección del culto en su mezquita mayor. En cualquier caso, el aspecto quizá más interesante del *Códice Mendoza* es que, al final del texto explicativo en castellano, una mano distinta, pero probablemente en el mismo momento, añade un muy elocuente comentario final de

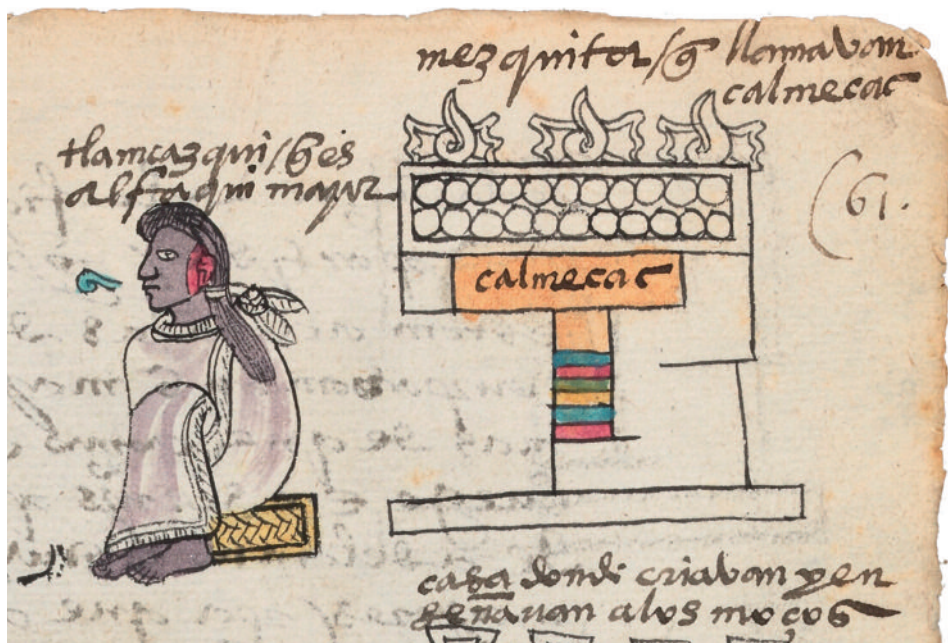


fig. 4.  
 tlamcazqui, que es alfaqui mayor» «mezquita, que llamaban calmecac». *Códice Mendoza*, 1541, fol. 61r (detalle). © Oxford, Bodleian library, MS. Arch. Selden. A. 1. (CC BY 4.0).

enorme interés desde el punto de vista de este trabajo: «El estilo grosero e ynterpretación de lo figurado en esta ystoria supla el lector porque no se dio lugar al ynterpretador de nyngun vagar y como cosa no acordada ny pensada se ynterpreto a uso de proceso. Ansi mysmo en donde ban nonbrados alfaqui mayor y alfaqui noviçio fue ynadbertençia del ynterpretador poner tales nonbres que son moriscos. Ase de entender por el alfaqui mayor saçerdote mayor y por el nobiçio saçerdote noviçio. Y donde ban nombradas mezquitas ase de entender por tenplos. Diez dias antes de la partida de la flota se dio al ynterpretador esta ystoria para que la ynterpretase el qual descuydo fue de los yndios que acordaron tarde y como cosa de corrida no se tuvo punto en el estilo que convenia ynterpretarse ny se dio lugar para que se sacara en linpio limando los bocablos y orden que convenya. Y aunque las ynterpretaciones ban toscas



no se a de tener nota sino a la sustancia de las aclaraciones lo que significan las figuras las cuales ban byen declaradas por ser como es el ynterpretador dellas buena lengua mexicana»<sup>25</sup>.

