



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN HISTORIA DEL ARTE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

LAS CIUDADES DE MECHUACAN:

Nobleza, memoria y espacio sagrado en la disputa por la capitalidad.

Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Valladolid. Siglos XVI-XVIII

TESIS

que para optar por el grado de:

DOCTORA EN HISTORIA DEL ARTE

presenta:

MÓNICA PULIDO ECHEVESTE

TUTOR PRINCIPAL:

DR. JAIME CUADRIELLO AGUILAR

Instituto de Investigaciones Estéticas

TUTORES:

DRA. LINDA BAEZ RUBÍ

Instituto de Investigaciones Estéticas

DRA. MARÍA DE LA LUZ ENRÍQUEZ RUBIO

Instituto de Investigaciones Estéticas

DRA. MARÍA ALBA PASTOR LLANEZA

Facultad de Filosofía y Letras

DRA. ROSARIO GRANADOS SALINAS

Posgrado en Historia del Arte

MÉXICO, D.F. OCTUBRE DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

“Todo para que Marco Polo pudiese explicar o imaginar que explicaba o que Kublai hubiese imaginado que explicaba o conseguir por último explicarse a sí mismo que aquello que buscaba era algo que estaba delante de él, y aunque se tratase del pasado era un pasado que avanzaba a media que él avanzaba en su viaje, porque el pasado del viajero cambia según el itinerario cumplido, no digamos ya el pasado próximo al que cada día que pasa añade un día, sino el pasado más remoto. Al llegar a cada ciudad el viajero encuentra un pasado suyo que ya no sabía que tenía: la extrañeza de lo que no eres o no posees más, te espera al paso en los lugares extraños y no poseídos”.

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

Indice

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS	9
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO I. LOS ESCUDOS DE ARMAS: LA DISPUTA POR LA NOBLEZA	41
1. Concesiones reales e invenciones funcionales	47
1.1. Del reino gentil a la provincia cristiana	47
1.1.1. Vasco de Quiroga: un patriarca fundador	49
1.1.2. Fundación de Pátzcuaro	38
1.1.3. De Granada a Guayangareo: la ciudad de españoles	59
1.2. Pátzcuaro	63
1.2.1. La catedral y el lago: las armas de Pátzcuaro	63
1.2.2. Pátzcuaro como Ciudad de Mechuacan	71
1.2.3. El proyecto incomprendido	75
1.3. Valladolid	78
1.3.1. De Guayangareo a Valladolid	78
1.3.2. Valladolid: el escudo robado	79
1.3.3. Valladolid: el escudo de los tres reyes	83
1.4. Tzintzuntzan	86
1.4.1. Armas señoriales: el renacer de Tzintzuntzan	86
1.4.2. Escudos de Tzintzuntzan en el siglo XVIII	93
2. Usos y manipulaciones de la Historia	101
2.1. La construcción retórica de Valladolid	101
2.1.1. Familias fundadoras	102
2.1.2. La exaltación de la geografía	105



2.2. El pleito por la capitalidad	108
2.2.1. Renacer político de Pátzcuaro	108
2.2.2. La respuesta vindicativa de Pátzcuaro	119
2.2.3. El origen de Valladolid puesto sobre la mesa	123
2.3. El espacio y el mito	133
2.3.1. La capilla del Humilladero: el monumento como documento	133
2.3.2. La fiesta de san Pedro	144
3. Coda	149
CAPÍTULO II. LOS RETRATOS DE VASCO DE QUIROGA: LA DISPUTA POR EL LINAJE	153
1. Las imágenes de don Vasco	154
1.1. Reliquias y verdaderos retratos	154
1.1.1. La tradición de la vera effigie	157
1.2. Los escudos de Vasco de Quiroga	160
1.3. Memoria e imagen	163
2. La memoria original: la tradición desde Pátzcuaro	165
2.1. El cabildo de naturales y el hospital de Santa Marta	165
2.2. Guardianes de la memoria: la tradición entre los Jesuitas	171
2.3. De la rebelión a la recomposición social	180
3. Tzintzuntzan: de la memoria disidente a la imagen ausente	187
4. Valladolid: la apropiación de la memoria	191
4.1. La tradición diocesana	191
4.1.1. Los antiguos canónigos	191
4.1.2. Traslado de la catedral, mudanza de la memoria	195
4.1.3. La construcción del Venerbbble	197
4.1.4. La galería episcopal: institucionalización de la memoria	202
4.1.5. Refiguraciones del obispo	206
4.1.6. El uso de las reliquias	209
4.1.7. Restitución de la dignidad	213
4.2. Los hospitales de Santa Fe: “Santuarios vivos del prelado apóstol”	214
4.3. El Colegio de San Nicolás: la defensa corporativa del patronato	218
4.3.1. Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga	222



5. Epílogo: Miradas ilustradas	230
6. Coda	233
CAPÍTULO III. CIUDAD SANTUARIO / CIUDAD CATEDRAL:	
DISPUTA Y CONCORDIA DESDE EL ESPACIO SAGRADO	239
1. Valladolid: la capital fallida	246
1.1. El nacimiento de la ciudad catedral: los mapas del siglo XVI	246
1.2. La catedral primitiva	250
2. La Virgen de la Salud de Pátzcuaro	254
2.1. La Inmaculada del hospital de Santa Marta y la Concepción	256
2.2. El despliegue visual	260
2.3. Los usos de la retórica	275
2.4. El radio provincial: las copias y la expansión del culto	285
3. La Catedral Transfigurada de Valladolid	294
3.1. La elocuencia de los relieves	302
3.1.1. De la Transfiguración al Monte Tabor	304
3.1.2. La Epifanía y el nuevo Portal de Belén	309
3.1.3. Los santos patronos: San José	314
3.1.4. Los santos patronos: la Virgen de Guadalupe	318
3.3. Epifanía Guadalupana	336
4. Coda	319
CONCLUSIONES	345
ÍNDICE DE ILUSTRACIONES	355
FUENTES	363



Presentación y agradecimientos

En su célebre ensayo “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, el historiador italiano Carlo Ginzburg confrontó dos sistemas epistemológicos: el paradigma galileano y el indiciario. El primero propone el método experimental como la vía para explicar las causas mecánicas y naturales de los fenómenos. En el paradigma indiciario, en cambio, es el análisis exhaustivo de fragmentos, huellas, e “indicios mínimos” lo que permite al historiador desentrañar fenómenos más generales.¹ La búsqueda de las zonas privilegiadas y anómalas dentro de una realidad pretérita que parece impenetrable, vista desde un modelo intuitivo y conjetural, resulta a veces incompatible con la rigidez y el orden del método científico. Abusando, quizá, del “rigor elástico” del que habla Ginzburg para examinar el pasado, debo decir que el resultado final de esta investigación fue muy diferente a lo que me había propuesto al inicio. No hay aquí una afirmación inicial que sea admitida o desechada, como sugiere el método científico del paradigma galileano, sino un

¹ Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia* (Barcelona: Gedisa, 1994), 147-157.

lento recorrido en contrapunto por los mitos de un imaginario formando entre los siglos XVI y XVIII y que, en gran medida, sigue vigente.



En el diálogo continuo que sostuve con imágenes, documentos y categorías de análisis durante los cuatro años de investigación doctoral, tanto el título como la propuesta de capitulado se modificaron una y otra vez hasta tomar la estructura tripartita que posee actualmente. En un principio, mi intención era centrarme únicamente en el imaginario urbano de la ciudad de Valladolid y su consolidación como ciudad episcopal entre los siglos XVII y XVIII. La historiografía local había consagrado a la capital michoacana como la gran “ciudad-catedral”, rectora y omnipotente, gobernada por los obispos y el cabildo eclesiástico ante la mirada estática del apocado o disminuido ayuntamiento. En mis investigaciones previas, realizadas como tesis de licenciatura y maestría, pude comprobar el papel neurálgico que tenía la catedral en la vida política, económica y social de Valladolid. Su preeminencia era notoria al observar la fuerza que mantuvieron algunas devociones catedralicias como el Cristo de la Sacristía, san Pedro, san José y la Virgen de Guadalupe en el escenario dieciochesco de la ciudad. En cada caso, el culto se había articulado gracias al interés despertado fuera del cabildo, entre el ayuntamiento o los miembros de otras corporaciones, y a la continuidad intergeneracional reflejada en la creación de nuevas fundaciones, la celebración de los aniversarios y la mejora de los altares o capillas. Me parecía evidente que las imágenes habían jugado un papel singular en las crisis políticas y las coyunturas históricas; y que, para entender mejor la interrelación entre un culto y otro, había que examinar más de cerca la geografía devocional, el contexto de las instituciones y el papel de sus promotores. Sólo así sería posible explicar el origen de los argumentos retóricos (visuales y narrativos) que definieron a la ciudad como “episcopópolis” para más tarde llegar a formar parte de la génesis de los idearios independentistas.

En las crónicas y sermones de los predicadores era patente el interés de los vecinos y de la élite eclesiástica de Valladolid por retratar a su ciudad como un espacio sagrado y diferenciado entre las urbes del obispado, e incluso del virreinato, por la predilección que tanto Cristo y María les manifestaban. De hecho, este fue un fenómeno común, observable en todas las ciudades de los virreinos americanos, como bien ha hecho ver Antonio



Rubial.² Me pareció que lo que hacía singular el caso de Valladolid eran los medios para generar esa sacralidad. Las antiguas urbes cristianas de Europa habían contado con patronos propios, hombres y mujeres que, tras fallecer, eran aclamados por el pueblo por su fama de santidad. Para los fieles novohispanos, el proceso no fue tan sencillo desde el decreto que en 1625 emitió el papa Urbano VIII, convirtiendo el reconocimiento de la santidad en una prerrogativa exclusiva de la Sagrada Congregación de Ritos de Roma.³

A falta de abogados celestiales propios, un gran número de santuarios, principalmente marianos, florecieron a lo largo y ancho del territorio novohispano como prueba fehaciente de sus privilegios divinos. Pero, a diferencia de otras ciudades, Valladolid no poseía una imagen con suficiente fama para convertirse en patrona de la ciudad y la provincia. El culto de Nuestra Señora de la Salud, el santuario mariano de mayor peso en la región, tuvo en verdad poca presencia dentro de la capital del obispado. En Valladolid, la celebración anual más boyante, después del canónico *Corpus Christi*, fue la de la Virgen de Guadalupe, venerada en perfectos trasuntos procesionales en un santuario a extramuros de la ciudad y en un altar dentro de la misma catedral; pero el aura sacra de las copias no podía igualarse a la posesión de un original *acheropoieta*. ¿De dónde provenía entonces, la sacralidad tutelar que definía a la ciudad de Valladolid como una “episcopópolis”? La respuesta la ofreció la misma sede episcopal. Carente de santuarios e imágenes importantes, la catedral, dedicada al Salvador, fue concebida como un baluarte simbólico que no sólo protegía, sino que contenía simbólicamente a la ciudad, una verdadera cátedra desde la cual los santos patronos de la ciudad y del reino –la Virgen de Guadalupe y san José– vigiaban, protegían y timbraban la antigüedad y nobleza de sus muros mentales.

Los sermones panegíricos pronunciados en los púlpitos vallisoletanos del siglo XVIII me proporcionaron la clave para ver en los temas de la Epifanía y la Adoración de los Pastores –llevados hasta las fachadas de la catedral junto con el misterio titular de la Transfiguración de Cristo– una vínculo entre el presente y un pasado sagrado que proyectaban a la ciudad hacia un tiempo mesiánico y futuro, refigurándola como Monte Tabor y nuevo Portal de Belén. Tanto el tiempo como el espacio en el que discurría la vida de la

² Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (México: FCE, 2010), 256-265.

³ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México: UNAM, FCE, 1999), 37-38.

ciudad, se transformaban dentro del imaginario local. Me propuse, entonces, examinar la imagen idealizada de Valladolid a partir de dos ejes cardinales: el primero, desde una estructura espacial que buscaba desentrañar la lógica de la cartografía sagrada de la ciudad para, así, examinar la relación centrípeta y centrífuga de la catedral con los santuarios, capillas y conventos; y, el segundo, desde una dimensión temporal, esto es: dilucidar cómo y con qué recursos y discursos se construía una memoria episcopal que distinguía a algunos prelados como Vasco de Quiroga, Juan José de Escalona y Calatayud y Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, y generaba en ellos una imagen de venerabilidad.⁴

Al adentrarme en el estudio de las crónicas de los siglos XVII y XVIII –la descripción y demarcación del canónigo Francisco Arnaldo de Yssasi; la *Americana Thebaida* y el *Tritón Sonoro* del agustino Matías de Escobar; y la biografía del obispo Vasco de Quiroga escrita por Francisco Moreno– el imaginario vallisoletano que proclamaba a Valladolid como heredera cultural y espiritual de la época dorada de la Conquista empezó a resquebrajarse, mostrando en sus inconsistencias la existencia de versiones disidentes. Se trataba de una historia escrita en un tono triunfal que trataba de disimular (mal) las penurias de una ciudad que continuamente se había visto en crisis y cuestionada en su nobleza y orígenes. Durante largo tiempo, la preeminencia de Valladolid había parecido un hecho indiscutible y la peculiar división de la capital política y la sede eclesiástica que definió las relaciones entre las dos ciudades a principios del siglo XVIII, había pasado desapercibida ante la mirada de los historiadores como una simple debilidad del poder civil en Valladolid. La lectura de distintos autores, los hallazgos y las problemáticas ausencias me llevaron a transitar desde el planteamiento inicial de Valladolid como “ciudad transfigurada” al análisis de la supervivencia de un imaginario provincial como un proceso de larga duración. Las investigaciones de los historiadores Gabriel Silva Mandujano y Carlos Herrejón Peredo sobre el pleito por la capitalidad fueron de gran ayuda para entender los entresijos

⁴ Los cambios en la propuesta original de capitulado me permitió integrar de manera medular a las ciudades de Pátzcuaro y Valladolid, pero también me vi obligada a suprimir capítulos enteros en pro de la unidad y la cohesión del resultado final. Así, los resultados de investigación documental sobre el obispo Juan José de Escalona y Calatayud y los cuatro santuarios baluartes de Valladolid aguardan en el cajón otra oportunidad.

del poder que definieron las relaciones entre el cabildo de Valladolid y las ciudades de Pátzcuaro y Tzintzuntzan.⁵

Otra lectura clave para la definición de la forma final que tendría la tesis fue la obra de Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*. A partir del reconocimiento de la doble dimensión del concepto de ciudad como *urbs* (la ciudad entendida como sus calles y edificios) y como *civitas* (el conjunto de sus habitantes representado por el ayuntamiento), Kagan clasificó las representaciones urbanas de las ciudades hispánicas en dos grandes categorías: las *imágenes comunicéntricas*, donde el espíritu o las virtudes de la *civitas* podían captarse de manera alegórica mediante una procesión, una *veduta* o un plano ortogonal, y las *imágenes corográficas*, representaciones mucho más “científicas”, producto de los adelantos técnicos de la perspectiva y la agrimensura, capaces de representar una ciudad con toda “fidelidad”.⁶ Inicié entonces una búsqueda de imágenes de la ciudad de Valladolid que me permitieran definir de qué manera la *civitas* se concebía a sí misma como un cuerpo político y una comunidad noble y cristiana. Me topé con la ausencia de vistas al estilo de las *vedute* italianas, de representaciones de la ciudad o el ayuntamiento e, incluso, de mapas o planos del siglo XVII y de la primer tercio del XVIII, es decir, del periodo cuando se había revivido el conflicto por la capitalidad, pues las imágenes corográficas y comunicéntricas estudiadas por Kagan no eran patentes todavía como género artístico en Valladolid.

Me encontré, en cambio, con la concesión, invención, olvido y rescate de los escudos de armas como representaciones de los privilegios de las ciudades michoacanas. Tras leer los análisis sobre la cultura jurídica medieval realizados por Adeline Rucquoi, me pareció que los escudos edilicios respondían a la perfección al concepto de ciudad vigente en la época. La historiadora francesa hizo notar que las ciudades españolas emplearon el mismo expediente de la cultura aristocrática castellana en aras de probar su grandeza y defender sus privilegios ante el rey.⁷ Del mismo modo en que las casas nobles ostentaba sus

⁵ Gabriel Silva Mandujano, “La pugna por la capitalidad en la Provincia de Michoacán durante la época colonial”, en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 13 (1991): 9-34. Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid* (México: Frente de Afirmación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000).

⁶ Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico, 1493-1780* (Madrid: El Viso, 1998), 47-57.

⁷ Adeline Rucquoi, “Les villes nobles pour le Roi”, en *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media* (Madrid: Ámbito, 1988), 195-214.

escudos de armas como pruebas de un linaje propio de cristianos e hidalgos, los ayuntamientos exacerbaron el uso de los estandartes y escudos de armas que proclamaban su nobleza.

Luego de examinar detenidamente los cedularios de los escudos concedidos tanto a Valladolid como a sus vecinas Pátzcuaro y Tzintzuntzan, saltó a la vista un radical problema de fechamiento y legitimidad entre algunas de las supuestas concesiones reales. Ya Carlos Herrejón había desentrañado uno de los grandes mitos del imaginario vallisoletano al exponer la invención a mediados del siglo XVIII de varias cédulas reales y mandamientos virreinales verdaderamente apócrifos, fabricados como evidencia para desahogar un pleito entre la ciudad y las haciendas circundantes. Las aportaciones de Herrejón y el problema de los escudos me recordaron otra lección importante de la microhistoria acerca de los juicios críticos sobre la evidencia. Para el historiador positivista, el documento histórico sólo podía ser falso, auténtico pero poco fiable, o auténtico y confiable. Una vez probada la fabricación de una fuente, ésta tendría que ser inmediatamente descartada a la espera de documentos más fidedignos. Pero la lectura crítica de los silencios y de las fuentes manipuladas, o fabricadas, al cuestionarnos sobre el sistema cultural que las hizo funcionales, se reveló entonces tan elocuente y acusadora de la misma realidad conflictiva o contradictoria, como lo eran las concesiones legítimas.

Otro indicio sustancial sobre los usos y manipulaciones de la memoria fundacional, fue el caso de manifiesta expropiación que había tenido lugar en la invención y construcción del culto a la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. Al examinar las fuentes me pareció evidente que no se trataba en realidad de una imagen del siglo XVI, cuyo culto se había mantenido de manera continua e interrumpida, según proclamaba su leyenda, avalada después por la historiografía. Realicé una primera versión de la investigación sobre la activación del culto a la imagen a partir de su mutilación ritual de 1690, como un problema de apropiación corporativa de la imagen y de la memoria, para un curso de escultura virreinal del posgrado en historia del arte. Más adelante, seguí profundizando en la historia de la imagen en los archivos, las crónicas y los sermones dedicados a la Salud, compartiendo los resultados en un seminario de investigación de doctorandos dedicado a las imágenes de culto en la Nueva España. Las estimulantes discusiones dentro del seminario marcaron

en gran medida el rumbo que tomó después la Virgen de la Salud al integrarse de lleno a la tesis.

Mientras más me adentraba en la historia de esta escultura de caña de maíz, caí en cuenta que el proceso de identificación y consolidación del santuario era para Pátzcuaro lo que la catedral para Valladolid: un lugar donde quedaba representada la *civitas*, pero también el instrumento simbólico para crear una concordia aparentemente estable entre las dos ciudades rivales. No podía, por lo tanto, analizar el caso del imaginario de Valladolid de manera aislada, pues desde sus inicios, toda su identidad urbana se había construido a partir de los conflictos por la capitalidad civil y eclesiástica entre las tres ciudades. La inclusión de Tzintzuntzan fue más tardía, pues fueron las ausencias y los silencios los que finalmente revelaron las discrepancias dentro del imaginario de las tres ciudades. Estas indagaciones, que parecían temas periféricos, redundaron en una parte medular del problema y su argumentación; de modo que las dos urbes enclavadas en el lago pasaron de los márgenes a la centralidad de esta investigación para articular, formalmente, el título tripartito y compartido de las *Ciudades de Mechuacan*.



El cruce de imagen y discurso hacen posible a la historia del arte analizar contenidos que aparentemente quedan fuera del alcance de la historia política y social, pues ante las contradicciones, lagunas y manipulaciones de los documentos de los archivos, las imágenes son capaces, por un lado, de articular un discurso inteligible y sugerente, y, por el otro, de poner en crisis a la gran multitud de mitos generados durante los tres siglos del virreinato, muchos de ellos aprovechados en la construcción del Michoacán moderno. Sin embargo, ha sido justo la posibilidad de hacer un cruce de fuentes y contraponer a las imágenes con los discursos retóricos de sermones y crónicas provinciales; las actas del cabildo catedral y las del ayuntamiento; la correspondencia entre las corporaciones locales y el Consejo de Indias; las probanzas judiciales y los pleitos de la Audiencia, entre otros tantos documentos, las que permiten argumentar con mayor o menor certeza, las proposiciones que aquí sostengo.

La investigación tomó su forma final después de realizar una estancia en las ciudades de Sevilla y Madrid, con el apoyo de una beca mixta de CONACYT. Bajo la dirección



y valiosa guía de Luisa Elena Alcalá Donegani, acudí al Archivo General de Indias de Sevilla, la Biblioteca Nacional de España, la Real Academia de Historia de Madrid y el Archivo Histórico de los Duques de Alba, donde pude consultar fondos sobre la concesión de los escudos edilicios y encontrar media decena de ejemplares, de los siglos XVI y XVIII, hasta ahora no publicados. Los frutos de esta consulta se sumaron al *corpus* de las imágenes y documentos que había recopilado desde los inicios de esta investigación en el Archivo General de la Nación, el Archivo Histórico Municipal de Morelia, el Archivo Capitular de la Catedral de Morelia y el Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro.



La realización de este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo y la generosidad de muchas personas a quienes quiero hacer expreso mi agradecimiento, a sabiendas de que las palabras no serán nunca letra de cambio suficiente que paguen sus consejos, tiempo y dedicación.