Este texto deja claras, al menos, dos cuestiones que vienen a reforzar lo visto en los otros ejemplos analizados. De una parte, que los primeros colonizadores de México tendían de forma instintiva a recurrir a la terminología de origen andalusí y a la realidad que conocían de los moriscos como marco mental de partida cuando interactuaban con los pueblos y escenarios urbanos, sustituyendo en cierto sentido, como apuntaba, a unos por los otros en el papel de «el otro», del pueblo conquistado, sometido y a cristianizar. En segundo lugar, esta situación se fue redirigiendo gracias a un conocimiento cada vez mayor de las lenguas y las realidades sociales de estos pueblos, fundamentalmente con el objetivo de ayudar en su conversión al cristianismo. Una situación en la que ya se tenía claro que las características de las sociedades americanas diferían de las andalusíes y que las estrategias de cristianización debían, por tanto, ser otras. Como afirmaba elocuentemente Bernardino de Sahagún OFM en el prólogo de la *Historia general de las cosas de Nueva España (Códice Florentino)*, redactada hacia 1577, al exponer las razones que le llevaron a preparar esta obra en lengua náhuatl: «para predicar contra estas cosas [*la profesión del antiguo culto*], y aun para saver si las ay, menester es de saber como las usaban en tiempo de su ydolatria, que por falta de no saber esto, en nuestra presencia hazen muchas cosas idolatricas sin que lo entendamos»<sup>26</sup>. En definitiva, el conocimiento de las culturas locales no partía de un deseo de aceptar la diversidad de las nuevas poblaciones, sino de la necesidad de controlarlas. Tal y como había sucedido con al-Andalus siglos antes.

<sup>25</sup> BL, *Códice Mendoza*, cit., fol. 71v.

<sup>26</sup> Biblioteca Medicea Laurenziana (BML), Florencia, B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, c. 1577, 3 vols., Ms. Med. Palat. 218, vol. 1. fol. 1r.

### Transferencia de estrategias de cristianización de edificios de al-Andalus a México

Ahora bien; Podemos dar por sentado que el empleo de terminología de origen andalusí relacionada con la arquitectura y la ciudad iba aparejada con una transferencia real a México de las estrategias de apropiación y cristianización de edificios empleadas durante la conquista de al-Andalus? Con algún matiz, la respuesta es sí. Veámos algunos ejemplos. Cuando hablo de estrategias de cristianización de los edificios y los espacios urbanos me refiero fundamentalmente al conjunto de operaciones, tanto de carácter simbólico como otras de tipo más práctico y funcional, llevadas a cabo por los conquistadores cristianos de al-Andalus y dirigidas a la adecuación espacial e iconográfica de las mezquitas a la liturgia cristiana y a la representatividad del poder<sup>27</sup>. Dentro de las primeras, es decir, aquellas de dimensión más simbólica, encontramos algunas que fueron también utilizadas durante las primeras décadas de los procesos de conquista y colonización de América. Aunque no nos hayan llegado ejemplos suficientemente esclarecedores, en México, al igual que con las mezquitas de al-Andalus, se convirtieron directamente en iglesias en una primera fase centros ceremoniales y templos. Algunos de los primeros textos de la conquista dan testimonio de ello en varias ocasiones. Por ejemplo en el caso del templo ubicado en lo que hoy es la Basílica de Nuestra Señora de los Remedios de Naucalpan en el Estado de México, del cual Díaz del Castillo, tras narrar la derrota de los españoles y los tlaxcaltecas en la conocida como «noche triste», decía: «En aquel cu e fortaleza nos albergamos y se curaron los heridos, y con muchas lumbres que hicimos, pues de comer ni por pensamiento; y en aquel cu y adoratorio, después de ganada la gran cibdad de México, hecimos una iglesia que se dice Nuestra Señora de los Remedios, muy devota, y van agora allí en romería y a tener novenas muchos ve-

---

<sup>27</sup> RUEDA GALÁN, *Architectural Strategies*, cit., en prensa.

cinos y señoras de México»<sup>28</sup>. Hernán Cortés, por su parte, en la segunda relación, contaba lo siguiente con respecto al Templo Mayor de Tenochtitlan: «Hay tres salas dentro de esta gran mezquita, donde están los principales ídolos, de maravillosa grandeza y altura [...] Los más principales destos ídolos, y en quien ellos más fe y creencia tenían, derroqué de sus sillas y los hice echar por las escaleras abajo, e hice limpiar aquellas capillas donde los tenían, porque todas estaban llenas de sangre, que sacrifican, y puse en ellas imágenes de Nuestra Señora y de otros santos»<sup>29</sup>. En cualquier caso, una diferencia fundamental se produce en el caso mexicano con respecto a la práctica habitual de los cristianos en al-Andalus. Si bien las mezquitas andalusíes, especialmente en la mitad sur de la Península, conservaron parcialmente su forma original durante siglos, siendo utilizadas como iglesias con ligeras modificaciones estructurales –téngase en mente la Mezquita de Córdoba–, en México, desde muy pronto, se decidió sustituir los edificios de los templos por nuevas iglesias de tradición europea. Probablemente porque la arquitectura de templos y centros ceremoniales mexicanos tuviese una adaptación peor a iglesia que las mezquitas hipóstilas del Mediterráneo occidental, muy flexibles en cuanto a variaciones estructurales, pero también porque las circunstancias que rodeaban la conquista y cristianización del territorio mexicano eran, como apuntaba, muy distintas a las del andalusí<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cit., p. 439.