Desde mi llegada al posgrado en Historia del Arte en 2006, Jaime Cuadriello se convirtió en un maestro admirable y un padre académico que con infinita paciencia y liberalidad me guió por los caminos del análisis del arte virreinal, distinguiéndome además con su confianza y amistad y compartiendo, con absoluta generosidad, las delicias de su biblioteca y las de su mesa. Conté también con la guía y el consejo experto de excelentes profesores que tuve la fortuna de integrar a mi comité tutorial: Linda Báez, Lucero Enríquez, María Alba Pastor y Rosario Granados, quienes primero en las aulas, en los cursos del Posgrado en Historia del Arte y el Posgrado en Historia, y más tarde en las reuniones de los comités tutorales han enriquecido con sus recomendaciones el resultado final de esta investigación.

La deuda con Rosario Granados es doble, pues además de lectora, fue amiga y cómplice en la creación del Seminario de Imágenes de Culto, que sesionó por un año en la Facultad de Filosofía y Letras, gracias al apoyo del posgrado en Historia del Arte. Las discusiones, preguntas, experiencias y lecturas compartidas me permitieron establecer un diálogo fuera de la discusión historiográfica local y mantener presente la pregunta de ¿qué nos hace historiadores del arte? Agradezco también a Denise Fallena, Bertha Pascacio,



Derek Burdette y Lenice Rivera haber formado parte de este maravilloso seminario. El ciclo de sesiones se cerró con broche de oro con un curso impartido por Luisa Elena Alcalá, quien más adelante fue mi tutora en la estancia de investigación que realicé en las ciudades de Sevilla y Madrid.

Tengo una deuda especial con María Lumbreras quien, a la distancia, me acompañó durante el proceso de investigación y quien en sus pláticas, me contagió de su pasión y conocimiento sobre el mundo de la imagen. A María le debo varias recomendaciones bibliográficas que fueron esenciales para entender el género del retrato. Paula Mues esclareció más de una duda, me aconsejó con su ojo experto y compartió con gran generosidad su amor por el arte virreinal.

Agradezco especialmente al posgrado en Historia del Arte de la UNAM: el apoyo y entusiasmo de Deborah Dorotinsky Alperstein, coordinadora del posgrado. Merece una mención especial la eficiencia, paciencia y excelente disposición de Brígida Pliego, Héctor Ferrer, Teresita Rojas y Gabriela Sotelo, así como de Gabriel Ramos, encargado de las gestiones con CONACYT.

Tengo la fortuna de poder continuar con el camino iniciado como estudiante de posgrado y seguir construyendo un proyecto laboral y de vida dentro de la UNAM, integrada al cuerpo docente de la licenciatura en Historia del Arte de la ENES Morelia. Agradezco por ello el apoyo y la confianza de Renato González Mello, director del Instituto de Investigaciones Estéticas, del Consejo Interno y de las autoridades de la ENES Morelia. Ha sido un placer contar ahora con las estimulantes preguntas de mis estudiantes que me han obligado regresar a textos e imágenes con energía y miradas renovada. Ellos son también mi esperanza de pagar lo mucho que he recibido de mis maestros, compañeros y amigos.

El proceso de escritura y reflexión no hubiera sido el mismo sin tener a San Lucas como casa y sin la compañía, la amistad y el cariño de las san luqueñas presentes, pasadas y honorarias: Lula Gallardo, Carla Carpio, Claudia Padrón, Rebeca Gaytan, Elisa Coronel y, por supuesto, de don Gil. En otras latitudes, Alhelí Marín, Lenny Garcidueñas y

Lariza Lara. Y en este último tramo, a mis nuevos compañeros de la ENES, en especial a Félix Lerma, Víctor Anaya, Miguel Raggi y Alfredo Nava.

Regresar a Morelia ha significado también un retorno a la familia, a los orígenes, como célula básica con quienes y desde donde me he construido como lo que soy. Sólo el tiempo me ha permitido entender la importancia de la libertad y el apoyo que me dieron para convertirme en historiadora del arte. A ellos les ha tocado compartir tanto las alegrías como las neurosis que produce el proceso de escribir no una, sino tres tesis. Agradezco en especial a mi madre, quien además se enfrentó a la nada fácil tarea de leer distintas versiones de esta tesis para medir su legibilidad. A ellos, mis padres, Yolanda Echeveste y Juan Pulido y mis hermanos, Valeria Pulido y Juan Pablo Pulido, dedico el resultado de estas páginas.

Introducción

En la lucha por la preeminencia, las tres ciudades de la provincia de Michoacán: Pátzcuaro, Valladolid y Tzintzuntzan, recurrieron sistemáticamente a los escudos de armas, los verdaderos retratos del obispo Vasco de Quiroga y las iglesias erigidas en su papel de conventos, santuarios y catedrales como estrategias de representación que probaron su nobleza, antigüedad y aquiescencia divina. En torno a estos expedientes visuales y espaciales se consolidaron los proyectos urbanos y las identidades locales que las diferenciaron entre sí; en ellos se anclaron también los discursos que detonaron la confrontación y/o promovieron la concordia entre las tres ciudades, por momentos rivales. Gracias a su contenido polivalente y al estatuto jurídico que se les otorgó en el Mundo Hispánico, estas imágenes actuaron como agentes sociales entre los variopintos vecinos de la provincia de Michoacán, de modo que su presencia, posesión y manipulación resultó un factor determinante para poder ganar o perder batallas de origen, control y poderío.

En gran medida, la autoridad y eficacia de estas imágenes se fundamentaba en sus vínculos con la memoria fundacional de la provincia y el obispado: tanto la concesión de los escudos de armas, como la factura de un retrato de exequias del obispo Vasco de Quiroga (ya desaparecido) y de la escultura de la Virgen de la Salud, quedaron así fechadas en

el siglo XVI. La falta de documentos que informaran sobre sus orígenes y la escasa precisión histórica de los argumentos —en veces ficticios— sobre los que se fundaba su legitimidad, no comprometieron su validez como estrategias de representación, ni disminuyeron la solvencia y eficacia ligada a los usos, tan diversos como acomodaticios, que le dieron las corporaciones michoacanas ante las peculiares circunstancias con que se enfrentaron en la disputa por la capitalidad. Desde 1538 y hasta 1786, Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid compitieron por el privilegio de ser la sede del poder político y eclesiástico de la provincia y el obispado de Michoacán. El mal diseño del marco jurisdiccional y político que caracterizó a los virreinos fue tan perjudicial como ventajoso: la flexibilidad que daba el cedulario de cumplimiento e interpretación propio de la legislación indiana permitió un juego de poder entre la capitalidad civil y eclesiástica, y en el que la funcionalidad de las imágenes, incluso aquellas con valor jurídico, como los escudos de armas, no se vio afectada por mantenerse fuera de la legalidad de las concesiones reales.

EL ORIGEN DE LA DISPUTA: UNA CÉDULA, TRES CIUDADES

La provincia de Michoacán nació del empeño de Hernán Cortés por extender los dominios hispánicos, alentado por la ventaja que le proporcionaba negociar con el señor de un *regnum antiguo* (estatuto que también se había concedido a Tlaxcala y Tenochtitlan). Un recibimiento sin armas y la pronta firma de un pacto de vasallaje permitieron a Cortés incorporar a la Nueva España el amplio territorio del antiguo señorío michoacano. Tras estos primeros años, el presidente de la primera Audiencia, Nuño de Guzmán, seguido por el oidor Vasco de Quiroga y, por último, por el virrey Antonio de Mendoza, se encargaron personalmente de transformar la alianza simbólica conseguida por Cortés en una realidad pragmática de gobernabilidad. Una vez pacificada la provincia, la fundación de una ciudad hispana debía garantizar la introducción de la buena policía entre sus habitantes, pero el resultado fue una anomalía jurídica: la fundación de tres ciudades quedó amparada en una misma cédula, otorgada por el emperador Carlos V en 1534.⁸

En dicha cédula real, el emperador ordenó la fundación de la “ciudad de Mechuacan” como respuesta a los informes de la visita del oidor Vasco de Quiroga. Se

⁸ Sobre la historia de los primeros años de la provincia de Michoacán, véase Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechucan”, 1521-1580* (México:

trataba, en realidad, de la conversión de la antigua corte gentil de Tzintzuntzan (que ya era entonces conocida como *cibdad de Mechucan*) en una *polis christiana*. Dos años después, en 1536, el papa Paulo III instituyó en la misma ciudad la sede de una nueva diócesis. La erección se hizo efectiva hasta 1538, cuando Vasco de Quiroga –el oidor ahora investido como obispo– tomó posesión y fundó su catedral.⁹ La ciudad de Tzintzuntzan, a la que había protegido como oidor, le pareció poco adecuada para la silla episcopal, de modo que optó por mudarla a la vecina Pátzcuaro, a donde llevó la cédula fundacional de la “Ciudad de Mechucan”. El traslado provocó una escisión de la élite tarasca entre los nobles que siguieron a Quiroga y los que permanecieron en Tzintzuntzan, resistiendo a los despojos que los redujeron a la categoría de pueblo tributario.¹⁰

El sitio elegido por el obispo Quiroga no complació a los españoles que, como “antiguos conquistadores”, ahora buscaban enseñorearse en una ciudad de república propia al estilo de la Puebla de los Ángeles. En 1541, estos vecinos disidentes fundaron con el apoyo del virrey Antonio de Mendoza, una nueva ciudad en el cercano valle de Guayangareo, llamándola Nueva Ciudad de Mechucan.¹¹ Este título, tan arrogado como sorpresivo, revelaba una doble intención: apropiarse de la cédula fundacional dada por el emperador Carlos V y atraer hasta el centro de su traza el proyecto catedralicio. Enardecido, el obispo Quiroga utilizó todos los recursos jurídicos que tenía a su disposición para socavar los intereses oportunistas de los peninsulares. El pleito entre las tres ciudades pareció zanjado en 1580 cuando –ya muerto Vasco de Quiroga– las autoridades civiles y eclesiásticas se inclinaron por la ciudad de Guayangareo, la cual, rebautizada como Valladolid, recibió por fin el ansiado privilegio de la sede episcopal. Tzintzuntzan y Pátzcuaro quedaron atrás,

FCE, CONACULTA, INAH, 2005) y Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid* (México: Frente de Afirmación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000).

⁹ Juan B. Buitrón, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia* (México: s.e. 1948), 19-22.

¹⁰ Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán* vol. II (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932), 375-376.

¹¹ Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 51ss.

tildadas como ciudades de indios y gobernadas por cabildos de naturales que pelearon palmo por palmo sus privilegios para conservar su estatuto de urbes independientes.

No obstante que los sucesivos cambios de sede fueron un proceso usual entre las fundaciones hispanoamericanas, el caso de Michoacán resulta en verdad peculiar ya que revela las tensiones regionales y la errática política metropolitana. Aunque en apariencia se trataba de un proceso semejante al desplazamiento de la “heroica y leal Tlaxcala” por la “advenediza Puebla”, la disputa por el título y los privilegios dados a la “Ciudad de Mechuacan” complicaron los traslados, pues las nuevas fundaciones no anularon los privilegios de las ciudades que dejaban atrás. Esta anomalía jurídica habría pasado desapercibida si los vecinos de Pátzcuaro no la hubieran vuelto a sacar a la luz en su provecho a fines del siglo XVII. Al paso de los años, paradójicamente, Valladolid no logró consolidarse como una verdadera capital: viviendo como ciudad rentista de los diezmos del obispado y de la riqueza de sus haciendas, su desarrollo fue incluso mucho menor que el de otros centros urbanos del Bajío. En comparación, Pátzcuaro gozó de un crecimiento constante gracias a su ubicación favorable, pues en ella se concentraban tanto el comercio ultramarino, como el de los productos manufacturados en los pueblos de indios de la región.

El florecimiento económico de Pátzcuaro atrajo a nuevos vecinos españoles, principalmente mineros y comerciantes de origen vascongado, que en 1690 alentaron la reorganización del ayuntamiento y echaron a andar un proyecto de revitalización de la ciudad.¹² Amparados en la retórica, las fiestas reales y una estrategia resuelta –y un tanto descarada– de reescritura de la historia, en 1717 lograron arrebatarse a Valladolid la capitalidad civil. Valladolid fue sometida a un cuestionamiento sobre sus orígenes que, ante la falta de documentos históricos, resultó incapaz de resolver.¹³ Pese a sus continuos intentos, no recuperó la capitalidad política hasta 1786, cuando fue nombrada sede de la Intendencia de Michoacán. Este revés –caso único entre las urbes novohispanas– evidenció que para las tres ciudades de la provincia, la memoria quedaba concebida como un argumento de peso y, a la vez, como una materia maleable desde el manejo de los símbolos. Los vacíos de información y las falsificaciones previas redundaron en nuevas invenciones de origen,

¹² Gabriel Silva Mandujano, “La pugna por la capitalidad en la Provincia de Michoacán durante la época colonial”, en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 13 (1991), 9-34.

¹³ Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 51ss.

creando así un panorama confuso, cargado de mitos y silencios que poblaron el imaginario provincial.

NOBLEZA, ANTIGÜEDAD, RELIGIÓN: EL IMAGINARIO URBANO HISPÁNICO

En los territorios reconquistados en la península ibérica y más tarde en las posesiones americanas, las ciudades y los pueblos constituyeron la unidad básica de gobierno de la Monarquía Hispánica. Como bien ha explicado Richard Kagan, los Reyes Católicos ordenaron la creación de nuevas urbes considerándolas el medio ideal para explotar las riquezas, impartir justicia y evangelizar a sus habitantes en reinos tan extensos y distantes como las Indias occidentales.¹⁴ La fundación de repúblicas cristianas aseguraba la pacificación de los naturales y la introducción de la “buena policía”, permitiendo que los gentiles se “ennoblecieron” y, así, según decía el cronista fray Alonso de la Rea, supieran “que eran hombres y no bestias”.¹⁵ En el imaginario hispánico, la traza regular tenía también el poder de resemantizar el territorio y borrar las antiguas huellas de la gentilidad. Por medio de una “relación morfología”, la traza reticular de las calles y solares unía a la nuevas urbes con la ciudad divina, reproduciendo en el orden terrenal la configuración perfecta del macrocosmos y estableciendo una distancia simbólica y visual con los asentamientos urbanos prehispánicos.¹⁶

En este sentido, la fundación de ciudades en América tendió un lazo de continuidad hacia la empresa de renovación cristiana de la península que siguió a la expulsión de los moriscos. A inicios del siglo XVII, la retórica visual y narrativa presentó a las ciudades españolas que antaño habían estado contaminadas por el judaísmo y el islamismo, como “lugares conquistados y purificados, donde en adelante operaba una sola fe monolítica”.¹⁷

¹⁴ Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493-1780* (Madrid: El Viso, 1998), 58-59; Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 23-25.

¹⁵ Fray Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de la Provincia de Mechuacan de la Nueva España* (México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996), 109.

¹⁶ Thomas Cummings, “Formas de las ciudades coloniales andinas, libre albedrío y matrimonio”, en *Las tretas de lo visible*, ed. Gabriela Siracusano (Buenos Aires: CAIA, 2007), 163-170.

¹⁷ Fernando Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo (h. 1610)”, en *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, Victor Mínguez ed.

Esta resemantización de la geografía, sostiene Fernando Rodríguez de la Flor, requirió de una relectura del pasado, sumiendo a los cronistas en una intensa “búsqueda de los signos de la resistencia a la fe extraña” y de “señales por las que la divinidad se supone que ‘elige’ un espacio de manifestación teofánica, reclamando la ciudad y el territorio como suyo”.¹⁸

En el fragor de este proceso reconstitutivo se consolidó el trinomio indisociable de nobleza, antigüedad y religión como los valores que permitieron a las ciudades obtener mercedes, definir su grandeza y fijar su jerarquía dentro de la enrevesada estructura del Mundo Hispánico. Como ha observado Adeline Rucquoi, ciudades, familias y personas compartieron un mismo imaginario de nobleza, linaje y cristiandad. Al concebirse como “personas morales”, los ayuntamientos adoptaron el uso de los símbolos de poder y nobleza que ostentaba la aristocracia: recibieron concesiones reales de escudos heráldicos y convirtieron su historia en una narrativa genealógica que garantizaba la pureza de su cristiandad.¹⁹ Se tratara de familias o de ciudades, el ennoblecimiento fue concebido como un proceso temporal que sólo podía ser alcanzado por el esfuerzo intergeneracional que perfeccionaba la obra iniciada por los ancestros. El origen antiguo, los vecinos nobles y virtuosos y algún héroe epónimo o fundador mítico garantizaron el mérito y nobleza de las urbes.

El imaginario urbano hispánico conservó toda su fuerza y vigencia en los territorios americanos, de modo que nobleza, antigüedad y religión, fueron los argumentos que esgrimieron las ciudades de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid para defender y diferenciar sus proyectos urbanos. Aun cuando las imágenes que aquí se analizan no fueron concebidas como un programa unitario o proyectivo, el sentido y la función de éstas obras quedó determinado por un imaginario social de alcance provincial que representó a las ciudades michoacanas como comunidades nobles, antiguas y cristianas. Esta concepción abstracta de la ciudad a la que Fernando de la Flor ha llamado “*imago urbis*”, transmitía una imagen reducida y a la vez idealizada de la ciudad, generada

(Castelló, Universitat Jaume I, 2000), 59-60.

¹⁸ Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista...”, 60.

¹⁹ Adeline Rucquoi, “Des villes nobles pour le Roi”, en *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media* (Madrid: Ámbito, 1988), 197-212.

con el fin de poder pensarse a sí misma dentro de un discurso de índole política, religiosa o económica.²⁰

La conciencia de pertenecer a instituciones políticas mayores como el virreinato y la misma monarquía sólo podía darse, en un sentido inmediato, a partir de la pertenencia a las unidades más pequeñas como eran los pueblos, las ciudades y las villas, y, en una escala macroscópica, por medio de la analogía del cuerpo que permitía a los súbditos “imaginarse” como miembros de un imperio gobernado por una cabeza única. Desde luego, la analogía no era suficiente, por lo que el poder de los Reyes Católicos precisaba hacerse visible por medio de un aparato simbólico y ceremonial, capaz de reproducirse dentro y fuera de la corte. La existencia de símbolos prevalentes y universales, reconocidos a lo largo y ancho de la monarquía, resultó imprescindible al unir bajo un mismo mando a reinos distantes con leyes y fueros distintos: tanto en Madrid, como en todas las ciudades de la monarquía, el poder del rey y la lealtad de los vasallos quedó sellada por medio de la ceremonia del levantamiento del pendón.

Retomo aquí las hipótesis expuestas por Benedict Anderson, teórico del fenómeno del nacionalismo. Podemos considerar que tanto las ciudades, como las provincias y la monarquía en sí, fueron “comunidades políticas” que sólo devinieron pensables a través de prácticas u objetos visibles: así, las comunidades religiosas se imaginaron a través de la escritura de una lengua sagrada, y las naciones modernas, a través de los mapas y censos que representaban al territorio y sus habitantes como una unidad, a pesar de su diversidad étnica, social o cultural; o de los museos, que dotaban a la extensa *res publica* de una historia y un origen compartidos.²¹ En los últimos años, los imaginarios se han vuelto un concepto cada vez más frecuente gracias a que, como categoría de análisis, permiten tomar en cuenta el peso que tuvieron las construcciones visuales y mentales del pasado —no obstante su carácter idealizado, indefinido o abstracto—, y mismas que antes fueron ignoradas por la historia de corte tradicional, centrada en la realidad material y los hechos tangibles. No obstante, el potencial de conceptos como *imago urbis* puede resultar riesgoso cuando se trivializa en formulaciones teóricas que poco se sostienen al ser examinadas en la contin-

²⁰ Fernando Rodríguez de la Flor, *Política y fiesta en el barroco* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994), 13.

²¹ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: FCE, 1993).

gencia de los espacios microhistóricos; por ello, el análisis que aquí he propuesto está centrado en construcciones discursivas y en artefactos visuales concretos que poseen historias individuales: *agentes sociales* cuyas *vidas* pueden seguirse desde su creación o *invención*, hasta sus reformulaciones, la acumulación de nuevos significados y la convergencia de intencionalidades, acaso contradictorias o inacabadas. A través del uso y contemplación de estos artefactos visuales, las élites eclesiástica y civil imaginaron a sus ciudades como nobles y leales comunidades cristianas y generaron esa *imago urbis* de la que hablamos.

IMAGINARIOS VIRREINALES: PUNTOS DE CONTACTO Y SINGULARIDAD

La pretensión de los conquistadores y sus descendientes de ennoblecerse como recompensa por sus servicios también fue un fenómeno compartido en todas las latitudes de la América hispánica, por lo que el imaginario que fijaba la posesión de escudos de armas, las más “antiguas cronologías” y los signos de manifestación teofánica fueron comunes a todas las ciudades de los virreinos. La singularidad de cada caso –que hace posible hablar de imaginarios regionales o provinciales– radicó en la capacidad que mostró cada ciudad para asimilar los antiguos símbolos a las nuevas condiciones que se les presentaban. Los casos de Tlaxcala y de Perú, el primero estudiado por Jaime Cuadriello y el segundo por Juan Carlos Estensoro, nos ofrecen dos puntos sugerentes de comparación.

A partir del análisis de las particularidades de la producción pictórica de las iglesias de Tlaxcala, tan marginal y carente de valor plástico como la que encontramos en Michoacán, Jaime Cuadriello reconstruyó un discurso diferenciador llamado “tlaxcaltequidad”, como una “expresión colectiva del muy peculiar ‘ser’ colonial del pueblo tlaxcalteca”. En este discurso, la nobleza tlaxcalteca se reconocía a sí misma como “una ‘nación’ diferenciada, casi con estatutos de pueblo escogido para la realización de los planes salvíficos”.²² A pesar de la decadencia económica del cabildo de naturales y la “miseria y humillaciones [que sufrieron] ante una situación política cada vez más adversa y distinta a la ofrecida, en sus tiempos de esplendor, por la contraparte de Carlos V y su proyecto utópico”²³, el cabildo de naturales mantuvo hasta los últimos años del virreinato la osten-

²² Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime* (México: IIE-UNAM, MUNAL, 2004), 32.

²³ Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala*, 436.

tación y derroche de su “cultura protocolaria”. Con sus fiestas y escudos heráldicos, la noble nación aliada de Cortés se enfrentó a las amenazas que representaban las nuevas ordenanzas de Carlos III y Carlos IV, logrando lo impensable: negociar la imposición del sistema de intendencias y conservar su autonomía frente a Puebla, al mantener su estatus de gobernación provincial.

En el caso de Perú, la antigüedad del linaje de los nobles incas fue aprovechado por indios y españoles en el rediseño de las instituciones políticas, de tal modo que, según observó Juan Carlos Estensoro, “los signos públicos claves de la identidad indígena coinciden en buena medida con el repertorio de motivos incaicos apropiados tempranamente por los vencedores pero representados por medio de las convenciones plásticas occidentales”.²⁴ Los procesos de conversión de los naturales en Perú plantearon desde un inicio el problema de la integración del pasado como legitimador social, político y religioso que no habría de perderse del todo al incorporarse a la nueva religión. No se trató de un simple sincretismo, sino de un aprovechamiento de las cargas polisémicas de los cultos nuevos y de los antiguos. En el siglo XVII, los curacas y la nobleza cuzqueña fueron reconocidos como una “nación inca”, que se distinguía del resto de la sociedad por sus tierras, sangre, reyes y danzas. A pesar de que estos signos diferenciadores significaba para los naturales una exclusión relativa y una desigualdad jurídica, la extendida identidad indiana les garantizó una expectativa de prestigio y privilegios.

Aun cuando Carlos III en fechas tardías tomó conciencia de que la presencia iconográfica de los reyes incas, según sostiene Estensoro, “atentaba contra su necesidad de mostrarse como un soberano detentor de un poder absoluto y [...] en vez de centralizarlo en torno a su figura, lo disolvía en una suma de legitimidades históricas parciales que repartían la soberanía y generaban deudas simbólicas abriendo la puerta a reivindicaciones y privilegios”, el monarca mantuvo la apertura de los espacios simbólicos de prestigio, caracterizados por la posesión de los signos incaicos, pues los privilegios seguían siendo “el medio de cambio más rentable que tienen [los reyes] para pagar fidelidad, ayudas económicas y servicios”.²⁵ Estos signos diferenciadores mantuvieron su vigencia hasta 1780,

²⁴ Juan Carlos Estensoro Fuchs, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la Conquista a Túpac Amaru II”, en: *Los incas: Reyes del Perú*, Tom Cummins, et al (Lima: Banco de Crédito del Perú, 2005), 126.

²⁵ Estensoro Fuchs, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la Con-

cuando la insurrección de José Gabriel Condorcanqui –quien se asumió como heredero del último inca bajo el título de Tupac Amaru II– minó el prestigio de todos los símbolos incaicos de poder.

El imaginario de las ciudades de Michoacán tiene algunos puntos de contacto con los casos de Tlaxcala y Perú, pero también grandes diferencias. Después de que, en 1529, Nuño de Guzmán acusó de traición al *cazonci* Tangaxoan II y terminó violentamente con su vida, su heredero, don Antonio de Huítziméngari, asumió el poder como nuevo señor natural. El peso del restablecimiento del orden político y social recayó entonces en la alianza del oidor (y más tarde obispo) Vasco de Quiroga con Huítziméngari y su corte de indios nobles, algunos de ellos ya hispanizados y educados por los frailes franciscanos de la ciudad de México. Al trasladar la sede de la catedral a Pátzcuaro, la antigua elite se disgregó, dejando relegada a la nobleza disidente de Tzintzuntzan. En la justificación sobre el cambio de la sede que presentó Vasco de Quiroga, el pasado prehispánico y la historia de la Conquista –expropiada y rescrita– proporcionaron al obispo y la nobleza indígena regente los argumentos que necesitaban para convertir a Pátzcuaro en un espacio sagrado. La construcción de la capilla de San Pedro y San Pablo en una de las islas; de la capilla del Humilladero, a la entrada de la ciudad; y de la fuente y las casas de cabildo, en la plaza principal, funcionaron como monumentos que conmemoraron el pacto inicial que convirtió al antiguo señorío michoacano en cristianos y vasallos del rey.

La alianza, resultado de la obediencia que voluntariamente y sin que mediara la fuerza había ofrecido el pueblo tarasco al rey, se reactualizaba cada 29 de junio durante la fiesta de San Pedro, que era para Pátzcuaro lo que la fiesta de San Hipólito para México Tenochtitlan. A mediados del siglo XVII, el cronista Francisco Arnaldo de Yssasi consideraba a esta celebración “el día más alegre del año”. Animados por música y flores, el cabildo de naturales acudía en canoas hasta la capilla en una de las isletas del lago, donde celebraban misa, reproduciendo así el encuentro con la “tierra prometida” que había tenido lugar en el tiempo mítico, cuando los tarascos, guiados por su dios Curicaveri, llegaron remando hasta las peñas sagradas. La posesión de un escudo de armas y el derecho a sacar en procesión el pendón real, otorgó a la nobleza indígena de Pátzcuaro una serie de privilegios –vestir a la española, montar a caballo, eximirse del tributo– que no poseían

quista a Túpac Amaru II”, 166.

los principales de Tzintzuntzan, ni los alcaldes y regidores de Valladolid, cuya pobreza y desamparo eran notorios.

A finales del siglo XVI, el cabildo de naturales de Pátzcuaro enfrentó un periodo de decadencia económica y una crisis de legitimidad tras la muerte de Pablo Caltzonci, el último heredero legítimo del linaje de los *irechas*. A pesar de sus penurias, los gobernadores y regidores de los naturales se esforzaron por mantener los símbolos y fiestas que legitimaba su endeble poder, enfrentándose ante la Audiencia con los españoles de la ciudad que pretendían refundar su ayuntamiento y despojarlos de su derecho de sacar el pendón. Desde la llegada de Vasco de Quiroga a la provincia, en 1533, y hasta finales del siglo XVII, se mantuvo vigente el discurso que ensalzaba los atributos indígenas como elementos diferenciadores con los que se alcanzaban privilegios, pero hacia 1690, inició un proceso de expropiación de la memoria y los símbolos de los naturales por parte del refundado cabildo de españoles. Desde mediados del siglo XVII, la elite de las familias criollas se unió por vínculos de matrimonio y compadrazgo con el grupo de comerciantes vascos y navarros que se avecindaron en la ciudad lacustre. Auspiciados por Jerónimo de Soria Villarroel, quien más tarde fue nombrado marqués de Villahermosa de Alfaro, los recién llegados se constituyeron como ayuntamiento en 1689 y lograron arrebatarse en 1717 la capitalidad civil a Valladolid, amparados en el derecho que les daba su mayor antigüedad.

Entre 1689 y 1717, los vecinos de Pátzcuaro y Valladolid desplegaron todos los recursos legales, retóricos y simbólicos que poseían: los escudos de armas, las ceremonias reales y las imágenes patronales invadieron los espacios públicos, haciendo gala de la antigüedad y nobleza y de la real o fingida bonanza económica de sus ciudades. Pero más allá de la ostentación de estos aparatos de poder, el siglo XVIII michoacano se caracterizó, como se verá, por un intenso proceso de reescritura de la historia. La memoria fundacional fue objeto de reflexión y manipulaciones que quedaron plasmadas en crónicas, sermones, probanzas, correspondencia, e incluso, en artículos publicados en la *Gaceta de México*. Este

juego continuo entre imagen y memoria nos obliga a replantear una serie de conceptos que se han utilizado en la discusión historiográfica sobre los usos del arte virreinal.

EL PAPEL ACTUANTE DE LA IMAGEN Y LOS ACTORES

En los últimos años, las perspectivas que interpretaron las manifestaciones artísticas y culturales americanas como un instrumento represivo y de “propaganda dirigista” que pretendía mantener a unos súbditos, caracterizados por su pasividad, “integrados en el sistema social”, tal como sostenía Antonio Maravall,²⁶ han dado paso a lecturas, mucho más matizadas. En el diálogo que se sostiene actualmente entre los historiadores del arte virreinal, se perfilan nuevas maneras de entender y problematizar la historia del arte (estimuladas en parte por las obras de David Freedberg, Hans Belting, Alfred Gell y Keith Moxey, entre otros), reconsiderando las relaciones entre naturales y criollos, así como el papel que tuvieron las imágenes en las interacciones políticas, sociales y antropológicas.

En primer lugar, los virreinos han dejado de verse como un territorio monolítico de represión e imposición, para ser pensados como un espacio de crisis y tensiones como el que describió Serge Gruzinski al considerar a América la “tierra de todos los sincretismos, el continente de lo híbrido y de lo improvisado”.²⁷ Este cambio en la lente con la que se mira el espacio político y social, nos permite concebir la historia virreinal de Michoacán como un problema de disputa y reacomodo continuo del poder que duró tres siglos, en lugar de reducirlo –como había hecho la historiografía local– a un conflicto que se limitaba a las cuatro décadas que mediaron entre la fundación de Valladolid y el traslado de la catedral, con un resultado determinado desde el exterior por la política de la monarquía que acabó por privilegiar a las ciudades hispánicas sobre las de los naturales.

Así mismo, los indios y los criollos se descubren ahora como agentes activos que, si bien no podían oponerse de manera abierta a las estructuras de poder de la monarquía, encontraron en las imágenes y las fiestas espacios de resistencia, negociación y auto-representación, en un espacio de conflicto. En sus investigaciones, Carolyn Dean describe a los

²⁶ Antonio Maravall, *La cultura del barroco* (Barcelona: Ariel, 2012), 132.

²⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: FCE, 1994), 15.

indios peruanos como una fuerza activa y creativa que encontró en el arte “un abogado potencialmente poderoso, capaz de expresar, consolidar o promover posturas de resistencia”, caracterizando así a pinturas y esculturas como “campos de batalla” donde se desarrollaron los conflictos étnicos y sociales entre conquistados y conquistadores.²⁸ De manera histórica, los cultos andinos habían sido interpretados como signos de triunfos de la conversión cristiana, pero al ser examinados desde el rol de la cultural visual en construcción, las devociones se revelaron como una forma de apropiación defensiva, de modo que la adopción de un lenguaje visual no fue un “signo de capitulación”. Dean considera así a las imágenes como una “zona de mediación entre las dos culturas” y un “locus de fuerzas interpretativas contradictorias y competitivas”, investidas con significados diferentes y a veces contradictorios pero articulados en un lenguaje que era legible, al menos parcialmente, para indios y españoles.²⁹

Estas dos consideraciones resultan imprescindibles para no caer en la tentación de considerar a Vasco de Quiroga como autor único de la reconstrucción del orden social y político de Michoacán en el siglo XVI. En realidad, los indios michoacanos se manifestaron como sujetos activos, capaces de generar un discurso ventajoso que les permitió negociar las condiciones de dominación y conservar el poder, al menos en el plano simbólico. Tanto en las probanzas como en los programas de imágenes que adoptaron, los naturales demostraron una memoria selectiva que encubrió con un discurso de dignidad y concordia la violencia e injusticia que rodeó la muerte de Tangaxoan II, de un modo muy similar al de las estrategias de representación a las que recurrió la república de indios de Tlaxcala.

El sistema de imágenes que analizó Jaime Cuadriello sirvió a la nobleza tlaxcalteca como un “aparato de gestión” en su intento por “no quedar determinado del todo por el ente dominante, al menos para preservar la dinámica de poder interno”.³⁰ La retórica visual permitió a los tlaxcaltecas elaborar una respuesta ideológica y servirse del mito y la

²⁸ Carolyn Dean, “The Renewal of Old World Images and the Creation of Colonial Peruvian Visual Culture”, en *Converging Cultures. Art and Identity in Spanish America*, Diana Fane ed. (New York, Brooklyn Museum, 1996), 171.

²⁹ Carolyn Dean, “The Renewal of Old World Images and the Creation of Colonial Peruvian Visual Culture”, 181.

³⁰ Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime* (México: IIE-UNAM, MUNAL, 2004), 36.

imagen para proyectar un discurso sublime y encubridor que amortiguaba las tensiones latentes y disimulaba una realidad de desigualdades y confrontaciones sociales. Cuadriello nos previene contra una lectura que no vaya más allá del dirigismo y verticalismo, o de la reducción a una dinámica de dominación y resistencia, al notar que “el vínculo entre poder, memoria y religiosidad no resulta un campo unívoco de mera manipulación o imposición [sino que] deviene en una práctica social compleja y negociada”.³¹

Al caracterizar a las imágenes como espacios de diálogo y negociación, abiertas a las iniciativas locales de los ayuntamientos y de los naturales, se reconoce la capacidad de los indios y los criollos de pactar, condicionar o resistir ante las imposiciones verticales de poder. Para Mónica Domínguez, los escudos heráldicos otorgados a los indios “operaron como instrumentos de negociación política y cultural, e incluso en algunos casos como espacios de contestación”, por lo que el análisis de sus concesiones en Perú y Nueva España “es crucial para comprender no sólo la forma en que la Corona insertó a las comunidades indígenas dentro del molde europeo, sino también las estrategias de autorrepresentación [...] política de la nobleza indígena bajo el dominio español.”³²

En el caso de los escudos que ostentaron los cabildos de naturales y españoles en Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid, las categorías de negociación y contestación resultan útiles para el análisis del diseño de los elementos heráldicos, pero en sus usos posteriores, me parece más adecuado analizarlos como aparatos de gestión y autorrepresentación a los que recurrieron no sólo los naturales, sino también criollos y peninsulares. La visión tradicional que consideraba a los indios como sujetos dominados y a los españoles como represores debe ser, por lo tanto, matizada, pues las tensiones generadas por las redes de poder y los mecanismos de simulación y el encubrimiento afectaron tanto a unos como a otros.

Estas reflexiones nos conducen a otra problemática que se ha discutido en la historiografía reciente: la transformación de indios y españoles que se produjo a raíz del encuen-

³¹ Jaime Cuadriello, “La Virgen como territorio: los títulos primordiales de Santa María Nueva España”, en *Colonial Latin American Review* 19:1 (2010), 100.

³² Mónica Domínguez, “Identidades heráldicas: los blasones indígenas en México y Perú durante el periodo colonial”, en *Miradas comparadas en los virreinos de América*, Ilona Katzew ed. (México: INAH, 2012), 98.

tro entre dos sistemas de representación. Para Carolyn Dean, el arte colonial de Perú fue “testigo de una conquista cultural y del fracaso de la misma”, pues, a pesar de la introducción de formas, estilos y temas del arte europeo, el imaginario indica que la cultura visual de los españoles también se transformó por y para los patrones y audiencias americanas, favoreciendo la fabricación de nuevas identidades. Por otra parte, Juan Carlos Estensoro considera que el “espacio de entendimiento” generado por el mito y las imágenes propició la “formación efectiva de una comunidad de productores y utilizadores de imágenes que muy temprano comparte, en diversos grados, medios plásticos, códigos de representación, técnicas de elaboración material y un repertorio de motivos y referentes”.³³ Estensoro cuestiona el abuso de las metáforas biológicas que consideran las nuevas creaciones como híbridas o mestizas y llama en su lugar a “alimentar una antropología histórica de las imágenes” que haga posible una “una lectura política que obligue a preguntarse por el acto de conquista en términos de indianización o hibridación del propio conquistador, de una adaptación pragmática a las formas que le son ajenas y quiere controlar, lejos de cualquier exotismo y con una violencia que poco tiene de paternalista”.³⁴

Si en el siglo XVI, la agencia de los indios parecía indiscutible, la reavivación del pleito por la capitalidad invirtió los procesos de apropiación a finales del siglo XVII. Más que una transformación cultural de los peninsulares o de un mestizaje, como veremos, la adopción de las devociones y los símbolos de los indios se dio entre los ayuntamientos de Pátzcuaro y Valladolid como un programa cuidadosamente pensado de expropiación de los prestigiados símbolos locales. Las nuevas iniciativas de las ciudades –a las que podemos considerar “tradiciones inventadas”, recurriendo al concepto de Eric Hobsbawm– quedaron así legitimadas por la apariencia de un rostro antiguo dado por el uso de las imágenes y la memoria fundacional de los naturales.

Los antiguos expedientes visuales –como muestran muy claramente los retratos del obispo Quiroga– quedaron convertidos en “declaraciones de alegato” que reivindicaron los intereses corporativos. El caso del gremio de los farmacéutas poblanos estudiado por Lucero Enríquez es quizá uno de los mejores ejemplos novohispanos de un sistema de

³³ Juan Carlos Estensoro, “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548”, en *Colonial Latin American Review* 19:1 (2010), 152.

³⁴ Estensoro, “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú...”, 153.

imágenes como recurso autorepresentativo de una corporación.³⁵ Aunque en los colegios, hospitales y ayuntamientos, e incluso en el cabildo eclesiástico de Michoacán, esta construcción no fue nunca tan completa y unitaria, los usos acomodaticios de los escudos, retratos e imágenes patronales durante el siglo XVIII nos obligan a no perder de vista que al analizar las iniciativas que se generaron en torno a cada imagen, los discursos de las tres ciudades quedaron condicionados por la agenda particular de las reivindicaciones corporativas.

MATERIALES DE ESTUDIO: UN DIAGRAMA

El análisis de tres géneros diferentes de imágenes, pertenecientes a tres ciudades, a lo largo de la historia virreinal de Michoacán, requiere de recursos expositivos visuales que complementen la narrativa de esta introducción. Me permito poner aquí, a modo de una curaduría museal, la diversidad de los materiales de los que me ocupo. Organizados en orden cronológico, consideraré en el primer nivel a los actores: los personajes que desde su momento histórico fungieron como agentes sociales activos e imprimieron sentidos, intencionalidades y significados a las imágenes. En un segundo nivel se despliegan los expedientes visuales, aunque, por razones de espacio, se trata, desde luego, de una selección. Por último, subrayando el peso que tuvo la retórica como discurso complementario, se registran los cronistas.

HIPÓTESIS

Desde las categorías de análisis que aquí presentadas, he desarrollado la siguiente hipótesis:

Las ciudades de Valladolid, Pátzcuaro y Tzintzuntzan – imaginándose a sí mismas como comunidades nobles, antiguas y cristianas– se enfrentaron en una arena de disputa simbólica a partir del uso acomodaticio de los escudos de armas, los retratos del obispo Quiroga, el santuario de la Salud y la catedral de Valladolid, caracterizados por ser medios de conservación y transmisión de la memoria que hicieron posible la manipulación de la tradición fundacional. Estas imágenes encausaron las iniciativas locales al funcionar como

³⁵ Lucero Enríquez Rubio, *Un almacén de secretos: pintura, farmacia, ilustración. Puebla 1797* (México: UNAM-IIE, 2012).

artefactos de representación, alegato y gestión que permitieron a los ayuntamientos de las tres ciudades negociar el poder y hacer frente a las vicisitudes políticas que cuestionaron su legitimidad, disimulando o detonando las tensiones, generando o quebrantando una imagen de concordia.

TEMPORALIDAD Y ESPACIO

En cuanto a los límites temporales, esta investigación propone un análisis de larga duración: desde la caída de Tanganxoan II, el último *cazonci*, hasta el ocaso del virreinato, en la antesala del movimiento insurgente. La amplitud del periodo se debe a que sólo así es posible mostrar las transformaciones de un imaginario urbano desde su gestación y la apropiación de símbolos, hasta la articulación de los argumentos políticos acomodaticios que replantearon o cuestionaron la relación de la Nueva España con la Corona. Pero la larga duración que aquí se plantea, fiel a las reflexiones sobre la construcción del tiempo en el discurso histórico que planteó Fernand Braudel, no se desprende del análisis de un periodo de tres siglos, pues bien podría estudiarse desde la perspectiva de una “*histoire evenementielle*”, centrada en la explicación de causa y efecto en una sucesión de (grandes) acontecimientos. La “larga duración” proviene en cambio del estudio de procesos que parecen no tener fin, como la formación de los mitos, los sistemas económicos, o en el caso que aquí me ocupa, la concepción de la ciudad como una *civitas* noble, antigua y cristiana. La permanencia de estos fenómenos se extiende durante periodos prolongados que con frecuencia exceden el siglo y “atravesía inmensos espacios de tiempo sin alterarse; si se deteriora en tan largo viaje, se recompone a lo largo del camino, su salud se restablece, y, en definitiva, sus rasgos sólo cambian muy lentamente”.³⁶

En lo referente a los límites espaciales, es preciso tomar en cuenta la ambigüedad de las fronteras jurisdiccionales donde quedaron inscritas las tres ciudades. Bien vista, la disputa por la capitalidad civil y eclesiástica implicaba el control de dos territorios muy diferentes y cuyas fronteras se fueron moviendo a lo largo de los tres siglos examinados. La eclesiástica es más o menos clara: la sede episcopal era el centro de la gran diócesis que abarcaba, desde la costa del Pacífico hasta la frontera sur del nuevo reino de León, y lindaba con el arzobispado de México, al oriente, y con el obispado de Nueva Galicia, al

³⁶ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial, 1968), 125.

norte y al poniente. La capitalidad civil es más difícil de comprender. Los límites geográficos de la provincia de Michoacán fueron siempre difusos debido a que, desde sus inicios, fue una realidad abstracta: un territorio conquistado por medio de un pacto político cuya extensión se hizo coincidir con los límites del antiguo señorío del *cazonci* Tanganxoan, aún antes de poblarlo y controlarlo.