<sup>29</sup> CORTÉS, *Cartas de relación*, cit., pp. 134-135.

<sup>30</sup> Las razones de esta conservación son complejas, y van desde el mismo reconocimiento del valor estético de los edificios por parte de los conquistadores cristianos, la asimilación previa de las formas andalusíes desde al menos el siglo XI, a la difícil situación militar y política, especialmente en la región del Valle del Guadalquivir hasta bien entrado el siglo XV, RUEDA GALÁN, *Las mezquitas cristianizadas*, cit., pp. 509-515; L. RUEDA GALÁN, *From the minbar to the tabernacle: the transcultural journey of the Andalusian eucharistic doors*, en «Journal of Medieval Iberian Studies», n° 15-1, pp. 106-107.

Algo de lo que vuelve a dar ejemplo Díaz del Castillo, en este caso en referencia a la conversión del templo dedicado a Huitzilopochtli de Tlatelolco en la iglesia de Santiago, hoy en Ciudad de México: «desque ganamos aquella fuerte e gran cibdad y se repartieron los solares, que luego propusimos que en aquel gran cu habíamos de hacer la iglesia de nuestro patrón e guiador señor Santiago. E cupo mucha parte de la del solar del alto cu para el solar de la santa iglesia, de aquel cu de Huichilobos, y cuando abrían los cimientos para hacellos más fijos, hallaron mucho oro y plata e chalchiuis y perlas e aljófar y otras piedras»<sup>31</sup>.

Aunque la mencionaré brevemente, una estrategia bien ensayada y conocida desde la cristianización de las mezquitas de al-Andalus es la del empleo masivo de la figura e imagen de la Virgen María<sup>32</sup>. En el caso ibérico María era una figura común, venerada tanto en el cristianismo como en el islam, y con un peso importante en ambos textos sagrados y prácticas devocionales, sobre todo en las más populares. Por ello los conquistadores cristianos de al-Andalus la emplearon conscientemente como una especie de banderín de enganche para atraer a fieles musulmanes a la conversión al cristianismo. Por ejemplo, todas las grandes mezquitas andalusíes convertidas durante las campañas de Fernando III y Alfonso X de Castilla entre c. 1225 y 1265, y luego posteriormente durante la conquista del Sultanato de Granada desde finales de la década de 1480, es decir, las actuales catedrales andaluzas, se dedicaron a diferentes advocaciones marianas. En muchas de ellas,

---

<sup>31</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cit., p. 297.

<sup>32</sup> Sobre el tema véase el muy sugerente trabajo de A.G. REMENSNYDER, *The Colonization of Sacred Architecture: The Virgin Mary, Mosques, and Temples in Medieval Spain and Early Sixteenth-Century Mexico*, en *Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society*, editado por S. Farmer y B.H. Rosenwein, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 2000, pp. 189-219.

además, se dedicó el nicho del mihrāb una vez convertido a la instalación de capillas marianas<sup>33</sup>, un espacio que ya desde el propio texto coránico aparece vinculado a la figura de María/Maryam, puesto que en un mihrāb es donde se la describe en recogimiento espiritual durante su estancia en el Templo de Jerusalén y en el episodio de la Anunciación en las azoras 3 y 19. En el caso americano, el carácter visual y popular de su figura y devociones tuvieron, como es sabido, un impacto y desarrollo muy destacado. Ya hemos tenido ocasión de comprobar como la primera acción transformadora y cristianizadora de Cortés en el Templo Mayor de Tenochtitlan fue colocar la imagen de «Nuestra Señora» en su interior. Igualmente, cuando Díaz del Castillo narra uno de los encuentros de Cortés con Moctezuma, pone las siguientes palabras en boca del capitán: «que hayáis por bien que en lo alto de esta torre pongamos una cruz e en una parte destes adoratorios, donde estan vuestros Huichilobos e Tezcatepuca, haremos un apartado donde pongamos una imagen de Nuestra Señora (la cual imagen ya el Montezuma la había visto) y veréis el temor que dello tienen esos ídolos que os tienen engañados»<sup>34</sup>.