En la península, las antiguas provincias eran jurisdicciones a medio camino entre la autoridad municipal y la central gobernadas por “adelantados”, puestos hereditarios que con la progresiva centralización del poder real habían perdido en gran medida sus funciones administrativas concretas y que, con el fin de subordinar el territorio a un mayor control, dieron paso al establecimiento de corregimientos y superintendencias.³⁷ En la Nueva España, la división del territorio en provincias mayores y menores fue un asunto confuso debido a la multiplicidad de unidades administrativas como reino, partido, gobernación, capitánía general, alcaldía mayor y corregimiento, así como a las escasas y poco claras delimitaciones de la legislación española de la época. Al respecto, Horst Pietschmann concluyó que el término se utilizaba para describir, en forma muy general, divisiones territoriales de diversa índole.³⁸ Este valor jurisdiccional a modo resultaba adecuado dentro de un sistema que concebía las contradicciones e interferencias entre las competencias de distintos cargos como parte esencial de un juego de contrapesos cuyos conflictos, todos, se resolvían en la figura del rey.

Tanto Tlaxacala como las posesiones señoriales de los herederos de Hernán Cortés quedaron –como un signo de distinción– bajo la autoridad de gobernadores provinciales (diferentes a las gobernaciones con fines militares septentrionales y de los puertos), pero este no fue el caso de Michoacán. A pesar de que el término de *capital de provincia* fue muy comúnmente utilizado desde el siglo XVI y hasta el XVIII, la unidad territorial de las cuatro ramas de gobierno (administración, justicia, guerra y hacienda) fue la alcaldía mayor.³⁹ En

³⁷ Horst Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo* (México: FCE, 1996), 32.

³⁸ Pietschmann, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*, 83

³⁹ Hernán Cortés se refería a Tzintzuntzan como la “ciudad principal” de la “gran provincia que se dice Mechuacan”. Más tarde, en la cédula real de Carlos V –con la que se fundó la ciudad de Mechuacan, en 1534– se hablaba de “la provincia de Mechuacan, que es en la Nueva España”. En la sentencia de la Real Audiencia que resolvió, en 1718, el pleito entre Pátzcuaro y Valladolid,

sus inicios, la alcaldía mayor de Michoacán (también denominada por sus cabeceras como alcaldía mayor de Pátzcuaro o de Valladolid) era un territorio vasto, pero desde finales del siglo XVI fue perdiendo poder con la fundación de nuevas alcaldías (Celaya, en 1571 y Zamora, en 1574). Su extensión iba desde el Río Grande hasta Urecho y Tacambaro, al sur, y desde Uruapan, hasta Indaparapeo y Etúcuaro, al oriente, por lo que abarcaba a las ciudades de Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid dentro de una misma entidad jurisdiccional.⁴⁰ La provincia de Michoacán era mucho mayor, comprendía, además de la alcaldía del mismo nombre, otras tantas entre las que se encontraban Zacatula, Maravatío, Zamora, Tlalpujahuá, Tancítaro, Cinagua-Guacana, Jiquilpan, Tlazazalca, Guymeo, Ciénfuegos y Celaya, más los corregimientos de Cuitzeo, Jasso-Teremendo y Charo. Aunque todos los alcaldes estuvieron sujetos directamente a la autoridad del virrey, Pátzcuaro y Valladolid se disputaron el lugar como cabeceras de toda la provincia, no obstante que esta preeminencia tuviera un significado poco claro.

PARTIDO EXPOSITIVO

Dada la complejidad del análisis de escudos de armas, retratos del obispo Quiroga, el santuario de la Salud y la catedral, en tres ciudades y en un periodo temporal tan amplio, el discurso quedó organizado a partir de tópicos y géneros como ejes vertebradores.

El primer capítulo, titulado: “Los escudos de armas: la disputa por la nobleza”, está dedicado al estudio de las armas edilicias que ostentaron las ciudades de Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid, desde la concesión del escudo de Pátzcuaro en 1553, hasta la publicación del folio con los tres escudos por fray Pablo de Beaumont en 1778, mismos que las tres ciudades siguen utilizando. En un primer apartado se problematiza la concesión del escudo de armas de Pátzcuaro frente a la aparente fabricación subrepticia de las armas de Valladolid y Tzintzuntzan que se perfilan como “invenciones funcionales”, es decir, escudos que cumplieron su cometido como expedientes en los que quedaron repre-

se declaró “Ser Capital y Metrópoli de dicha Provincia de Michoacán, la referida Ciudad de Pátzcuaro”. Sobre la alcaldía mayor, véase Véase Woodrow Borah, “El desarrollo de las provincias coloniales”, en *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, coord. Woodrow Borah (México: UNAM, 2002), 33.

⁴⁰ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821* (México: UNAM, 1986), 356.

sentados los méritos y privilegios de las dos ciudades, a pesar de no haber sido concedidos por lo Corona. En un segundo apartado se analizan los constantes procesos de reescritura de la Historia, desde las crónicas provinciales hasta los artículos publicados en la *Gaceta de México*, como argumentos en la lucha por la capitalidad.

El segundo capítulo, titulado “Los retratos de Don Vasco: la disputa por el linaje”, aborda la construcción de un imaginario sobre los orígenes del obispado fundado sobre la figura idealizada del oidor y obispo Vasco de Quiroga. En el primer capítulo se caracteriza a Vasco de Quiroga como un actor principal de la evangelización de los naturales y del pacto político entre los españoles y los nobleza indígena; en el segundo, se examina la construcción de una memoria en torno a Vasco de Quiroga como un padre venerable y la conversión de la época de la conquista en un edad de oro que aparecen retratadas en las crónicas del siglo XVIII. A lo largo de este capítulo se analizan los nueve retratos del obispo que se conservan repartidos entre el templo de la Compañía y el Santuario de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, los hospitales de Santa Fe de la Laguna y de México, el hospital de indios de Uruapan, la catedral de Valladolid y el Colegio de San Nicolás. Cinco de ellos son retratos de cuerpo entero, tres son óvalos de medio cuerpo y uno, un detalle del rostro (Tabla 1). En el primer apartado se cuestiona su carácter de *verae effigie* y la existencia de un modelo copiado del natural, para en seguida analizar la formación de distintas tradiciones fundacionales en Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid.

El tercer capítulo: “Ciudad santuario/Ciudad catedral: disputa y concordia desde el espacio sagrado en el siglo XVIII” analiza la definición de la geografía cultural de la Provincia de Michoacán a partir del santuario de Nuestra Señora de la Salud en Pátzcuaro y la catedral en Valladolid como dos polos que, a un mismo tiempo, se muestran antagónicos y complementarios, tras considerar que las tres ciudades construyeron, cada una a su modo, una geografía devocional particular. En las dos ciudades, el espacio urbano se organizó en torno al santuario –Pátzcuaro– y la catedral –Valladolid–, pero, más allá de las implicaciones de los sitios sagrados dentro del ordenamiento de calles y solares –es decir, de la traza urbana a juego con la ciudad ideal– este capítulo explica de qué modo las élites, configuradas como cabildos civiles, buscaron convertir su territorio en un espacio sagrado

bajo la protección divina, gracias al vínculo indisoluble que existía entre la historia de una ciudad y la de sus iglesias e imágenes milagrosas.



Con la exposición de las obras, categorías y autores con los que dialogo espero haber dado claridad sobre el contenido y los alcances de los tres capítulos de esta investigación. Espero también haber atendido la llamada de Keith Moxey a hacer un reconocimiento de la subjetividad que encierra en el trabajo de cualquier historiador del arte y su propio programa de inquietudes intelectuales, con la esperanza de que, “en lugar de hacer que la imaginación histórica sirva al *status quo*, esto es, al gusto de aquellos cuya cultura nosotros hemos heredado, pueda usarse una historia motivada para desestabilizar y poner en cuestión los presupuestos y prejuicios de nuestra cultura resaltando su contingencia y relatividad”, pues “el rol activo de la historia en la creación y transformación de la cultura sólo puede ser entendido porque su materia está constituida por y es constituyente de las circunstancias en las que el historiador o la historia existen.”⁴¹

⁴¹ Keith Moxey, *Teoría, práctica y persuasión. Estudios sobre historia del arte* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2004), 120 y 122.

Capítulo I

Los Escudos de Armas: **La disputa por la nobleza**

La construcción de un nuevo orden político y social, tras la caída de las estructuras del antiguo señorío de Michoacán, fue un proceso que requirió de la formulación de símbolos comunes y representativos y no sólo de corporaciones o personas. Los pendones labrados en hilos de oro con las armas de las ciudades fueron uno de los instrumentos simbólicos que permitieron la creación de un espacio, ciertamente idealizado, de entendimiento y concordia. Mientras la Corona y sus representantes –primero la Audiencia y después el virrey– buscaron soluciones para introducir los principios básicos de gobierno: orden, justicia y religión, los actores que habían hecho posible la pacificación y establecimiento de nuevas instituciones pretendieron ser reconocidos y recompensados, ya fuera a título personal, del linaje familiar, corporativo e, incluso, en forma de ciudad. Esta retribución por méritos se traducía en términos de un estatus de ennoblecimiento de sus solicitantes y de la concesión de mercedes y privilegios; entre estos, el más visible fue el otorgamiento de blasones nobiliarios y ciudadanos.

El uso de un mismo recurso jurídico y visual para retribuir los servicios de defensa y buen gobierno y premiar la lealtad de los conquistadores (fueran indios o españoles, antiguas urbes indígenas o nuevos asentamientos de peninsulares) convirtió a los escudos de armas en instrumentos de negociación y representación cultural y política. Por un lado,



la heráldica fue un espacio abierto a las estrategias de auto-representación y a la asimilación de símbolos de diferentes tradiciones culturales; por el otro, ofrecía un lenguaje codificado, un medio elocuente para la demostración pública y/o individual de un estatus legal y social.¹ La posesión de un blasón definía la personalidad jurídica de una ciudad y servía como argumento ostensible para respaldar privilegios concretos. El título de ciudad y la concesión de armas garantizaban al ayuntamiento una representatividad directa ante la Corona, por lo que su posesión resultó fundamental no sólo por el orgullo que despertaba entre los habitantes de la propia ciudad (y la posibilidad de igualarse a las ciudades de la península), sino por el peso que tuvieron como argumentos del estatuto jurídico.² Si bien, estas causas explican el enorme interés de los cabildos por gestionar blasones propios ante la Corte, hay que sumar las implicaciones simbólicas que los escudos de armas tuvieron en la redefinición del espacio –tanto rural como urbano–, en el proceso de integración de las Indias al mundo hispánico y como representaciones abstractas de una idea de ciudad.

La concesión de blasones urbanos fue en su origen un fenómeno estrechamente relacionado con la adopción progresiva de un imaginario diferenciador para la nobleza aristocrática domiciliada en las urbes castellanas. La historiadora y medievalista Adeline Rucquoi ha rastreado el proceso de transposición a partir del cual los ayuntamientos abrazaron los ideales caballerescos de lealtad y nobleza, ligados al servicio público, en la búsqueda de la virtud y la defensa de la república.³ Hacia 1434, el obispo de Burgos, Alfonso de Cartagena, señalaba que de la misma forma en que se llamaba nobles a personas particulares, así mismo se llamaba nobles a las villas y los reinos, distinguiendo además entre diferentes niveles de nobleza (“muy noble y leal ciudad”, “noble ciudad”, “muy noble villa”, etc.), acordes al tamaño y antigüedad de las urbes. Estas distinciones derivaron en el establecimiento de una jerarquía en el orden de presentación de sus representantes en las

¹ Mónica Domínguez desarrolla la idea del escudo de armas como “arena de negociación” para la integración de los nobles indios, véase Mónica Domínguez, “Emblazoning Identity: Indigenous Heraldry in Colonial Mexico and Peru”, *Miradas comparadas en los virreinos de América*, ed. Ilona Katzew (México: INAH, Los Angeles County Museum, 2012), 97ss.

² Sobre el escudo como símbolo de orgullo, véase Antonio Rubial, “Los escudos urbanos de las patrias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana* 45 (2011), 45.

³ Adeline Rucquoi, “Les villes nobles pour le Roi”, en *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media* (Madrid: Ambito, 1988), 202ss.

Cortes generales, en el respeto a fueros y preeminencias y en el derecho a poseer y exhibir un blasón. En un tratado de armas, escrito por Juan de Mena en 1545, se señalaba:

Pueden eso mismo las cibdades que ovieron seido cabeça de reino o reino por su parte traher pendon tenerlo asi commo aquellas çibdades que el rey nuestro señor nonbra en su título, e aquesto fazen por nota de su prehemencia e dignidat e non prescriba su real prerrogativa. [...] Otrosi, en los pendones que traen las çibdades que los pueden traer, deben ir las armas de la cibdat en non otra persona particular.⁴

Tanto el uso de armas y pendones como el reconocimiento de la nobleza eran privilegios exclusivos de algunas ciudades cuya concesión emanaba directamente del rey. La cuestión de cómo se generaba la diferenciación entre poblaciones distinguiendo como más nobles unas que otras nos lleva a revisar el imaginario nobiliario medieval y su evolución en la Edad Moderna. En las *Siete Partidas* (1250-1280), la nobleza se entendía como el conjunto de hombres asociados al gobierno del reino; entre aquellos que conciliaban linaje y virtud, elegía el rey a sus consejeros. La defensa continua del territorio exigida por la reconquista dio lugar al surgimiento de una nueva nobleza de hidalgos que, armados y en la posesión de un caballo, contribuían a la protección del reino esperando, a cambio, quedar reconocidos con el estatus de caballeros. A la antigua nobleza de linaje se sumaron así los nuevos nobles que prestaban servicio militar, los letrados de las universidades y los administradores de cargos públicos. Sin embargo, la “exención de pechos” (tributo que pagaban al Rey los que no eran hijodalgos) que era uno de los principales privilegios de la condición nobiliaria, se convirtió para muchos en el mayor anhelo. El tratadista Diego de Valera, en 1441, se lamentaba sobre ello:

Ya son mudados por la mayor parte aquellos propósitos con los cuales la cavallería fue comenzada: entonce se buscaba en el cavallero sola virtud, agora es buscada cavalleria para no pechar, entonces a fin de honrar esta orden, agora para robar el su nombre; entonce para defender la republica, agora para señorearla; entonce la orden de los virtuosos buscavan, agora los viles buscan a ella por aprovecharse de solo su nombre.⁵

Consolidada la Reconquista, la nobleza perdió la justificación que aparentemente le daba la defensa del territorio. La exaltación de virtudes como la valentía, la prudencia

⁴ Juan de Mena, *Tratado sobre el título de duque* (1445), citado por Adeline Rucquoi, “Les villes nobles pour le Roi”, en *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*, 202.

⁵ Diego de Valera, citado por Adeline Rucquoi, *Rex, Sapientia, Nobilitas, Estudios sobre la península ibérica medieval* (Granada: Universidad de Granada, 2006), 230.



y la lealtad fueron sustituidas entonces por la limpieza de sangre como signo de pureza genealógica y espiritual. La antinomia limpio/sucio, justo/pecador, terminó por enfrentar el linaje del noble cristiano con la sangre “manchada” del descendiente de moros o judíos.⁶ Si para los tratadistas del siglo XIV el linaje era una garantía por la acumulación de saberes y virtudes, ya en el siglo XVI “la antigüedad” se leyó como un proceso de depuración y abandono de las costumbres viles. La nobleza perdida por el pecado original se restituía entonces por el nombramiento real, pues poseía dos fuentes: una divina, que emanaba directamente de la gloria de Dios, y otra temporal, “nacida, producida y engendrada por el rey”.⁷ Esta doble concepción fue heredada, por un lado, de la caballería y el deseo de evadir los impuestos y, por el otro, de un ideal de pureza que alejaba a los hombres del pecado original, idea que finalmente permeó en el imaginario de los conquistadores en el siglo XVI. Las mercedes de tierras, los privilegios para montar a caballo o portar armas, las exenciones de tributos y el prestigio social fueron, por lo tanto, sólo una cara de la nobleza. La concesión de un escudo de armas a los naturales y a sus ciudades implicaba una toma de distancia ante el tiempo de la idolatría: una purificación de las antiguas costumbres gentiles. El reconocimiento de la nobleza de una ciudad suponía una diferenciación entre las antiguas urbes de los indios —pobladas de templos y adoratorios dedicados a sus dioses— y las nuevas ciudades de los cristianos, dispuestas con orden y trazadas en forma de damero.

Una vez que las ciudades del Nuevo Mundo se establecieron como unidades nucleares de buena policía, su imagen debía de corresponder a la de una república noble y cristiana. Esta apariencia fue dada por la traza ortogonal, ideal tanto por su pragmatismo como por su simbolismo. El modelo castramentado aplicado durante la Reconquista en las ciudades andaluzas de campaña, obedeció a razones prácticas de defensa militar, pero el plano reticular encarnaba, además, la idea de un orden perfecto. Como ha señalado Thomas Cummins: “el orden de la cuadrícula urbana era una manifestación visual del orden divino de la Ciudad de Dios”, pues entre la apariencia de la ciudad terrestre y la divina, mediaba una “relación morfológica” cuya esencia se plasmaba en los sencillos planos reticulados.⁸ Las amplias avenidas que delimitaban los solares en torno a una plaza

⁶ Rucquoi, *Rex, Sapientia, Nobilitas*, 214-243.

⁷ Rucquoi, *Rex, Sapientia, Nobilitas*, 243.

⁸ Thomas Cummins, “Formas de las ciudades coloniales andinas, libre albedrío y matrimonio” en *Las tretas de lo visible*, ed. Gabriela Siracusano (Buenos Aires: CAIA, 2007), 163. Sobre las ciuda-

y a la iglesia catedral, la parroquia o el convento eran, por lo tanto, el espacio ideal para impartir la “buena policía” [fig. 1].

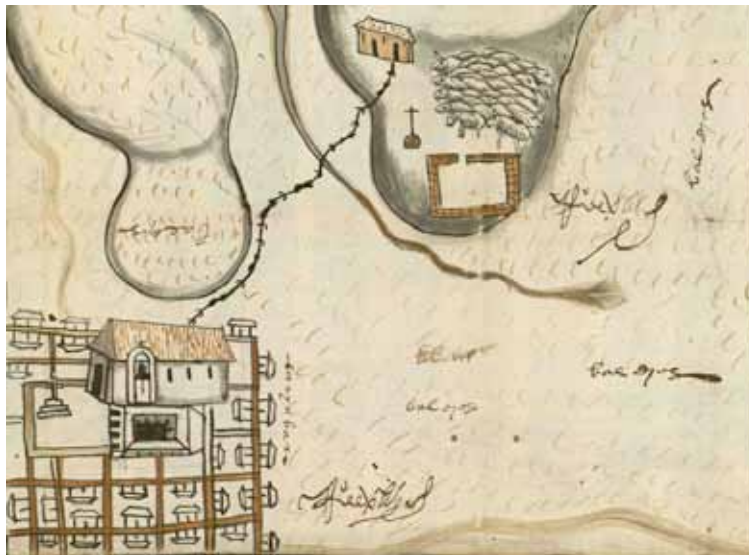


Fig.1. Rodrigo de Villalobos, *Mapa de Tarimbaro*, 1587.

Estas características hicieron de las ciudades americanas la unidad perfecta para la administración de los territorios recién descubiertos. Como ha explicado Richard Kagan, los centros urbanos permitieron a los monarcas hispanos afianzar el dominio, consolidar su poder en los reinos recién incorporados e introducir los principios básicos de gobierno entre sus habitantes indios y españoles, asegurando además su resguardo ante las eventuales sublevaciones.⁹ La fundación y refundación de poblaciones hizo posible la conversión de un espacio desconocido, peligroso y pagano, en una compleja red de ciudades que, al menos en teoría, se regían por una misma ley. Este imperio de ciudades se hacía “imaginable” (en el sentido planteado por Benedict Anderson), a través de instrumentos como los mapas y las tablas geográficas que registraban las coordenadas de las metrópolis y la distancia en leguas que mediaba entre ellas, pero también, y de manera especialmente efectiva, en los escudos de armas; por ello, las recopilaciones de armas permitían una apropiación

des de “castramentación romana” como Santa Fe (Granada), Vera (Almería), Puerto Real (Cádiz), Mancha Real, Los Villares y Valdepeñas (Jáen) véase Rafael López Guzmán, *Territorio, poblamiento y arquitectura. México en las Relaciones Geográficas de Felipe II* (Granada: Universidad de Granada, 2007), 157-158.

⁹ Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493-1780* (Madrid: El Viso, 1998), 61.

simbólica de los territorios conquistados.¹⁰ A través de los cedularios con información sobre el origen y las fechas de fundación de cada urbe –ordenados al modo de un catálogo de repúblicas– se presentaba al imperio como una comunidad eternamente noble y fiel ante la presencia-ausencia de las “dos majestades”.

Tres ciudades de la provincia de Michoacán obtuvieron un título en el siglo XVI, amparadas por una misma cédula real que, en 1534, ordenó la fundación de la Ciudad de Mechuacan. La primera, Tzintzuntzan –corte del antiguo señorío tarasco–, fue desplazada por Pátzcuaro, en 1538. Después de una larga disputa, en 1580, la ciudad de Valladolid consiguió que se le trasladara la sede episcopal, convirtiéndose en la capital política y eclesiástica. A pesar de que sólo se conoce la cédula que otorgó un escudo de armas a Pátzcuaro en 1553, las tres ciudades hicieron pública ostentación de blasones propios y, en los casos de Tzintzuntzan y Valladolid, incluso utilizaron dos de diferente diseño y simbolismo. La posesión de un escudo fue un privilegio tan relevante que, ante el vacío simbólico que producía su carencia, los cabildos no dudaron en intentar una fabricación subrepticia o incluso, planear un hurto.

Como medios elocuentes para la demostración pública de un estatus legal y social, las armas urbanas ocuparon un lugar especial en espacios y fiestas públicas, por lo que su concesión misma daba a las ciudades el derecho a colocar los escudos en las fachadas del ayuntamiento, en los puentes y puertas de acceso a la ciudad y en los pesos y medidas. Sin embargo, era durante las ceremonias de las juras o el paseo anual del pendón cuando los escudos se desplegaban con mayor fuerza, pues no sólo eran ostentados ante el pueblo congregado, sino que, además, en su simbolismo se condensaba, a lo largo de la celebración, el espacio resignificado generado por la misma fiesta. La historia de cómo, cuándo y ante quienes se exhibieron los escudos michoacanos es tan compleja como la de su origen y concesión.