Otra de las operaciones simbólicas más importantes en la cristianización de un edificio, y que por cierto Díaz del Castillo menciona en el pasaje anterior, es la de la colocación de una cruz sobre el punto más alto del mismo. El mensaje a transmitir era tan sencillo en lo visual como efectivo, al emplear un recurso tan intuitivo como la superposición vertical de un elemento sobre otro: el triunfo del cristianismo. Durante la conquista del Valle del Guadalquivir por Fernando III de Castilla en el siglo XIII se convierte en una operación casi preceptiva en la que tomaba parte en muchas ocasiones el propio rey para dejar constancia además de su toma de posesión por la monarquía, especialmente en la conversión de las

<sup>33</sup> RUEDA GALÁN, *Las mezquitas cristianizadas*, cit., pp. 362-425.

<sup>34</sup> DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera*, cit., p. 296.

mezquitas de las ciudades más importantes de al-Andalus, algo que queda registrado en las propias crónicas castellanas contemporáneas, como en el caso de la conocida como *Crónica latina de los Reyes de Castilla* (c. 1239), en la que se da cuenta de la entrada de Fernando III en Córdoba en 1236 tras un largo asedio: «Cuando salían los sarracenos de la ciudad y en caterva caían de hambre, su príncipe Abobazán entregó las llaves de la ciudad a nuestro rey e inmediatamente el rey, como hombre católico, dando gracias a nuestro Salvador, de cuya especial misericordia reconocía que había recibido tanta gracia en la toma de tan noble ciudad, ordenó que la enseña de la cruz precediera a su bandera y que fuera colocada en la torre más alta de la mezquita para que, delante de todos, pudiera ondear junto con su bandera»<sup>35</sup>. A ello se sumará otro elemento de gran carga simbólica, las campanas, que se instalarán de forma sistemática en la parte superior de los alminares de las antiguas mezquitas. Como resultado, el paisaje de al-Andalus se puebla a partir del siglo XIII de antiguos minaretes rematados por una gran campana y una cruz sobre ella. Así se representa, por ejemplo, el alminar de la mezquita de Córdoba en una miniatura de un libro de coro de la Biblioteca Capitular de Córdoba, pintada en los últimos años del siglo XV<sup>36</sup>. La campana con la cruz encima era una forma visualmente efectiva de caracterizar e identificar un edificio religioso o una ciudad como cristiana, puesto que normalmente se trataba de los puntos más elevados de las mismas.

---

<sup>35</sup> ANÓNIMO, *Crónica latina de los Reyes de Castilla*, edición y traducción de Luis Charlo Brea, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1984, p. 99.

<sup>36</sup> Son varios los ejemplos contemporáneos de representaciones gráficas en las que aparecen antiguos alminares coronados por campanarios y cruces, véase por ejemplo la vista de la ciudad de Cádiz dibujada en 1513, en la que se muestra de esa guisa la torre de la Catedral vieja, antigua mezquita mayor, Archivo General de Simancas, *Vista de Cádiz, 1513*, Mapas, planos y dibujos, MPD047.

Un fenómeno que volvemos a encontrar en algunos de los primeros manuscritos novohispanos. Es el caso del *Códice Yanhuitlán*, elaborado por nativos hacia 1550<sup>37</sup>, el cual recoge, a grandes rasgos, una descripción del conflicto que estalla hacia 1544-1546 entre la orden de los dominicos y el cacique local, Domingo de Guzmán (sic), con el proceso de construcción del convento de Santo Domingo de Yanhuitlán de fondo<sup>38</sup>. Los dominicos se instalan en la localidad a principios de la década de 1540, utilizando con toda probabilidad una edificación anterior en primer momento, no comenzando la nueva obra hasta después de 1550. En el fol. 3r del *Códice Yanhuitlán* se representa la iglesia del pueblo antes de la construcción del nuevo convento, en la cual se aprecia una construcción anterior en piedra con una gran torre a la que se le ha añadido un campanario de madera y una cruz sobre él.

El empleo de elementos decorativos o simbólicos con el ánimo de resignificar los espacios religiosos o ceremoniales fue, por tanto, una operación común en México. Hay no obstante un caso de particular interés, por tratarse de un elemento con el cual se buscaba interpelar tanto a la tradición constructiva local como a la ibérica de origen andalusí. Me refiero al empleo habitual de almenas en muchas de las primeras iglesias construidas en la Nueva España. Por una parte, el empleo de almenas para coronar la parte exterior de naves y ábsides de las iglesias es un fenó-

---

<sup>37</sup> Biblioteca Histórica de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), Puebla, *Códice Yanhuitlán*, c. 1550. Un estudio y copia facsimilar en M.T. SEPÚLVEDA, *Códice de Yanhuitlán*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.