¹⁰ Sobre la ciudad como una “comunidad imaginada” véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: FCE, 1993), 23ss.

1. CONCESIONES REALES E INVENCIONES FUNCIONALES

1.1. Del reino gentil a la provincia cristiana

En el año de 1524 el capitán Cristobal de Olid llegó a Michoacán, como enviado de Hernán Cortés, al frente de doscientos españoles e indios aliados y con las órdenes de ver la ciudad principal, examinar los “secretos” y riquezas de su geografía y “si tal fuese, que poblasen en la ciudad principal, Huicicila [Tzintzuntzan]”.¹¹ Permanecieron en esa capital cerca de cuatro meses y, como “no les satisficiese mucho la tierra para poblar”, a pesar de haber sido recibidos como “dioses” y obsequiados con plumas, rodelas y máscaras, la embajada abandonó el sitio; regresando unos hasta la ciudad de México-Tenochtitlan y continuando otros el camino hasta la Mar del Sur [fig. 2].¹²



Fig. 2. *Relación de Michoacán*, Lamina XLIV.

En los años siguientes, la presencia de los españoles se mantuvo de forma intermitente pero continua, pues no se ejecutó ningún plan de refundación urbana como el de Tenochtitlan. La llegada de Nuño de Guzmán, presidente de la primer Audiencia –a quien se comisionó la consolidación de un nuevo orden en Mechoacan– terminó con las estructuras de gobierno previas, sembrando la desolación y la violencia en el antiguo señorío. Al verse denunciado ante la justicia por Cortés a causa de haber sometido al Cazonci Tanganxoan II a “cruelísimos tormentos de fuego y agua, quemándole como le quemó los pies e piernas e las hijadas, de lo qual estando a punto de muerte lo arrastró e hizo quartos”,¹³ Nuño de

¹¹ Hernán Cortés, *Cartas de Relación* (México: Editores Mexicanos Unidos, 2000), 216.

¹² Al llegar a la ciudad de Mechuacan, los españoles se encontraron con un panorama estremecedor: en los días previos, temiendo que los esclavos prisioneros huyeran y se sumaran a los españoles, sacrificaron a cerca de ochocientos, por lo que al llegar a la ciudad, estaban todavía las entradas de los “ques” y las gradas de los templos “llenas de sangre del sacrificio que habían hecho”. Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008), 258.

¹³ Real Academia de Historia de Madrid (RAHM), 9-4841, f. 4.

Guzmán insistió en que sus acciones sólo habían introducido la justicia, pues dicho señor pretendía levantarse en su contra. Para su defensa, Nuño envió un memorial al rey junto con “ciertos cueros de Cristianos que había desollado, con que hacía sus areitos” como prueba de la desobediencia del *cazonci*.¹⁴

La construcción de un nuevo orden fue un proceso lento y doloroso, posible gracias al establecimiento de una concordia entre los conquistadores y los caciques, quienes ocuparon los vacíos de poder frente a la llegada de nuevos actores. Tanto para la orden franciscana como para la agustina, los misioneros y fundadores de casas y conventos jugaron el papel de heroicos libertadores que expulsaron demonios y tinieblas para instaurar, en su lugar, un orden político y cristiano. La descripción que el cronista agustino Alonso de la Rea brindó sobre la vida de fray Martín de la Coruña, en la fundación del pueblo de Uruapan, da luz sobre este aliento exótico:

Y así, lo primero que hizo este siervo de Dios fue fundar los pueblos y ciudades, dividiéndolas en calles, plazas y edificios, escogiendo el sitio y cielos para que su conservación fuese siempre adelante. Con que sacó al pueblo, como Moisés de la opresión egipcia, y lo redujo al estado de la tranquilidad. Instruyólo en el modo que había de observar su gobierno, componiendo sus repúblicas, trayendo de todos oficios para que los aprendiesen, y así salieron los tarascos grandes oficiales [...] En fin, fue este siervo de Dios el legislador que David pedía, para que estas gentes supiesen que eran hombres y no bestias.¹⁵

Al menos, en su discurso, el trazado de calles y plazas, la organización de la población en repúblicas y la enseñanza de los oficios, conformaron un parte aguas que permitió convertir a los hombres-bestias –“hombres de guerra” capaces de desollar cristianos a quienes Nuño de Guzmán pretendía exterminar– en industriosos oficiales, leales vasallos y devotos cristianos. Más allá de la reelaboración retórica de las crónicas, el contraste

¹⁴ RAHM, 9-4841, f. 127v.

¹⁵ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España* (México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996), 109. La tradición franciscana disputó al clero secular el crédito de la fundación de las primeras ciudades y hospitales en la provincia de Michoacán. Aunque Vasco de Quiroga alcanzó una mayor distinción al ser aclamado como padre del obispado por el clero secular, jesuitas y agustinos, la crónica de Alonso de la Rea hizo competir a fray Martín de la Coruña con el venerable obispo al considerar al fraile fundador de una “comunidad, territorio, historia y destino”. Sobre los últimos cuatro conceptos y su relación con el “héroe cultural” véase Anthony D. Smith, *Chosen Peoples* (New York: Oxford University Press, 2003), 40-43.

entre el abandono de los pueblos y la refundación de los mismos a modo de nuevas urbes organizadas de manera reticular en torno a sus conventos, iglesias parroquiales o capillas, se trató de un proceso que efectivamente propugnó por una reapropiación simbólica del territorio. Sin embargo, el mayor crédito por la organización de un nuevo orden recayó sobre el oidor Vasco de Quiroga, quien hacia 1533, como miembro de la segunda Audiencia, visitó la provincia con el encargo de detener las tropelías de Nuño de Guzmán e introducir la paz. El éxito de las instituciones fundadas por Quiroga y la restitución de un equilibrio político, favoreció más tarde su elección como prelado, no obstante su laicidad y cargos reales. El gran peso que tuvo su figura como fundador de un nuevo orden desde la Iglesia es tema del siguiente capítulo; interesa, ahora, su caracterización como uno de los principales actores del pacto inicial.

1.1.1. Vasco de Quiroga: un patriarca fundador

Vasco de Quiroga (Madrigal de las Altas Torres, *ca.* 1470 - Uruapan, 1565), licenciado en derecho canónico, llegó a la Nueva España como miembro de la segunda Audiencia (1531-1535), presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal.¹⁶ Este órgano de gobierno tuvo por misión restablecer la paz en la Nueva España y llevar a juicio de residencia a los miembros de la Audiencia anterior. En términos específicos, el nuevo orden se traducía en la centralización de la autoridad y en la regulación de la jurisdicción real sobre indios y españoles. La segunda Audiencia buscó normar y disminuir el poder de los encomenderos con la imposición de los corregimientos e introducir la buena policía entre los naturales

¹⁶ Madrigal de las Altas Torres fue sede de la corte castellana del rey Juan II de Castilla (1405-1454) y ciudad natal de la reina Isabel la Católica, lo que favoreció el asentamiento de familias nobles entre ellas la de los Quiroga. Gracias a su origen, Vasco de Quiroga gozó del favor y la amistad de personajes influyentes en la corte castellana como el cardenal y arzobispo de Toledo Juan Tavera y el doctor Bernal Díaz de Luco, consejero de Indias, quienes jugaron un papel importante en su brillante carrera. Tras graduarse en la Universidad de Salamanca, Vasco inició su oficio como diplomático y juez de residencia en la ciudad africana de Orán. A lo aprendido entre los musulmanes se sumó la experiencia de su paso por la cancillería de Granada, donde pudo apreciar los resultados de la política de inculturización de los moriscos instaurada por fray Hernando de Talavera (antiguo confesor de la reina y primer obispo de Granada) y de las conversiones forzadas promovidas por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Estas observaciones, como señaló Rafael Aguayo Spencer, habrían de incidir posteriormente en sus prácticas como oidor y como obispo. Rafael Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social* (México: Ediciones Oasis, 1970), 14-17.



por medio de la fundación de nuevas poblaciones de indios y españoles.¹⁷ En 1531, los oidores discutían distintas propuestas para solucionar la dispersión de la población: el oidor Juan Salmerón centró su atención en la fundación de la Puebla de los Ángeles, donde esperaba reunir a la “muchacha baldía” (en especial aquellos que llegaban al puerto de Veracruz) que “andaban perdidos y deseaban tener un rincón do se recoger y tierra para labrar y criar”. En Puebla se edificaban ya una iglesia y las casas de 50 vecinos, construidas en madera y adobe, donde efectivamente los vecinos podrían “recogerse” y crecer en la industria. No faltaban, sin embargo, los detractores del proyecto que tenían “por cosa de burla este trabajo, y querer tener acá españoles sin darles repartimiento de indios”, añadiendo, “confiamos en Dios que lo ha de conservar”. Incluso, algunos vecinos se quejaron ante Salmerón argumentando que dicha Puebla “estaría mejor en Mechuacan u otras partes”.¹⁸

En cuanto a los indios, se estimaba que, al servir en la construcción de Puebla, podrían instruirse en la agricultura y costumbres cristianas para luego “vivir por sí”. Sin embargo, la experiencia hacía dudar que los indios lograran ser constantes en la fe; los oidores temían que “los mochachos que se crían en los monasterios vueltos a sus padres y parientes sin duda serán pervertidos los más”. En medio de esta polémica se acordó que el licenciado Quiroga buscara un sitio en las inmediaciones de Coyoacan para establecer una población de indios donde se edificaran algunas “casillas” para enviar ahí a los jóvenes instruidos en los monasterios, una vez “casados a ley de bendición”. El establecimiento de un convento de franciscanos en las inmediaciones permitiría “celar su cristiandad” y cuidar que “nadie les perturbe”. Después, se harían otros pueblos semejantes para enviar en cada comarca a los muchachos correspondientes.¹⁹ En estas fundaciones, ya de inspiración utópica, Quiroga proponía una reducción de los indios a unidades de “buena policía”, con normas e instituciones acordes a la tradición salamantina del humanismo cristiano y el derecho de gentes.²⁰ La fundación que se concretó —el famoso hospital de

¹⁷ Ethelia Ruiz Medrano, *Gobierno y Sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza* (México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1991), 31-33.

¹⁸ RAHM, 9-4841, f. 35v.

¹⁹ RAHM, 9-4841, f. 36.

²⁰ Como ya ha sido señalado por diversos autores, el proyecto de los pueblos de Santa Fe tuvo por inspiración la *Utopía* de Tomás Moro y el ideal de la iglesia apostólica primitiva. Así lo demuestran

Santa Fe de México— no se ubicó en Coyoacan sino más al poniente, en las proximidades del cerro de Chapultepec.²¹

Un año después, en 1533, Quiroga fue comisionado para visitar la provincia de Michoacán y restablecer la concordia entre los españoles y las autoridades del señorío de Tzintzuntzan. Su elección obedecía a su reconocido perfil caritativo y a su probada formación en el campo jurídico. En la correspondencia con el Consejo de Indias, Ramírez de Fuenleal justificó su elección con palabras que parecen poco elogiosas: “El Lic. Quiroga podrá ocuparse en lo de Mechoacan, y en la vista de la tierra, porque es virtuoso y mui celoso de la conversión y conservación de los Indios. Es tímido, encogido y escrupuloso y desta cabrá más para ejecutar que para disponer. Los que se proveyeran (que deben ser los de saber y resolución) podrán residir aquí con el Lic. Ceynos, que se aplica bien a ellos”.²² En los seis meses que permaneció en la provincia, Quiroga mostró que no le faltaba resolución y negoció con Pedro Cuínierángari y otros principales de Tzintzuntzan su conversión al cristianismo y el establecimiento de una nueva alianza a cambio de la protección que les brindó el oidor contra los abusos de los encomenderos y corregidores; realizó una tasación moderada de los tributos, efectuó juicios de residencia y aplicó castigos contra ex-corregidores. Los caciques entregaron sus ídolos para que fueran destruidos, adoptaron

las palabras del propio Quiroga, quien afirmaba “Me parece cierto que veo [...] en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia de nuestro conocido mundo del tiempo de los santos apóstoles”. Quiroga compartía con los predicadores franciscanos su concepción ideal del indio como *tabula rasa* o cera blanda en la que fácilmente podían imprimirse las virtudes de un buen cristiano, sobre los que se podía impulsar una Iglesia “fundada en la pobreza de quienes vivían sin codicia alguna y cuyo único cuidado era ahora aprender lo que toca a la fe y vivir de acuerdo a ella”. Citado por John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo* (México: IIH-UNAM, 1972), 73. Elsa Cecilia Frost, *Este nuevo orbe* (México: UNAM, 1996), 68.

²¹ A la política de congregación de los indios emprendida por las ordenes mendicantes para una mejor vigilancia, Quiroga añadió una detallada regulación de la vida cotidiana de manera que fuera claro y visible para el individuo y la comunidad las prácticas que implicaban ser buenos cristianos y vasallos del rey. Dispuso la edificación de una iglesia y de casas para la comunidad con los espacios necesarios para una escuela para la enseñanza de las primeras letras y la doctrina cristiana y un hospital para atención de los enfermos y asistencia de los peregrinos. La organización en familias patriarcales y el trabajo de la tierra comunal con jornadas de trabajo de 6 horas quedaron igualmente señaladas en las ordenanzas de su benefactor. Aguayo Spencer, *Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*, 29-39.

²² RAHM, 9-4841, f. 43.



la religión cristiana, mudaron sus vestidos por unos más pudorosos y abandonaron a sus concubinas. Con el fin de combatir los estragos de la peste y la descomposición social que produjo la presencia de Nuño de Guzmán, el oidor propuso a los caciques la fundación de un hospital, como el de México, en tierras donadas por los indios. La idea fue bien recibida por don Pedro y el hospital de Santa Fe de la Laguna quedó fundado el 14 de septiembre de 1533, en el día de la Exaltación de la Santa Cruz.²³

Al regresar de su comisión, Vasco de Quiroga se dirigió a la Corona para informar sobre su visita. Exaltó, por un lado, la riqueza de la provincia y la fertilidad de sus tierras, y, por el otro, la gran falta de “policía” por andar indios y españoles “muy derramados por los campos sin tener conversación alguna unos con otros”; o, como se definía en la época, viviendo “*al árabe*”. En respuesta, Carlos V emitió, en 1534, una cédula en la que ordenaba la fundación de la Ciudad de Mechuacan.

Por cuanto somos informados que la provincia de Mechuacan, que es en la Nueva España de las nuestras Indias del Mar Océano, es muy fértil e abundosa de mantenimientos y otras cosas, y que no tiene otra falta sino de pulicía, e juntarse los naturales de ella en pueblos donde la pueden tener, porque dizque andan muy derramados por los campos sin tener conversación alguna unos con otros; ahora habemos mandado que los dichos indios que viven fuera de poblado se junten en un pueblo, porque a causa de así estar apartados, no pueden ser bien instruidos en las cosas de nuestra Santa Fe Cathólica, de que Dios nuestro Señor es deservido, y por la voluntad que tenemos que el dicho pueblo se ennoblezca y otros pobladores se animen a ir a vivir a él, es nuestra merced y mandamos que ahora y de aquí adelante se llame e intitule Ciudad de Mechuacan, y goce de las preeminencias, privilegios e inmunidades que puede y debe gozar por ser Ciudad.²⁴

Más que la creación de un nuevo “pueblo” al que se intitulaba Ciudad de Mechuacan, la cédula de 1534 refundó la antigua ciudad de Tzintzuntzan. Al igual que el sacramento del bautismo hacía “renacer” a los hombres en la Fe, la urbe de los gentiles se reconstituía así como ciudad cristiana. Dado que el rey era la fuente de nobleza, era su deber y función ennoblecer a su reino. La congregación de los indios antes “derramados por los campos” y ahora reunidos en una nueva unidad política constituía el medio por el cual el rey podía asegurar “que el dicho pueblo se ennoblezca”, borrando así el pecado

²³ Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580* (México: FCE, CONACULTA, INAH, 2005), 217-219.

²⁴ Juan Joseph Moreno, *Fragments de la vida y virtudes del llmo. Sr. D. Vasco de Quiroga*, (México: Imprenta del Colegio de San Ildelfonso, 1766), 85-86.

original en el que los naturales habían vivido en los tiempos (nada lejanos) de la gentilidad.²⁵ Una vez refundada, la ciudad de Mechuacan se articuló entonces como una *civitas* capaz de rendir culto a la mayor gloria de Dios.

Por otra parte, no cabe duda que la cédula hacía referencia a la ciudad de Tzintzuntzan, pues desde los primeros contactos con los españoles, el mismo Hernán Cortés la reconoció como “ciudad principal” de la “gran provincia que se dice Mechuacan”.²⁶ Si bien, en los primeros años era nombrada de manera indistinta como Uchichila (*Ucilian* en las *Cartas de Relación*, hispanización del náhuatl *Huitzitzillan*), Tzintzuntzan (*Cinçonza*) o Ciudad de Mechuacan, se percibe en estos textos un reconocimiento implícito de su capitalidad.²⁷ En el año de 1536, el papa Paulo III instituyó el obispado de Michoacán con la bula *Illius fulcii praesidio*, que reafirmó a Tzintzuntzan el título de ciudad: “Erigimos e instituímos, perpetuamente, al pueblo antes dicho, en ciudad que se llame Mechuacan, y su iglesia, en Iglesia Catedral, bajo la misma invocación que tenía, para un Obispo que deberá llamarse de Mechuacan”.²⁸ La alusión a Tzintzuntzan era indiscutible, pues el rey Carlos I aconsejaba el aprovechamiento de la antigua iglesia franciscana de Santa

²⁵ Hay que tener presente que éste fue el espíritu de todas las congregaciones de indios y de la fundación de infinidad de pueblos que, aún cuando no tenían el título de ciudad, ni armas que los representaran, fueron el verdadero núcleo con el que se construyó el imperio hispánico, pues a su lado, las ciudades y villas fueron minoría. Véase Francisco de Solano, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 23-25.

²⁶ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 24.

²⁷ Tzintzuntzan contaba ya con una tradición como sede de gobierno y administración de justicia entre los españoles. Entre 1522 y 1531, Cristóbal de Olid (1522), Andrés de Tapia (1522), Juan Rodríguez de Villafuerte (1523), Antonio de Carvajal (1523-1524), Alonso de Ávila (1525-1526), Pedro Sánchez Farfán (1527), Juan Xuarez (1528), Juan de Ortega (1528), Gonzalo Xuarez (1528-1529) y Antonio de Godoy (1529-1531) desempeñaron funciones de alcalde, justicia o corregidor desde la ciudad de Tzintzuntzan. El llamado del oidor Vasco de Quiroga para congregar a los indios “faltos de pulicía” al que respondió la Cédula Real de 1534 buscaba restablecer el orden social perdido en la crisis política que desató la violenta muerte del Cazonci a manos de Nuño de Guzmán, presidente de la Audiencia y del corregidor Antonio de Godoy, en el año de 1530. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 149.

²⁸ La diócesis de Michoacán limitaba con los obispados de México al oriente y Guadalajara al poniente, al sur con el océano Pacífico y al norte con las fronteras dispersas del territorio bárbaro dominado por los chichimecas. Juan B. Buitrón, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia* (México: s.e. 1948), 19-22.



Ana, construida sobre los restos de un antiguo templo prehispánico, a la que elevaba a la dignidad de catedral [fig. 3].

En atención a las buenas relaciones entre la elite *uacusecha* y la orden de San Francisco, se nombró por obispo a fray Luis de Fuensalida, el octavo de los doce apóstoles americanos, quien rechazó el cargo. Ante la dificultad de encontrar un candidato más idóneo, se ofreció la cátedra a Vasco de Quiroga, pese a que no poseía las órdenes sacerdotales. El oidor consideró que la prelatura era un buen camino para proseguir sus proyectos de congregación y defensa de los indios; aceptó entonces el nuevo cargo y adoptó la investidura.



Fig. 3. Pablo Beaumont, *Mapa del Reino de Michoacán y estados del gran Cazonci*. Detalle de la capilla de Santa Ana, 1778

1.1.2. Fundación de Pátzcuaro

Cuando en agosto de 1538, Vasco de Quiroga regresó a Michoacán ya consagrado pastor, ni la iglesia de Santa Ana ni la ciudad de Tzintzuntzan le parecieron adecuadas como sedes de su catedral. En la *Información* que preparó para la mudanza de su iglesia a un “mejor sitio”, describió a la antigua “Ciudad de Mechoacan” como un “valle hondo y lleno de barrancas que está entre dos cerros y cercado casi todo de una laguna de agua de mala conversación donde corre y reina un aire destemplado, malo y enfermo que viene sobre la laguna”.²⁹ En un testimonio de 1573, don Pedro Guaco, indio principal, informó que después de recibir el nombramiento, Vasco de Quiroga “hizo ciertas salidas a diferentes partes buscando sitio donde asentar iglesia catedral” acompañado por fray Jerónimo de

²⁹ “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538” (“Don Vasco de Quiroga [...] con los vecinos del pueblo de Guayangareo sobre que se conserve su título de Guayangareo, 1567”, AGI, Justicia, leg. 173, no. 1, ramo 2) en Benedict Warren, *La conquista de Michoacán. 1521-1530* (Morelia: Fimax Publicistas, 1977), 440-441.