<sup>38</sup> Sobre la historia constructiva del convento A. FRASSANI, *The Church and Convento of Santo Domingo Yanhuitlan, Oaxaca: Art, Politics, and Religion in a Mixtec Village, Sixteenth Through Eighteenth Centuries* [Tesis doctoral], City University of New York, 2009; A. FRASSANI, *El centro monumental de Yanhuitlán y su arquitectura: un proceso histórico y ritual*, en «Desacatos. Revista de ciencias Sociales», nº 42, 2013, pp. 145-160.



fig. 5.  
Sevilla, Fachada de la Catedral a la calle Cardenal Carlos Amigo (fotografía Carlos Plaza).

meno cuyo origen podemos situar en la Sevilla posterior a la conquista cristiana en 1248. Los muros perimetrales de la antigua aljama sevillana las tenían<sup>39</sup>, y, al conservarse después de su remodelación en los siglos XV-XVI en la fachada del patio a la calle Alemanes (fig. 5), una de las principales entradas a la iglesia, acabaron convirtiéndose en parte de su imagen identificativa. Esta imagen del muro con el remate almenado sería imitada, especialmente a partir del siglo XIV, en multitud de parroquias de barrio y otras iglesias de la diócesis (fig. 6). Siendo Sevilla nodo principal del tráfico de personas y mercancías con América en el siglo XVI, es lógico que sus iglesias jugaran un papel importante como modelos a la hora de construir en territorio novohispano. Por otra parte,

<sup>39</sup> Para hacerse una idea general del estado original de la mezquita mayor de Sevilla véanse, entre otros trabajos, A. JIMÉNEZ MARTÍN, *Notas sobre la mezquita mayor de la Sevilla almohade*, en «Artígrama», nº 22, 2007, pp. 131-153; A. ALMAGRO GORBEA, *De mezquita a catedral. Una adaptación imposible*, en *La piedra postrera. V Centenario de la conclusión de la catedral de Sevilla*, editado por A. Jiménez, Sevilla, Tvrri Fortissima, 2007, pp. 13-46.



Fig. 6  
Sevilla, Ábside de la iglesia  
de Ómnium Sanctorum,  
ss. XIV-XV  
(fotografía Carlos Plaza).



sabemos que los edificios religiosos y ceremoniales de los pueblos maya y mexica se remataban en época prehispánica con elementos decorativos seriados, probablemente de carácter simbólico, y de formas muy diversas, que se parecían en gran medida tanto a las almenas de origen andalusí como a las cresterías de la arquitectura europea de finales del siglo XV. Los encontramos tanto en territorio maya<sup>40</sup>, como en el

<sup>40</sup> A. BENAVIDES CASTILLO, *Algunos ejemplos de almenas mayas*,

fig. 7.  
Uno de los «merlones» de las  
almenas del antiguo calmécac  
de Tenochtitlan,  
mediados del s. XV.  
Ciudad de México,  
Museo del Centro Cultural  
de España en México  
(Wikimedia Commons).



mexica<sup>41</sup>, donde, por ejemplo, se localizaron en 2008 una serie de siete almenas pertenecientes al antiguo calmécac de Tenochtitlan bajo el actual edificio del

---

en «Arqueología», n° 51, 2016, pp. 189-197; A. BENAVIDES CASTILLO, *Las cresterías mayas*, en «Estudios de Cultura Maya», n° 57, 2021, pp. 31-54.

<sup>41</sup> G. RAMÍREZ ACEVEDO, *Las almenas prehispánicas: restos de los elementos de la decoración de la arquitectura mexicana*, en *Investigaciones en Salvamento Arqueológico. Vol. II*, México, INAH, 1987, pp. 37-50.

Centro Cultural de España en México<sup>42</sup> (fig. 7). Aparecen también con frecuencia en las representaciones pictóricas de los códices, como en el ya mencionado calmécac del *Códice Mendoza* (fig. 4), o en la ilustración de la destrucción de un templo en Tlaxcala por los franciscanos en el código de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo (c. 1585)<sup>43</sup>. En definitiva, se trataba de un elemento que, a la vez que reproducía una tradición constructiva secular del Sur de la Península Ibérica, con origen en la arquitectura de al-Andalus, podía resonar en la cultura visual de los pueblos maya y mexicana.