Alcalá, y decidió fundar en Pátzcuaro “porque les dio contento el agua que salía de la fuente”.³⁰

Amparado en el argumento de que Pátzcuaro era un “barrio en la misma ciudad y diócesi” de Tzintzuntzan y que no contravenía ninguno de los documentos fundacionales, Vasco de Quiroga tomó posesión de su mitra en este sitio el 6 de agosto de 1538. Al acto acudieron clérigos, los caciques don Pedro, don Juan, don Francisco, Alonso de Ávalos y algunos españoles, entre los que se encontraban el alcalde ordinario Gonzalo Gómez, el regidor Domingo de Medina, los intérpretes Pedro Moreno y Francisco Castilleja, así como Juan Borrallo, vecino de la ciudad.³¹ La anuencia de los alcaldes y regidores era imprescindible, ya que el traslado del ayuntamiento también implicaba la mudanza de la “Ciudad de Mechuacan”, es decir, de su *civitas*, a la nueva sede de su catedral. A partir de ese momento, la cédula que ordenaba la congregación de los indios y la fundación de la ciudad –así como la Bula que la ratificaba– quedaron en propiedad de Pátzcuaro, mientras que Tzintzuntzan permaneció relegada a la categoría de pueblo dentro de la jurisdicción de la ciudad episcopal. Con ello, los indios de Tzintzuntzan no sólo perdieron prestigio como “república”: su traslado implicó un quebranto en sus privilegios y sede de su nobleza, volviendo a sus habitantes sujetos del repartimiento y del consecuente cobro de tributos. Los indios nobles de Tzintzuntzan se manifestaron ante Quiroga como “república”, para expresar su oposición y gran tristeza, haciéndole ver “que era conveniente que donde había sido la corte de los reyes [también] lo fuese de los obispos”.³² Realizaron también una información visual con el fin de defender sus privilegios. Las láminas de este manuscrito que Hans Roskamp ha bautizado como *Codice Tzintzuntzan* fueron rescatadas en el siglo XVIII por fray Pablo Beaumont. En una de ellas vemos al obispo Quiroga con ropa de clérigo conferenciando con fray Jerónimo de Alcalá en el atrio del convento franciscano de Tzintzuntzan. Podemos reconocer el frente de la iglesia y a su izquierda, la entrada a la capilla abierta. Los principales –identificado cada uno por su nombre– están reunidos en la plaza, al frente de ellos, Tariacuri, don Pedro Cuirinengari y Antonio Huítziméngari hablan con ellos. Al pie, entre la iglesia y el obispo, están tres

³⁰ Citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 254.

³¹ “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538”, 439-457.

³² Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán* (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932), Vol. II, 375-376.





Fig. 4. Pablo Beaumont, *Vasco de Quiroga y fray Jerónimo de Alcalá tratan del traslado del Obispado de la ciudad de Tzintzuntzan a la de Pátzcuaro*, 1778.

campanas que ante el ineludible traslado, los de Tzintzuntzan defendieron como propias convirtiéndolas en verdaderos “artefactos de la discordia” [fig. 4].³³

En la información jurídica sobre el asiento de la iglesia catedral en Pátzcuaro, el obispo justificó su elección basado en dos argumentos: primero, el de su naturaleza benigna y, segundo, el supuesto derecho que le otorgaba, por su antigüedad como capital, la historia de la ciudad (convenientemente reescrita). Opuesto totalmente a la descripción que se había hecho de Tzintzuntzan, la ciudad de Pátzcuaro se presentaba, ahora, en los siguientes términos:

En el dicho sitio de Pascuaro concurren todas las buenas cualidades que se requieren para población y ciudad cabeza de obispado y para iglesia catedral así de muchas y muy buenas aguas y fuentes que puede correr por las calles de la ciudad y molindas y batanes que se pueden hacer, como de muchos y muy hermosos y fértiles huertos, arboledas y pescados y buenas calida[de]s y llanas y mucha cantería para edificar, lo cual todo casi falta y es por el contrario en el dicho sitio o quebrada o valle donde está la dicha iglesia al presente asentada y erigida que se dice Zinzonza.³⁴

Es posible que Quiroga encontrara preferible alejar la catedral de la influencia de los principales e incluso de los franciscanos de Tzintzuntzan. En el caso de la re-fundación

³³ Antonio Ruíz Caballero, “Campanas y órganos: los artefactos de la discordia en el traslado de la catedral de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, siglo XVI”, en *Cuarto Coloquio Musicat. Harmonia Mundi: los instrumentos sonoros en Iberoamérica, siglos XVI al XIX*, coord. Lucero Enríquez (México: UNAM, 2009), 103-130.

³⁴ “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538”, 439-457.

de la ciudad de México ya se habían discutido los inconvenientes y beneficios de asentar la capital sobre las ruinas de la antigua ciudad pagana, valorando el poder simbólico que tenía ésta sobre los indios.³⁵ Por lo tanto, la incomodidad del sitio no sería la única causa para rechazar Tzintzuntzan. Al inclinarse por Pátzcuaro, Vasco de Quiroga también eligió un sitio cargado del simbolismo de la historia prehispánica. En la información sobre la toma de posesión se dice que en Pátzcuaro “los naturales de esta ciudad tenían su principal población y sus cúes [templos] y sacrificios primeros y principales y donde era la cabecera de la provincia ante que los españoles viniesen y antes que el padre del Cazonci postrer cacique que fue mandase”.³⁶

Es indiscutible que Pátzcuaro gozaba de una posición privilegiada en el lago, al centro de la costa oriental. A esta situación estratégica y de dominio visual, se aunaba su antigua sacralidad. El obispo debió saber, por medio de los indios, que Pátzcuaro ocupaba en el imaginario el lugar de una tierra prometida, un nuevo “Sinaí” donde se unía el cielo y la tierra: “Y decía el caçonzi pasado, que en este lugar, y no en otro ninguno, estaba la puerta del cielo por donde descendían y subían sus dioses”.³⁷ Según la narración de la *Relación de Michoacán* –en un pasaje de marcado carácter exódico– los chichimecas (de quienes descendía el linaje gobernante de las águilas o *uacusechas*) detuvieron su peregrinar al llegar a Pátzcuaro.³⁸

Subieron allí y llegaron aquel lugar y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos por labrar, y dijeron: “ciertamente, aquí es, aquí dicen los dioses que éstos son los dioses de los chichimecas, y aquí se llama Pazquaro donde está este asiento. [...]. Y fueron a

³⁵ Como señala Ana Rita Valero, “la consolidación de los territorios recién conquistados está ligada a la construcción de la estructura urbana; la capital, con mayor razón va a tener una función estabilizadora de toda la zona conquistada”. Por esta razón, el lugar y la planta de la capital española fueron profundamente pensados hasta elegir por razones tácticas y simbólicas a la antigua Tenochtitlan, tratando de remediar con la traza ortogonal de militar, los inconvenientes del sitio. Ana Rita Valero de García Lascuráin, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México* (México: INAH, 1991), 147-150.

³⁶ “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538”, 441.

³⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 37.

³⁸ El carácter “exódico” de una tierra prometida a la que se llega después de un largo peregrinaje espacial y espiritual, sacralizaba a la ciudad al darle un carácter de “tierra natal sagrada” (*sacred homeland*), que se mezclaba con el concepto de “tierra ancestral”, donde se ha nacido y donde permanecen los restos de los antepasados, igualmente sacro. Véase Smith, *Chosen Peoples*, 137.



otro lugar, donde hay otros peñascos y conocieron que era el lugar que decían sus dioses y dijeron “escombremos este lugar”. Y así cortaron las encinas y árboles que estaban por allí, diciendo que habían hallado el lugar que sus dioses les habían señalado. En este susodicho lugar, tuvieron sus antepasados, en mucha veneración y dijeron que aquí fue el asiento de su dios Curicaveri.³⁹

No cabe duda de que Quiroga advirtió aquello como el mensaje presagiaba una tierra prometida y lo interpretó como la donación divina del sitio. La presencia de los peñascos, o “asiento de *cu*”, fueron entonces leídas como señales de un espacio predestinado para la construcción de la catedral. Dicho vínculo quedó enunciado por la misma *Relación de Michoacán*: “Andaban mirando las aguas que habían en el dicho lugar, y como las vieses todas, dijeron: ‘aquí es, sin duda Pazcuaro: vamos a ver los asientos que habemos hallado de los cues.’ Y fueron aquel lugar, *donde ha de ser la iglesia catedral* y hallaron allí los dichos peñascos llamados petezequa que quiere decir asiento de *cu*”.⁴⁰

En la *Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral*, el traslado de Tzintzuntzan a Pátzcuaro y la mudanza de los indios se presentó como el retorno natural de un río a su cauce, de modo que la apropiación del título de Ciudad de Michoacán no era una imposición, sino la restitución de un privilegio que por derecho le pertenecía. Bajo esta lógica de recomposición, Tzintzuntzan aparecía como una península usurpadora donde los indios habitaban a disgusto “como desterrados y descontentos y forzados hasta ahora que se comienzan ya a pasar y volver donde solían estar poblados como ahora lo están muy contentos en saber que han de volver a el que es el dicho Pascuaro donde pueblan ahora los naturales y un poco antes los españoles”.⁴¹

En Pátzcuaro, Vasco de Quiroga pretendía establecer una convivencia armónica y ordenada entre las dos repúblicas. Por esta razón había reservado un sitio “a orillas del cerro de Chapultepec”, para asiento de los españoles, pero a diferencia de lo que afirmaba en la *Información*, a muchos de ellos el sitio les pareció incómodo y poco conveniente. Su desacuerdo no habría sido únicamente a causa del sitio –pues algunos españoles tuvieron casas en la plaza principal– sino por el proyecto mismo que se vislumbraba detrás de la fundación de Pátzcuaro, ya pensada bajo el sello de la evangelización. Era, por lo tanto,

³⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 36-37.

⁴⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 36. Las cursivas son mías.

⁴¹ “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538”, 441.

la concepción de una misma ciudad para asiento de las dos repúblicas lo que, a la postre, les pareció inadecuado.

1.1.3. De Granada a Guayangareo: la ciudad de españoles

Desde 1532, la Real Audiencia manifestó la intención que tenía de reunir a los españoles dispersos en la provincia en una sola ciudad, pensada a su imagen y semejanza. A los encomenderos y conquistadores también les convenía conformarse en un ayuntamiento que representara sus intereses directamente ante la corona.⁴² El sitio de Chapultepec no fue el primer intento de reunir a la población hispana: ya durante su visita a la provincia como oidor, entre 1533 y principios de 1534, Vasco de Quiroga había organizado la fundación de la Nueva Granada en las cercanías de la antigua Tzintzuntzan, con regidores y alcaldes ordinarios. La elección del nombre anunciaba ya el tipo de ciudad que Vasco de Quiroga imaginaba: una urbe cristiana construida sobre los cimientos heredados y todavía visibles de una cultura antigua que había pasado por “una profunda catarsis cristiana”, del mismo modo que el pasado islámico de la capital del reino nazarí fue, en la lectura de los cronistas granadinos, “un paréntesis que terminó gracias a los Reyes Católicos”.⁴³

El destino que tuvo la Nueva Granada es incierto; según un informe del ayuntamiento de México, para septiembre de 1534, la citada Nueva Granada estaba abandonada.⁴⁴ Por otro lado, parece que el oidor Sebastián Ramírez de Fuenleal rechazó

⁴² El presidente de la Segunda Audiencia, Ramírez de Fuenleal (1530-1535) sugirió reunir a los españoles en Chilchota. Juan Villaseñor, encomendero de Purúandiro, fue comisionado para inspeccionar sitios posibles. Visitó Chilchota, Pátzcuaro, Chapultepec en las cercanías de Pátzcuaro y Uruapan sin tomar ninguna determinación. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 234.

⁴³ María Elena Díez Jorge, “La ciudad construida y la ciudad soñada. Cimientos y andamios en el trazado urbano de la Granada barroca”, en *Antigüedad y Excelencias* (Sevilla: Junta de Andalucía, 2007), 38-39.

⁴⁴ La información posee datos contradictorios. De siete testigos interrogados, el primero de ellos, de nombre Gregorio Gallego aseguró que radicaba en la dicha ciudad de Granada, que esta no había sido abandonada y estaba “en buen lugar y en buen sitio”. Los otros seis testigos confirmaban que la ciudad estaba despoblada. El último testigo (Francisco de Villegas) añadía que “al principio se llamaba Granada la dicha población, y después porque el presidente escribió que se llamase Vichichilla Mechuacan”, el nombre impuesto por Quiroga había sido sustituido. “Información hecha por el ayuntamiento de la ciudad de México para probar que estaba despoblada la ciudad de Granada en Mechuacan, y que no convenía sacar españoles de México para repoblarla”, Méxi-



el nombre de Granada y prefirió conservar a las dos repúblicas bajo el cobijo de Uchichila-Mechuacan.⁴⁵ Como se repitió en el caso de Pátzcuaro-Chapultepec, la idea de una misma ciudad compartida entre indios y españoles no complació a los vecinos que ya tenían en mente el dominio de una ciudad puramente hispánica.⁴⁶ A causa del cambio en los ideales y valores de la sociedad novohispana, por las mismas fechas los vecinos de la Puebla de los Ángeles solicitaron el traslado de la catedral de Tlaxcala a su ciudad, debido a que experimentaban los inconvenientes de tener por sede episcopal una ciudad de indios, propósito que se logró en 1543.

Los disidentes de la Ciudad de Mechuacan buscaron la creación de una nueva ciudad en el valle de Guayangareo, alejada de la influencia de la zona lacustre y donde no hubiera pueblos importantes de indios. La iniciativa fue apoyada por el virrey Antonio de Mendoza quien, según el informe de la reina, fundó la nueva ciudad porque “ha sido forzoso dar asiento a los españoles de aquella Provincia, porque todos andaban derramados”.⁴⁷ Los primeros vecinos, entre los que se encontraban Juan de Villaseñor, Pedro de Jiménez, Juan Pantoja, Pedro Moreno, Antonio Godoy y Andrés de Vargas, se asentaron en los primeros meses de 1540 (un año antes de la fundación oficial, en mayo de 1541) pues, en abril de este año, dirigieron una carta al rey en el que exponían los “condimentos, tierras y riberas y llanos [que] convidan a no dejadle desierto”:

Respecto de ser llano, alegre, tener ríos, fuentes, tierra fértil, sana, caídas de agua para molinos y muy cerca de montes, cantidad de tierras: así para ejidos, como para todos los vecinos puedan tener sus granjerías y heredades, y que quede espacio de sitio para la multiplicación de la ciudad (que con la buena fortuna de V.M. y sus mercedes esperamos que presto crecerá) pueda tener do extenderse, y lo que más nos contenta hallar asiento

co, 3 de septiembre de 1534 (AGI, Papeles de Simancas, Est.91, c.2, leg.18) en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Tomo III (México: Porrúa, 1939), 155-172.

⁴⁵ Martínez Baracs considera que este primer ayuntamiento subsistía en 1540, cuando un grupo de españoles se opuso al traslado a Pátzcuaro. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 239.

⁴⁶ Sobre la fundación de la “Nueva Ciudad de Mechuacan” y las dificultades de sus primeros años de vida, véase Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid* (México: Frente de Afirmación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000), 51ss.

⁴⁷ “Para que los oficiales de su majestad den otros seiscientos pesos de oro común.”., AGN, Mercedes, Tomo II, Exp. 397, f, 165, en Ernesto Lemoine, *Documentos para la historia de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia (1541-1624)* (México: AGN, 1962), 34-35.

do con estas particularidades y sin perjuicio de los naturales, podamos tener nuestros ganados.⁴⁸

La complicada relación entre el obispo y el virrey obligó a realizar un nuevo acto de fundación formal, por lo que en la mañana del 18 de mayo de 1541, los españoles Juan de Alvarado, Luis de León Romano y Juan de Villaseñor, se reunieron para tomar posesión del sitio y (re)fundar la Ciudad de Mechuacan. En el campo abierto señalaron ante el notario público sitios para la catedral, las casas de cabildo, la plaza, la carnicería y los ejidos de la ciudad; hecho esto, “repartieron suertes” de tierras, heredades y solares para los vecinos. La empresa les tomó un par de días; luego, el alarife Juan Ponce se encargó de delinear con damero los solares reticulares “comenzando desde la plaza mayor, y sacando desde ella las calles a las puertas y caminos principales”, tal y como lo indicaban las *Leyes de Indias*.⁴⁹

Ante la escasez de pobladores españoles, la existencia paralela de la ciudad de Pátzcuaro y la de la nueva ciudad del valle de Guayangareo resultaba problemática y poco viable; por ello, desde 1541, los fundadores plantearon la mudanza de la catedral a su ciudad bajo el mismo esquema legal que había facilitado la sustitución de Tzintzuntzan por Pátzcuaro, y que había permitido a ciudades como Puebla, Guadalajara y Antequera, cambiar de ubicación a sitios más convenientes. La designación de solares explícitamente reservados para la edificación de la catedral, por Juan de Alvarado, Luis de León Romano y Juan de Villaseñor, prueba que, desde su concepción, los fundadores de Guayangareo pensaron en su ciudad como sede episcopal. Por esta razón dieron a su creación el nombre de “Nueva Ciudad de Mechuacan”, para asegurar que no se trataba de una población emergente sino de un cambio de ubicación. Detrás de esta lógica se encontraba la idea de que los documentos que dieron origen a la Ciudad de Michoacán –tanto la Cédula Real de 1534, como la bula de 1536– fundaron una indispensable *civitas*, pudiendo desconocer su

⁴⁸ AGI, México 375, f.1. La fertilidad, abundancia de agua y el espacio necesario para crecer la ciudad con sus granjerías, sin perjuicio de las poblaciones de los naturales, eran valores importantes que se buscaban en todas las nuevas fundaciones y quedaron fijados más tarde en las Ordenanzas de Población de 1573. Véase: Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indio*, 26ss.

⁴⁹ *Recopilaciones de Leyes de los Reinos de las Indias* (Madrid: Antonio Pérez de Soto, 1774), Tomo Segundo, Libro IV, Título VII.



emplazamiento, pues las órdenes se cumplían con la simple constitución de los habitantes en una *república* gobernada bajo leyes cristianas.⁵⁰

Aunque no queda claro cuántos vecinos se establecieron realmente en la recién fundada ciudad, la presencia de regidores y testigos que habían formado parte del ayuntamiento que acompañó a Quiroga de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, ha sido interpretada por Rodrigo Martínez Baracs como un traslado del “cabildo español como tal” de Pátzcuaro a Guayangareo.⁵¹ La Ciudad de Michoacán era, por lo tanto, un ayuntamiento capaz de mudar de sitio; el espacio que la contuviera resultaba algo secundario. Esta doble dimensión de la ciudad como *urbs* (es decir, la entidad física con calles y edificios) y como *civitas* (la comunidad formada por sus habitantes), se remonta a la tradición aristotélica que ideaba a la *polis* como la comunidad o *res publica* unida para “vivir felizmente”, bajo un gobierno cimentado en el respeto y acatamiento de la ley o “buena policía”.⁵²

⁵⁰ La historia del urbanismo hispanoamericano registra numerosos cambios en el emplazamiento de las ciudades por diversos motivos, como los casos de Panamá, destruida por el pirata Henri Morgan; Guatemala, en ruina por los terremotos de 1773; y Barinas, trasladada diez veces antes de encontrar un buen sitio en 1786. En todos estos casos, como señala Francisco de Solano, el cambio de sitio no implicaba una nueva fundación, pues “la ciudad se funda solamente una vez. Los avales documentales (reales cédulas, ordenanzas, normativas, actas de cabildo) definen la edad de la ciudad y su trayectoria, y sobre ellos se rige el núcleo urbano, aunque este se haya trasladado desde el primitivo asentamiento escogido por la hueste conquistadora en la primera hora hispanoamericana a otro más conveniente”. Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, 19.

⁵¹ Domingo de Medina alcalde ordinario de la ciudad de Mechuacan de Tzintzuntzan y de Pátzcuaro se convirtió en regidor de la Nueva Ciudad de Mechuacan en Guayangareo; Juan de Borrillo, vecino de Tzintzuntzan quien había expresado el descontento de los españoles de habitar en Tzintzuntzan aclarando que “sino tuvieran la esperanza de pasarse a sitio nuevo se irían a otras partes a vivir”, había declarado a favor de la fundación de Pátzcuaro, cuya traza le parecía “muy a contento de todos, así españoles como indios”, aparece como testigo de la nueva fundación del valle de Guayangareo; Luis de Ávila (o Dávila), vecino de Pátzcuaro que sería después testigo de la fundación de Antonio de Mendoza y finalmente, Pedro de Mongía (que según Martínez Baracs también fue alcalde en Tzintzuntzan y Pátzcuaro) aparece como testigo de la fundación de Guayangareo y al poco tiempo como alcalde ordinario. “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538” (“Don Vasco de Quiroga... con los vecinos del pueblo de Guayangareo sobre que se conserve su título de Guayangareo, 1567”, AGI, Justicia, leg. 173, no. 1, ramo 2), en: Benedict Warren, *La conquista de Michoacán, 1521-1530* (Morelia: Fimax Publicistas, 1977). Cfr. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 291.

⁵² Esta misma tradición fue retomada por san Agustín que concibió la ciudad como una república cristiana unida bajo los principios de orden, justicia y fe. Tanto para Aristóteles como para san

Esta interpretación resultaba, además, congruente con el uso que desde la antigüedad prehispánica había tenido el título de “Ciudad de Michoacán”. A partir del análisis del uso del nombre “Mehuacan” en la *Relación de Michoacán*, Martínez Baracs sugiere que desde tiempos antiguos, la denominación “Ciudad de Mehuacan” servía para designar a la capital del reino, refiriéndose en distintos tiempos a Tzintzuntzan, Pátzcuaro e, incluso, Ihuatzio.⁵³

1.2. PÁTZCUARO

1.2.1. La catedral y el lago: Las armas de Pátzcuaro

Las bondades de la geografía y el pasado prehispánico fueron argumentos importantes, invocados con frecuencia en las informaciones para la concesión de la capitalidad; pero en la carrera por la preeminencia, los escudos de armas constituyeron un instrumento jurídico en sí mismo, por lo que fueron especialmente codiciados por las ciudades.⁵⁴ En abierta disputa con Pátzcuaro, en 1549 los vecinos de Guayangareo solicitaron al rey armas propias, pues ya que “la ciudad tenía el nombre de Ciudad de Michoacán, se sirva de darle escudo”.⁵⁵ Pedían también mercedes y repartimientos de indios para la construcción de sus casas, colegios y conventos y que “se mande al obispo de esta Provincia, que haga su iglesia catedral en esta ciudad”. Los repartimientos se concedieron, pero el resto de las peticiones resultaron poco más que ingenuas al enfrentarse a la férrea voluntad de Quiroga. Conscientes del enorme poder simbólico que tenían los “alardes de armas”, en 1551 el “Cabildo, Justicia y Regimiento de españoles de Michoacán que residen en el

Agustín, la urbe era la expresión visible de las virtudes o vicios de sus habitantes, imaginándose incluso como metáfora representativa de éstos. Véase Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, 49.

⁵³ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 28-29.

⁵⁴ “Con este Escudo es con el que ha probado en diversos pleitos, que ha tenido, que ella, como que está en posesión de él, es la antigua Ciudad de Michoacán, y por consiguiente, Corte de sus Reyes, y Capital de la Provincia” Moreno, *Fragments de la vida y virtudes del Illmo. Vasco de Quiroga*, 92.

⁵⁵ “Instrucción de lo que la dicha ciudad de Mehuacan que está en la Nueva España y los vecinos moradores de la dicha ciudad piden y han de pedir y suplicar a su Majestad. Guayangareo, 11 de Mayo de 1549”, en “Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, contra los vecinos del pueblo de Guayangareo, sobre que se conserve su título”, AGI, Justicia 173, No. 1, Ramo 2, Citado por Gabriel Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el origen y significado del escudo de armas de Morelia” en *Morelia* 450, 2, (1991), 27.



Valle de Guayangareo” organizaron uno en el día de Santiago Apóstol.⁵⁶ Elaboraron una descripción que incluía una lista de quiénes participaron y sus calidades, solicitando en él que se les concediera el título de ciudad.⁵⁷

En 1553, la ciudad de Pátzcuaro consiguió la concesión de un escudo de armas, gracias a las gestiones del obispo Quiroga y de Juan de Oribe (u Orive), su agente en la Corte:

Por quanto Juan de Orive en nombre de la Ciudad de Mechuacan nos ha hecho relación, que los vecinos, y moradores de la dicha Ciudad, e Indios de ella nos han servido como buenos, y leales Vasallos, e nos suplicó que acatando a lo susodicho mandásemos señalar Armas a la dicha Ciudad, según y como las tenían las otras Ciudades y Villas de las nuestras Indias, o como la nuestra merced fuese; e nos acatando lo susodicho tuvimoslo por bien, y por la presente hazemos merced, y queremos y mandamos, que ahora, y de aquí adelante la dicha Ciudad de Mechuacan haya y tenga por sus Armas conocidas un Escudo, que *haya en él una Laguna de agua de su color, con una Iglesia sobre un Peñol, que es la advocación de S. Pedro y S. Pablo, y cerca de la dicha Laguna, e Iglesia, la Iglesia Cathedral, y dentro de dicha Laguna otros tres Peñoles*, según que aquí va pintado y figurado en un Escudo tal como este; las cuales dichas Armas damos a la dicha Ciudad por sus armas y Divisa señaladas, para que las pueda traer, y poner y traiga en sus pendones, sellos y escudos, y banderas, estandartes, y en las otras partes y lugares que quisieren y por bien tuvieren, según y como de la forma, y manera que las traen y ponen las otras Ciudades de nuestros Reynos.⁵⁸

En el archivo de la Fundación de los Duques de Alba todavía se conserva una copia de la cédula escrita en letra cortesana propia del siglo XVI, que lleva inserto el

⁵⁶ Según lo definía el *Diccionario de Autoridades* (1726), el alarde era la muestra que hacían los soldados, ejecutada por el comisario destinado a este efecto, con el fin de reconocer si estaba completo el número que cada compañía debía de tener, comprobar la limpieza de las armas y su buena disposición. Como función, el alarde implicaba la “ostentación, gala y lucimiento” del orden y fuerza de su compañía.

⁵⁷ AGI, Justicia 1012, No. 4. Ramo 2. Escobar Olmedo incluye este documento en el Catálogo de documentos michoacanos en archivos españoles con la entrada 233. Armando Mauricio Escobar Olmedo, *Catálogo de documentos michoacanos en archivos españoles*, Vol. 1 (México: UMSNH, 1989). La misma descripción se puede consultar en el catálogo de PARES, sin embargo, no se ha podido consultar por estar bajo el status de “maltratado/en restauración”.

⁵⁸ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes*, 90-91. Las cursivas son mías. Los pendones, sellos, escudos, banderas y estandartes eran signos de la personalidad jurídica de una ciudad. Todos, a excepción de los sellos, tenían un origen militar. Los pendones, banderas y estandartes se llevaban a la guerra como insignias de los escuadrones y regimientos de caballería e infantería, diferenciándose entre sí por sus formas y materiales. Las autoridades edilicias castellanas se apropiaron



Fig. 5 y 6. Anverso y reverso de cédula real con el escudo de armas de Pátzcuaro, siglo XVI.

escudo delineado en tinta negra y coloreado en acuarela [figs. 5 y 6]. Sobre un campo de color amarillo pálido (inexistente en la tradición heráldica), se dibuja la laguna con azul brillante; líneas onduladas de un tono más claro sugieren el oleaje que se ve interrumpido por los tres peñoles. Un poco más abajo, frente al borde meridional, aparece la capilla de San Pedro y San Pablo, el único elemento representado en “perspectiva caballera”.⁵⁹ La pequeña capilla de tres naves, con techo a dos aguas y una torre adyacente al muro testero, está custodiada por las imágenes de los patronos: san Pedro, que porta una gran

de su uso entre los siglos XIV y XV para significar la jerarquía, nobleza y lealtad de las ciudades principales. Su uso en las ceremonias fue anterior al de los escudos de armas. Véase Rucquoi, “Les villes nobles pour le Roi”, 201-205. Durante los actos públicos, portar el estandarte era un privilegio reservado al alferez. Por otro lado, los sellos que tenían grabadas las armas de la ciudad se estampaban en provisiones, cartas de importancia y otros papeles para testificar su contenido y darle autoridad. Véase *Diccionario de autoridades*, 1732 y 1737.

⁵⁹ Se llama “perspectiva caballera” a la proyección que utiliza un ángulo de 30 a 45° del eje Y respecto del eje X sin ninguna reducción, que supuestamente, ofrecían la imagen de la ciudad que podía divisarse montando desde la silla de un caballo. Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, 20-22.

llave, y san Pablo, blandiendo la espada de su martirio. El tercio inferior está ocupado por la planta de cinco naves con columnas adosadas, dispuestas en forma radial y circunscritas a manera de una copa delineada en rojo. Al centro, en el presbiterio, el altar mayor queda representado como una pequeña capilla erigida sobre unas gradas y coronada por una cruz. Las armas carecen de timbre, llevando por único ornamento un filete punteado en rojo. El escudo tiene la forma de una piel de carnero desplegada, recordando los orígenes del arte del blasón, cuando efectivamente las armas de los señores eran pintadas sobre pieles animales, confirmando así que la antigua tradición heráldica medieval fue permeable a nuevos lenguajes simbólicos.

El escudo, seguramente diseñado por el mismo Vasco de Quiroga, ofrecía una imagen resignificada de la geografía lacustre. Se trataba, en realidad, de un escudo-corografía que mostraba la reconfiguración simbólica de una *geopolítica* que había tenido lugar tras el desplazamiento de Tzintzuntzan. En dos mapas anteriores del lago consta cómo sucedió esta transformación. El primero es una copia en acuarela realizada por fray Pablo Beaumont, a finales del siglo XVIII, tomado de un original del siglo XVI e identificado como “Mapa 5^o” [fig. 7].⁶⁰ El segundo –de composición muy similar al mapa de Beaumont– es un plano coloreado perteneciente a la colección del etnohistoriador Eduard Seler [fig.8].



Fig. 7. Pablo Beaumont, *Mapa del Reino de Michoacán y estados del gran Cazonci*, 1778



Fig. 8. Mapa de Tzintzuntzan y el lago de la Colección Seler.

⁶⁰ Hans Roskamp propone que el cronista franciscano Pablo Beaumont tomó las láminas que formaban parte de una probanza elaborada por los indios de Tzintzuntzan hacia 1567 –al que nombra *Códice de Tzintzuntzan*– y las utilizó para ilustrar su propia obra. Hans Roskamp, “Pablo Beaumont and the Codex of Tzintzuntzan; a pictorial document from Michoacan, West Mexico” en *Códices, caciques y comunidades*, coords. Maarten Jansen, Luis Reyes García (Netherlands: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1997), 197ss.

Ambos están orientados al sur, por lo que la antigua capital del señorío purépecha aparece a la izquierda del lago. Tzintzuntzan se despliega como el centro neurálgico a partir del cual se organizaba la región. El convento franciscano, el extenso atrio y las casas distribuidas a lo largo de tres avenidas ocupan casi la totalidad de la península que penetra en el lago. El resto de los pueblos quedaron señalados por pequeñas iglesias o capillas; no obstante que Pátzcuaro fue representado con una magnitud mayor que sus vecinas, la desproporción con Tzintzuntzan es evidente y considerable. En el mapa de Beaumont, se observan dos grupos de hombres que avanzan sobre el camino que va entre las dos ciudades, llevando a cuestras el órgano y la campana disputados por los de Tzintzuntzan [fig. 7]. Tal como se señala al pie el mapa de Beaumont, aquí se representa el traslado de la silla episcopal al modo de una “denuncia”, ante un despojo arbitrario orquestado por el obispo Quiroga.

En comparación con estos dos mapas, en el escudo quiroguiano la laguna aparece invertida, con el norte apuntando hacia la parte superior. La península en la que se encontraba Tzintzuntzan se ha comprimido, desapareciendo cualquier alusión a éste o cualquier otro pueblo. Al sur, el plano de la catedral representa a la ciudad de Pátzcuaro como aquella utópica comunidad cristiana que imaginaba Quiroga. Al colocar a Pátzcuaro junto con el lago, el escudo de armas no sólo reconocía la superioridad histórica y canónica de la ciudad del obispo sobre sus vecinas, sino que se proclamaba a sí misma como la nueva urbe provincial, apropiándose del lugar simbólico que antes poseía Tzintzuntzan. Entre los montes y tierras, que formaban parte de los “propios” de la Ciudad, la laguna con el pescado que en ella se recogía y las tierras de semilla de las orillas constituían su máspreciado bien, por “derecho natural de tiempo inmemorial” y como un “privilegio que su majestad le hizo merced”.⁶¹

El segundo elemento, la “Iglesia sobre un Peñol que es la advocación de S. Pedro y S. Pablo”, hacía referencia a otro punto concreto de la geografía lacustre como *locus*

⁶¹ “Expediente promovido por el ayuntamiento de Pazcuaro sobre que se declare que la laguna que se expresa pertenece a los propios de aquella Ciudad. Año de 1780”, AGN, Tierras, Vol. 3127, Exp. 1. El gobernador y cabildo de naturales nombraba cada año a un mayordomo que se hacía cargo de la laguna y de recaudar entre los pueblos y barrios de los alrededores los derechos de 120 pesos anuales de pescado. La presencia del lago subrayaría así la relación natural entre “laguna de Mechuacan” y “Ciudad de Mechuacan”. Dado que Mechuacan significa “lugar de los que poseen el pescado”, la ubicación de la Ciudad de Mechuacan en el valle de Guayangareo resultaría toponímicamente, antinatural.



de la memoria: la capilla en la isla de San Pedro que conmemoraba el pacto político entre el *cazonci* y el rey, y la adopción de la fe católica, con el consecuente paso de la gentilidad a la nueva era cristiana.⁶² Por lo tanto, su inclusión en las armas reconocía tanto la autoridad del obispo como pastor (representado por medio de san Pedro y san Pablo, figuras fundacionales del clero secular y piedras angulares según el *Evangelio* y los *Hechos de los Apóstoles*), como a los caciques convertidos al cristianismo en la figura de aliados y agentes activos de la construcción del nuevo orden:

En señal a dicha antigua y Real Posesión D. Pedro Pantze Cuirarangari y D. Antonio Huitzimengari, los primeros gobernadores, y como legítimos interesados por vía de señorío y cacicazgo, edificaron una capilla sobre la dicha Isleta, que hasta hoy se observa del Señor S. Pedro, y S. Pablo Patrones de dicha Ciudad, donde se dice y ha dicho en cada un año misa y celebra con gran devoción su fiesta después de la del propio día que se celebra en dicha ciudad y fue en esta fundación y devoción de dichos caciques a Gloria y honra de la Santa fe católica y en memoria a que tal día se recibió y plantó en este Reino de Mechuacan y derrocó y ahuyentó la Idolatría y después fecho lo dicho bajaron a todos los Naturales que estaban en los montes y cerros de esta comarca a las tierras de su Patrimonio y Cacicazgo de dichos D. Pedro Pantze y D. Antonio Huitzimengari.⁶³

La elección de San Pedro y San Pablo resultaba especialmente adecuada para la Ciudad de Mechuacan por dos razones: la primera, la asociación entre Pedro como “piedra” sobre la que Jesús fundaría su Iglesia (Lucas 5,1) y el peñol (piedra) sobre la que se fundó la capilla (símbolo de la Iglesia michoacana). La segunda, la asociación entre la vocación del apóstol como “pescador de hombres” (Lucas, 9, 18) y la laguna de Mechuacan (cuyo significado etimológico es “lugar de pescadores”). Fundados sobre estas razones, no resultaba casual que en este sitio concluyera el paseo del pendón real que tenía lugar

⁶² Gabriel Silva Mandujano refiere que la capilla de San Pedro y San Pablo fue destruida a principios del siglo XIX. Se ubicaba entonces cerca de la “colonia Ibarra” de la ciudad de Pátzcuaro, en la ribera sur del lago. Debido al descenso de los niveles del lago de Pátzcuaro, tanto la isla de san Pedrito como la de Cucuchucho son ahora tierra firme. Véase Gabriel Silva Mandujano, “El estandarte de Hidalgo y la jura del patronato de la Virgen de Guadalupe en Michoacán, en *La confirmación de la identidad novohispana. Imágenes, símbolos y discursos utilizados en la Independencia de México*, vol. II, coord. Sofia Velarde (Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán, 2010), 65.

⁶³ “Expediente promovido por el ayuntamiento de Pazcuaro sobre que se declare que la laguna que se expresa pertenece a los propios de aquella Ciudad. Año de 1780”, AGN, Tierras, Vol. 3127, Exp, 1.

durante la fiesta anual de san Pedro. Este día, según recoge el cronista del cabildo catedral Francisco Arnaldo de Yssasi, en una descripción del obispado escrita en 1649:

En un peñol que esta en medio de la laguna con una Yglesia de S. Pedro, donde ban en canoas con tantas invenciones, musicas y festejos, que es el día mas alegre de la ciu[da]d, y celebrase en memoria de averse dado de Paz el casonsi Rey de Mechuacan y todo su Reyno en este día a el Rey de las Españas nuestro monarcha, a quien conosen por su Rey y señor habiendo Recibido juntamente la fee catholica de los Varones App[ostóli]cos que su Mag[esta]d les enbio y sujetandose en lo espiritual a el Vicario de Christo y sucesor de San Pedro.⁶⁴

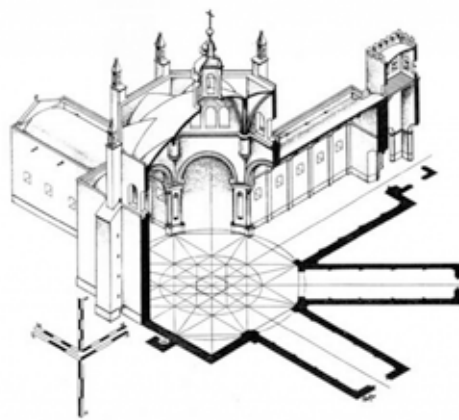


Fig. 9. Plano isométrico de la catedral de Vasco de Quiroga.⁶⁴

Por otra parte, la inclusión del edificio de la catedral en el escudo remarcaba su triunfo como sede episcopal, pero además hacía referencia al proyecto arquitectónico y pastoral del obispo, pues su iglesia aparecería representada con la innovadora planta radial.⁶⁵ Aunque del monumental proyecto sólo llegó a construirse una nave, la planta y las descripciones proyectaban un edificio de cinco naves, que confluían en el presbiterio como

⁶⁴ Francisco Arnaldo de Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan y fundación de su iglesia cathedral. Numero de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó” (ca.1649), Ayer Collection of American Manuscripts, Newberry Library of Chicago, en *Bibliotheca Americana* 1 (1982), 117. La crónica de Arnaldo de Yssasi se componía de dos partes: la primera, iniciaba con una descripción detallada de la geografía del obispado, seguida por información sobre la fundación, patronos y rentas de la catedral, así como del estado del edificio provisional y una memoria de cada uno de los mitrados. La segunda parte estaba dedicada a las ciudades, villas, reales de minas y congregaciones del obispado. En líneas generales, la obra de Yssasi responde (como el mismo lo refiere) al cuestionario de 29 preguntas preparado por el cronista general Gil González Dávila, en 1648. Sin embargo, el documento escrito por Yssasi excede las pretensiones de este cuestionario, pues fue pensado como un instrumento de gobierno para el conocimiento del obispo fray Marcos Ramírez de Prado.

⁶⁵ La ciudad de Puebla presentó en su escudo “una fortaleza con cinco torres de oro asentada en campo verde, un río que sale de su centro y dos ángeles vestidos de blanco que la franquean”. Si bien la fortaleza podría interpretarse como una catedral, el carácter idealizado de ésta, igual que en el la iglesia del escudo de González Dávila, contrasta con la cita a un edificio real y por todos conocido de las armas de Pátzcuaro. Véase Rubial, “Los escudos urbanos de las patrias novohispanas”, 21-22.

los dedos de una mano; arcos esviados permitirían que el altar mayor fuera visible desde cualquier punto [fig. 9].⁶⁶ La propuesta quiroguiana se alejaba de manera contundente de las soluciones planteadas por los constructores de las catedrales indianas en su búsqueda por diseñar edificios modernos que cumplieran las necesidades tradicionales de una catedral.⁶⁷ Los fieles se distribuirían por lenguas y guardando la distinción entre hombres y mujeres, representando así el ideal de convivencia armónica y ordenada entre indios y españoles que el obispo anhelaba para articular la ciudad.⁶⁸

En cuanto a los “tres Peñoles” que completaban el programa emblemático, probablemente hacían alusión a las islas de Janitzio, Yunuen y la Pacanda, las mayores del lago. La elección de sólo tres islas, entre las seis que restaban al descontar a Jarácuaro, puede explicarse a partir de un pasaje de la *Relación de Michoacán* al que aludíamos antes (en donde el linaje de los *uacusechas* reconoció “aquí es, sin duda Pazquaro”). La narración concluía el sentido fundacional y, sobre todo, refuncionalizado:

Y fueron aquel lugar, donde ha de ser la iglesia catedral y hallaron allí los dichos peñascos llamados petzequa que quiere decir asiento de cu. Y está allí un alto, y subieron allí y llegaron aquel lugar y estaban allí encima unas piedras alzadas como ídolos por labrar, y dijeron: “[...] Mirad que esta piedra es la que se debe llamar Zirita cerengue y esta Uacusecha, ques su hermano mayor, y ésta Tingarata y ésta Mivequa ajeva. Pues mirad que son cuatro estos dioses”.⁶⁹

Estos cuatro *petzecua* “eran unas peñas sobre alto, encima las cuales edificaron sus cues”. No hay duda de que las peñas eran islotes, pues a ellas se llegó “yendo andando un agua hacia arriba” y “yendo siguiendo el agua”. Los cuatro peñascos de la *Relación de Michoacán* entre los que se distinguía uno, como el “hermano mayor”, podrían muy bien corresponder a los islotes representados en el escudo: “una Iglesia sobre un Peñol“ que

⁶⁶ Véase Mina Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga* (México: El Colegio de Michoacán, 1986).

⁶⁷ Sobre el dilema entre función y modernidad, véase Jorge Alberto Manrique, “Las catedrales”, en *Una visión del arte y de la historia*, Tomo III (México: IIE-UNAM, 2001), 273-274. En realidad, el proyecto de la catedral diseñada por Vasco de Quiroga era formal y conceptualmente más cercano a las capillas de indios como la de Tlaxcala y Cholula, que a las catedrales españolas de Mérida, México, Puebla o Guadalajara.

⁶⁸ AGI, México 374, f. 107v.

⁶⁹ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 36.

podemos identificar como principal o “hermano mayor” –donde estaba la capilla de San Pedro y San Pablo– y “otros tres Peñoles” menores.