Para finalizar, me referiré brevemente a un tipo de construcción religiosa de los primeros tiempos de la colonización que ha sido tratado con cierta frecuencia por la historiografía, pero cuyo análisis en profundidad, por no extenderme más, dejo para otra ocasión. Hablo de las conocidas como «capillas de naturales», y a su pretendido origen tipológico en las mezquitas andalusíes convertidas en iglesias. Algunos de los más importantes estudiosos del arte y la arquitectura mexicana del siglo XVI, desde Manuel Toussaint, George Kubler y John McAndrew, hasta John F. Moffitt, o Gauvin A. Bailey<sup>44</sup>, han sugerido

<sup>42</sup> R. BARRERA RODRÍGUEZ, y G. LÓPEZ ARENAS, *Hallazgos en el recinto ceremonial de Tenochtitlan*, «Arqueología Mexicana», n° 93, 2008, pp. 18-25.

<sup>43</sup> Glasgow University Library (GUL), D. MUÑOZ CAMARGO, *Historia de Tlaxcala*, c. 1585, Ms. Hunter 242, fol. 240v.

<sup>44</sup> El tema viene siendo estudiado desde M. TOUSSAINT, *Arte mudéjar en América*, México, Porrúa, 1946; G. KUBLER, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982 [1948], pp. 317-430; y J. McANDREW, *The Open-Air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels, and Other Studies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, pp. 368-417; hasta los algo más recientes trabajos de J.F. MOFFITT, *The Islamic Design Module in Latin America. Proportionality and the Techniques of Neo-Mudejar Architecture*, Jefferson, NC, McFarland, 2004, pp. 143-158; o G.A. BAILEY, *Art of Colonial Latin America*, Londres y Nueva York, Phaidon, 2005, pp. 218-220.



fig. 8.  
Cholula, Capilla Real de Naturales en San Gabriel (Wikimedia Commons).

repetidamente, aunque con escasa argumentación, que el origen de este tipo de capillas de estructuras más o menos abiertas y destinadas a los neófitos, como la desaparecida de San José de los Naturales en el convento de San Francisco de México o la Capilla Real de Naturales del convento de San Gabriel de Cholula (fig. 8), se encontraría en las mezquitas andalusíes tan familiares a los colonizadores dadas las coincidencias estructurales. El caso es que, más allá de la coincidencia en el tipo de planta de tendencia rectangular o cuadrada, y la estructura hipóstila, que bien podrían haber sido tomadas de otras fuentes<sup>45</sup>, en la conquista y cristianización de al-An-

---

<sup>45</sup> Una disposición que, por cierto, aparece en algunos tratados italianos de arquitectura de la primera mitad siglo XVI, como en el célebre edificio de las «cento colonne» del *Libro Terzo* de Sebastiano Serlio (1540), fol. C, el cual disfrutó, como es sabido, de una amplísima difusión tanto en la vieja como en la Nueva España. McANDREW, *The Open-Air Churches*, cit., pp. 392-393, aunque no le dé mucho crédito y tache a Serlio, en mi opi-

dalus de los siglos XI al XV no conocemos ni un precedente en el que se empleara el *ṣaḥn* –patio– de una mezquita, o para el caso cualquier parte de la misma, con esta función evangelizadora de los musulmanes andalusíes, puesto que, al contrario que en la Nueva España, nunca hubo necesidad de congregar a grandes masas de población. Las mezquitas convertidas en la Península Ibérica nunca funcionaron como centros a los cuales atraer o seducir a los musulmanes para la conversión, sino que fueron enajenadas, resignificadas e incorporadas al tejido de catedrales e iglesias parroquiales de los reinos cristianos. En relación con la conquista y sometimiento de la población andalusí, sirvieron sobre todo como un símbolo de poder y de victoria sobre el islam. Sus interiores fueron modificados para atender a las necesidades litúrgicas del cristianismo primero, y luego sustituidas gradualmente casi todas desde principios del siglo XV por nuevos edificios de tradición cristiana. Por ello los colonizadores españoles de México a principios del siglo XVI, más allá del ejemplo de la Mezquita de Córdoba, no disponían apenas de paralelos en la Península que les sirvieran de modelo en el diseño espacial de las capillas abiertas o las de naturales, ni en lo formal ni en lo funcional. A mi modo de ver, las capillas de naturales fueron resultado de una solución original y de diseño local para dar respuesta a una masa de población a convertir mucho mayor de la que nunca hubo en el ámbito ibérico, ni siquiera tras la conquista de Granada en 1492.

---

nión sin fundamento si hablamos de arquitectura hispánica del XVI, de «fuente exótica», tiene en cuenta este ejemplo como posible origen de la tipología de las capillas de naturales.