1.2.2. Pátzcuaro como Ciudad de Mechuacan

Con la posesión y ostentación del escudo, Pátzcuaro buscó dar carpetazo al pleito con Tzintzuntzan y Guayangareo. Su objetivo era claramente desacreditar a los disidentes, pues la merced que lo otorgaba venía junto con la orden que, por pedido explícito del obispo, degradaba a la “Nueva Ciudad de Mechuacan” a “pueblo de Guayangareo”. Con la alianza entre la nobleza indígena y Vasco de Quiroga, el antiguo señorío mechoaca entró en un nuevo ciclo de vida que tuvo por centro neurálgico a la ciudad de Pátzcuaro. Entre 1538 y 1553, la apariencia urbana de la ciudad se transformó en medio de un ambicioso proceso constructivo. El proyecto de la catedral radial requirió de la fabricación de un extenso terraplén sobre una ladera; en las cercanías se edificaron la catedral provisional, el Colegio de San Nicolás y el Hospital de Santa Martha. Un poco más abajo, entre el escarpado terreno, se abría una amplia plaza cuadrada en la que tenían asiento las casas de algunos principales indios y vecinos españoles (como el famoso palacio de Antonio de Huítziméngari). En medio de la plaza se elevaba una majestuosa fuente construida hacia 1556, la cual llamó la atención de Antonio de Ciudad Real y su compañero, el visitador de las provincias franciscanas fray Alonso Ponce, durante su estancia en la ciudad en el año de 1586:

La plaza, la cual es grande y cuadrada y tiene en medio una fuente labrada de cantería, muy galana y curiosa, con ocho caños muy vistosos; los seis dellos son seis gentiles hombres, labrados de talla, y puestos en pie alrededor de una pila redonda, apartando uno de otro en igual distancia, que mirándose los unos a los otros, echan el agua por la boca y cae en la misma pila, otro caño es un águila, así mismo labrada puesta en medio de aquella pila sobre un pilar o columna alta bien labrada, que echa el agua por la corona y subiendo algo alta, cae en la misma pila; el octavo caño es un león de piedra así mismo labrado, de talla, puesto en otro pilar más bajo que el de el águila y delante de ella, en el borde de la pila mirando a fuera, el cual echa el agua por el medio de un escudo que tiene en los pechos, y arrójala de sí para adelante más de tres varas de medir y cae en otra pila larga, a la cual por otros caños anchos va a parar toda la otra agua de la pila redonda, y de allí toman agua todos los indios e indias del pueblo. Esta fuente dicen que descubrió el obispo



de Michoacán, Quiroga (que tuvo nombre de santo), cuando estaba en aquella ciudad la catedral.⁷⁰

La fuente se alimentaba del manantial que, según el testimonio de Pedro Guaco, había determinado la elección del sitio donde Vasco de Quiroga fundó su catedral. Se trataba, en este sentido, de un monumento al agua misma y al obispo, ya fuera por haberla descubierto y distribuido o –como sugieren otras fuentes– por haberla hecho brotar milagrosamente. La fuente, lugar de la memoria, fue concebida desde 1540, año en que el virrey Antonio de Mendoza otorgó la “licencia para que en la plaza de la ciudad de Mechuacan se hiciera una fuente e trajere el agua a ella”, a iniciativa del gobernador Antonio Huítziméngari, los alcaldes, naturales y vecinos de la Ciudad de Mechuacan:

Por cuanto el gobernador e alcaldes e naturales de la ciudad de Mechuacan y vecinos della me han hecho relación que conviene y es necesario que en la plaza de la dicha ciudad frontera de las casas donde los alcaldes mayores tienen su audiencia, se haga una fuente y que con mucha facilidad se pueda traer el agua a ella, y me pidieron les diese licencia para ello. Y por mi visto lo susodicho, atento que por vista de ojos vi la dicha agua, y la parte y lugar adonde la quieren traer, al tiempo que estuve en la dicha ciudad y que es muy conveniente y necesario para la sustentación de los vecinos y naturales, por la presente doy licencia al gobernador, alcaldes y regidores para que en la dicha parte y lugar puedan hacer una fuente con su alberca y lavadero, y para ello mando al alcalde mayor que juntamente con don Antonio, gobernador de la dicha ciudad, haga el repartimiento de la gente que le pareciere ser necesaria para la dicha obra, así en la dicha ciudad como en los barrios de ella, conforme a la posibilidad de cada barrio, y la dicha obra vaya fija y moderada y no muy costosa, y de esto tenga especial cuidado el dicho alcalde mayor.⁷¹

La descripción de 1586 revela un monumento mucho más ostentoso y sugerente de lo que el virrey suponía. La obra fue dirigida por el cantero castellano Hernando Toribio de Alcaraz hacia 1556.⁷² La cercanía entre Vasco de Quiroga y el gobernador Antonio

⁷⁰ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, Tomo II (México: IIH-UNAM, 1976), 73. Llama la atención el cuidado y detalle que Ciudad Real prestó al programa iconográfico de esta singular fuente. Como notaron Josefina García Quintana y Victor M. Castillo en su estudio preliminar, la crónica de Ciudad Real prestó atención a datos poco comunes en otras relaciones contemporáneas. Se percibe incluso, como me ha hecho notar Jaime Cuadriello, una sensibilidad especial por los discursos que articularon el nuevo estatuto político de la Nueva España. Cfr. Josefina García Quintana, Victor M. Castillo, “Estudio preliminar”, en *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, XLVII-LVII.

⁷¹ AGN, Mercedes, 4, f. 185r. Citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 349.

⁷² En información de 4 de diciembre de 1555, Hernando Toribio de Alcaraz, maestro de la obra de

Huitzimengari, de reconocida formación humanista, sugiere la invención conjunta de un programa iconográfico de complejo y sugerente simbolismo.⁷³ En el discurso de las figuras de piedra, el agua del manantial que gozaban los hombres por regalo de la naturaleza se convertía en el origen y símbolo del orden y la urbanidad de las ciudades cristianas. La “galana y curiosa” arquitectura contraponía la figura del *homo sylvestris*, como representante del mundo indómito y gentil, con el orden y la policía de las ciudades cristianas de la península y de la Nueva España. Nótese que las figuras de los seis “hombres gentiles” no eran una imagen de los indios americanos, sino del “salvaje” barbado, desnudo con el cuerpo cubierto de espeso vello y armado con garrote que desde el mito y la iconografía occidental, representaba el *alter ego* o antípoda del hombre político y urbano.⁷⁴ Estos hombres salvajes y pilosos hicieron su aparición en la fuente michoacana junto a la personificación de los dos reinos: el águila coronada de los *uacusechas* y el león ibérico



Fig. 10. Anónimo novohispano, *La cátedra de fray Alonso de la Veracruz*, siglo XVIII.

la catedral de Pátzcuaro, afirmó haber realizado diversas “obras públicas” en la ciudad por encargo del obispo Vasco de Quiroga, el gobernador Antonio Huitzimengari y el cabildo de naturales, entre las que se encontraban el “Humilladero que está hecho y de una puente que asimismo esta hecho y de traer el agua de Santiago a esta ciudad, lo cual ha hecho y de una fuente que se ha de hacer y hacer las casas del Cabildo y otras que se ofreciesen”. Documento 8. “Testimonio de Toribio de Alcaraz maestro de la obra de la catedral de Pátzcuaro, sobre cargos que se le hacen. Cd. de Michoacán, 4 de diciembre de 1555”. AGI, Audiencia de México, Leg. 96. s/f. en Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, 144.

⁷³ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 393. El joven Antonio Huítziméngari, hijo de Tzitzincha Tangaxoan destacó por su agudeza e inteligencia. Permaneció durante algunos años al lado de Cortés, a quien se reconoce como su padrino, viviendo en sus casas de Coyoacán y aprendiendo los modos de la vida cortesana. La tradición del siglo XVIII lo colocó entre los alumnos del afamado colegio agustino de Tiripetío. En el cuadro de *La cátedra de Fray Alonso de la Veracruz*, obra del siglo XVIII procedente del convento de Charo, se le representa como aventajado alumno del venerable maestro fray Alonso de la Veracruz con la inscripción “don Antonio Huitzimengari hijo del Rey de Michoacán, muy aprovechado estudiante” [fig. 10]. Nelly Sigaut (ed.), *Pintura Virreinal en Michoacán*, Vol. I (México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultural del Estado de Michoacán, 2011), 343-345.

⁷⁴ Véase Roger Bartra, *El salvaje en el espejo* (México: UNAM, Ediciones Era, 1998), 8.

—representación metafórica de la fortaleza del rey y la corona española— en concordia aparente.⁷⁵

Desde el siglo XVI, el águila figuró en la iconografía política como una representación de la capital de la Nueva España. El ícono sagrado de los mexicanos se utilizó como timbre de las armas de la ciudad de México y de ahí fue tomada como una representación indicativa del reino.⁷⁶ El águila fue también un símbolo del linaje gobernante de los *uacusechas*. Con su utilización, pienso, se suplió la ausencia de una referencia al pasado prehispánico cuya sucesión política había quedado truncada después de la cruel y trágica muerte del *cazonci* Tangaxoan a manos de Nuño de Guzmán. En su lugar se ofrecía una visión unificadora y conciliadora del pacto de vasallaje político y adopción del cristianismo. La fuente en su conjunto era un monumento a la concordia política: formaba una alegoría sobre el agua viva de la fe que los monarcas hacían llegar a sus vasallos indios por medio de un pacto político que se materializó en la unión del obispo Vasco de Quiroga y el gobernador Antonio de Huitziméngari. La lectura no resulta ajena al lenguaje alegórico de la época. En la caja de agua de Tepeapulco, una inscripción en loza fechada en 1545, rezaba: “Siendo Bisorey D. Antonio de Mendoza y Tlathuani Carlos V, siendo Gobernador D. Diego Belazquez llegó por agua la Fe Verdadera y el Inmaculado Dios”. Gracias a la

⁷⁵ Véase Victor Mínguez, “*Leo Fortis, Rex Fortis*. El león y la monarquía hispánica” en *El imperio sublevado* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004), 76-77. En la capilla Real de Naturales de Tlaxcala, empotrados en el zócalo de las torres se miran todavía dos relieves de piedra con los escudos de la monarquía castellana, uno de ellos, sostenido por las figuras de dos “salvajes” como tenantes. Por medio de estos escudos se hacía patente el título de “capilla real”, distinción dada por Carlos III en 1770. Aunque no es la única muestra que queda del uso ornamental del “buen salvaje” en fachadas, el caso de Tlaxcala —como el de Pátzcuaro— se relacionaba de manera directa y por medio de un lenguaje heráldico a los cabildos de naturales con la monarquía. Jaime Cuadriello, *Las glorias de la República de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime* (México: IIE-UNAM, MUNAL, 2004), 151-153.

⁷⁶ La presencia de águilas como emblemas mexicanos en la pintura mural de los conventos franciscano de Tecamachalco y el agustino de Ixmiquilpan, e incluso en el programa alegórico de los arcos triunfales preparados para la celebración de las reliquias que obsequió el Papa Gregorio XIII a los jesuitas, muestran la difusión del emblema desde el siglo XVI y refuerzan su identificación. Enrique Florescano, “La bandera mexicana” en María Isabel Grañón Porrúa, *Creaciones emblemáticas y alegóricas en el México del 500. Las dimensiones del arte emblemático* (México: El Colegio de Michoacán, Conacyt, 2002), 206.

fuente “descubierta” por Vasco de Quiroga, “todos los indios e indias del pueblo” bebían la fe y se integraban a una nueva vida política.

La concordia entre el gobernador Antonio de Huítziméngari y el obispo Vasco de Quiroga se tradujo en un impulso constructivo, tal como muestran la capilla del Humilladero, un puente, un acueducto y las casas del cabildo realizadas por Hernando Toribio de Alcaraz, maestro de obra de la catedral. Pero esta fructífera alianza no fue comprendida por las nuevas generaciones. En el año de 1555, el virrey Luis de Velasco (1550-1564), manifestó al rey su preocupación por la obra de la iglesia catedral que se estaba construyendo en Pátzcuaro: “fui informado que la obra no iba bien fundada y que el edificio iba más suntuoso y curioso que conviene para lugar de indios”. Pero no era éste el único motivo que le inquietaba. Conocedor de que existían “opiniones y pasiones entre el obispo y religiosos y españoles encomenderos”, quiso visitar también “el sitio que el virrey don Antonio de Mendoza [...] señaló a los españoles”.⁷⁷ Ese mismo año visitó Pátzcuaro y comprobó el “mal fundamento que llevaba [la catedral] y que para cubrirse de bóveda era necesario derribar mucha parte de lo edificado” por lo que trató de moderar la obra, cosa que Vasco de Quiroga no aceptó. En cambio, obligó al virrey a actuar contra los vecinos de Guayangareo en virtud de la cédula en que se les degradaba a pueblo, para que se prohibiera la elección de regidores “cadañeros”.⁷⁸

1.2.3. El proyecto incomprendido

El fallecimiento de Antonio de Huítziméngari en 1563 y de Vasco de Quiroga en 1565 provocó un quiebre en el proyecto episcopal de la Ciudad de Mechoacan. La pérdida de las dos figuras de autoridad más importantes en un periodo tan corto sumió a la provincia en un vacío de autoridad. Se vivía el relevo de una generación, mas los intereses de sus sucesores –protagonistas de un proceso de “refundación de la sociedad novohispana”– no serían los mismos.⁷⁹ Las noticias sobre el nombramiento del obispo Antonio Ruiz de

⁷⁷ Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, 150-151.

⁷⁸ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 348.

⁷⁹ María Alba Pastor ha ubicado, no por casualidad, un proceso general de “recomposición social” de la sociedad novohispana justo entre 1570 y 1620. María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII* (México: FFyL-UNAM, 1999), 7.



Morales (1568-1572), sucesor de Quiroga, marcaron el inicio de una nueva época para las tres ciudades. Al llegar a Pátzcuaro, el prelado encontró una catedral provisional extremadamente pobre: “de paja y tan pequeña y mal aderezada que parece que no ha habido obispo ni aun clérigos en ella”. Por el contrario, la nueva iglesia que se construía le pareció “una cosa tan extraordinaria y tan diferente de todas las trazas que yo he visto, que no la sabré dar a entender”, por lo que en su carta al rey concluía: “lo que sé decir a vuestra majestad es que ni tiene manera para acabarla; ni aunque la quisiera cubrir de madera alguna parte de ella”. La ciudad le desagradó de igual manera, por lo “barrancoso” y el aire “harto mal sano por las nieblas que hay de ordinario el invierno y es tan barrancoso que no hay donde haya diez casas una junta con otra”.⁸⁰

No cabe duda que desde su llegada, el obispo Ruiz se empeñó en lograr el traslado de la catedral a Guayangareo, el sitio que “Don Antonio de Mendoza visorrey escogió [...] y después don Luis de Velasco lo aprobó por ser el mejor suelo que se puede escoger para una ciudad por tener grandes campos y estar entre dos ríos y ser muy sano porque en esta ciudad no hay donde hacer ejido ni se puede soltar ganado sin hacer daño a los indios”. Midiendo la oposición de los naturales, sugería: “Y si V.M. fuese servido sería mi parecer questa iglesia se pasase a Guayangareo dándole V.M. nombre de ciudad y aunque se quedase esta ciudad con su nombre y regimiento y que a Guayangareo se le pusiese el nombre que V.M. mandase y estuviese allí la iglesia que certifico V.M. que dentro de diez años será cosa muy principal”.⁸¹ En noviembre de 1571, el papa Pío V concedió la bula que autorizaba el traslado, aunque cuando se recibió en Michoacán, a principios de 1573, Ruiz de Morales ya había sido promovido al obispado de Tlaxcala.

La mudanza se concretó durante el gobierno del agustino fray Juan de Medina Rincón (1574-1588), sucesor de Antonio Ruiz de Morales. A pesar de la oposición de los indios y españoles de Pátzcuaro, en octubre de 1575 el virrey Martín Enríquez notificó a Felipe II que el traslado estaba próximo a realizarse. El 25 de diciembre del mismo año, se ordenó el paso del ayuntamiento a la ciudad de españoles, por lo que el año de 1576 inició con la elección de nuevas autoridades municipales para dicha ciudad de Guayangareo-Mechuacan. En el mes de febrero, el obispo le comunicó al rey que el cabildo estaba

⁸⁰ AGI, México 374, f. 44.

⁸¹ AGI, México 374, f. 44.

en plena disposición de efectuar la mudanza y de empezar la planeación de una iglesia provisional que sirviera para los oficios mientras se construía la catedral definitiva. La edificación de la catedral “de prestado” fue iniciada en 1577 y el traslado concretado en 1580, en un periodo marcado por los efectos de una terrible epidemia que asoló a la provincia entre 1576 y 1581.⁸²

Dada la mengua en la población, la catedral provisional que se construyó hubo de limitarse a un modesto edificio de adobes, sin posibilidad de empezar a edificar la iglesia definitiva; pero además, la peste desatada en aquel año afectó profundamente el ánimo del obispo. La peste debió impresionarlo de sobremanera, pues la prelatura se convirtió entonces en una cruz para el agustino y, en los años siguientes, escribió una carta tras otra implorando al rey que lo absolviera del cargo y nombrara a una persona “más a propósito”. En 1577, al tiempo que empezó a construirse la catedral provisional, Medina Rincón denunció la terrible realidad que asolaba al obispado: los indios enfermaban y morían a un ritmo vertiginoso que le hacía temer “el peor de los pronósticos”: la extinción total de los naturales. La regulación del trabajo en las encomiendas resultaba insuficiente, pues la situación se agravaba y la población de indios continuaba disminuyendo dramáticamente. Deseoso de ser llamado a la corte con el fin de explicar con mayor extensión toda aquella desolación, el 4 de marzo de 1577 narra:

Nunca cesa una lenta y disimulada pestilencia, pero como los naturales han sido y son siempre los pies deste cuerpo, aunque la cabeza que es la que gobierna vea su flaqueza y debilidad y que con ejercitarlos y andar sobre ellos empeoran y debilitan más, por la necesidad que tiene de los ejercitar y usar para labranzas, edificios, minas y otras cosas necesarias a la república para con ellos y con parecerles que se moderan y tasan lo que pueden, dicen que no se pueden dejar de acudir a estas cosas que duren lo que durará como cuchara de pan.⁸³

Para Medina Rincón, ni el proyecto utópico orquestado por Vasco de Quiroga en Pátzcuaro, ni la mudanza a Guayangareo le parecían una solución. En ambas opciones se resguardaban los mezquinos intereses de los vecinos españoles y la irremediable decadencia y aniquilación de los indios, destinados a construir y hacer florecer la riqueza de unos pocos a costa de su propia vida, así fuera fabricando una catedral. A su modo de

⁸² Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 365-368.

⁸³ AGI, México 374, f. 89.



ver, perpetuar ese sistema no podía ser, de ninguna manera, un servicio a Dios ni al rey, sino un engaño de los negocios guiados por el “interés y propio amor y reputación”. Sin que las palabras del obispo tuvieran mayor peso, una vez que la nueva iglesia estuvo lista para recibir los oficios divinos, la mudanza se realizó en junio de 1580.⁸⁴ Sin embargo, ya asentado en Valladolid, las quejas del obispo prosiguieron:

Digo por cuanto a más tiempo de ocho años que administro el dicho obispado con grande angustia y escrúpulos de conciencia por no saber ni entender la lengua de los naturales, como no la sé ni la entiendo, e por haber como hay en el dicho obispado grandes dificultades en la administración de lo espiritual y temporal, las cuales no se componen ni se ordenan al fin que conviene para el buen gobierno del y de los fieles mis feligreses, a cuya causa hay mucha quiebra en el estado eclesiástico de aquella diócesis, así en lo tocante al culto divino y servicio de las iglesias como en el dispendio de las temporalidades.⁸⁵

1.3. VALLADOLID

1.3.1. De Guayangareo a Valladolid

Durante el traslado del ayuntamiento de 1576, los vecinos de la ciudad apelaron a la ya consabida fórmula del cambio del emplazamiento de la ciudad, jurídicamente representada por el cabildo; así, bajo una concepción no de *urbs* sino de una *civitas*, se pensaba conservar la denominación de “ciudad de Mechuacan”. ¿Porqué, dos años más tarde, se optó por la elección de un nombre hispánico como Valladolid? Al ser notificados del traslado del cabildo de españoles, las autoridades de Pátzcuaro-Mechuacan prepararon bajo la dirección de Juan Purúata, alcalde del cabildo de naturales, una nueva información sobre la lealtad y los servicios que la ciudad había hecho a la Corona desde la Conquista. Aunque el inminente traslado fuera inevitable, Pátzcuaro peleó por mantener su jerarquía y no convertirse en pueblo mediante la defensa del título de cabeza provincia de Mechuacan.

Puede que la disputa por el título de Mechuacan entre Pátzcuaro y Guayangareo definiera su rumbo a partir de un curioso episodio. En 1577, Juan Purúata –ahora como gobernador indio– denunció ante el teniente de alcalde mayor al escribano de Guayangareo por el robo del “cofre de tres llaves que es en esta ciudad, tiene todos los

⁸⁴ Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 384.

⁸⁵ AGI, México 374, f. 129.

privilegios, títulos y mercedes que Su Majestad ha hecho a esta ciudad y a los naturales della”.⁸⁶ La noche del 14 de octubre de 1577, el escribano Hernán Sánchez Urdiales extrajo el cofre escondiéndolo entre petates y, auxiliado por dos indios, se encaminó hacia Guayangareo. Ante la lentitud de la justicia, el mismo Purúata se apresuró a recuperar los valiosos documentos por su propia mano: “Por la dilación que había en el negocio y por lo que tocaba a la ciudad –declaró más tarde– yo puse diligencia como tal gobernador y fui en persona en seguimiento de lo susodicho y hallé la dicha caja en el camino real, la cual yo traje”.⁸⁷

Después de recuperarla, Purúata procedió a hacer un inventario. Entre los documentos contenidos en el cofre se encontraban nada menos que el original en pergamino de “el título de las Armas que su majestad le hizo merced”, un pendón de damasco azul con las armas de la ciudad, la provisión del emperador que declaraba a Guayangareo pueblo y los libros de actas de cabildo. A pesar de que en el archivo histórico del cabildo de Pátzcuaro se conserva la denuncia de don Juan Purúata y el inventario, la veracidad del episodio se ha llegado a poner en duda.⁸⁸ A mi parecer, el episodio tiene visos de verdad. Con la posesión de la memoria documental de la corporación y en especial de los títulos de ciudad, la concesión del escudo de armas y el pendón real, el cabildo de Guayangareo habría pretendido legitimarse como Ciudad de Mechuacan. Al ver frustrado el intento, es probable que se pensara zanjar el asunto al elegir un nuevo nombre; sólo el prestigio de una denominación castellana como Valladolid, ciudad peninsular con un pasado cortesano acreditado y cuna de Felipe II, podría resolver con algún decoro y acomodo la cuestión.⁸⁹

1.3.2. Valladolid: El escudo robado

Regresemos ahora a Valladolid. La elección de un nuevo nombre no significó que los vecinos desistieran en la apropiación de los títulos y privilegios de la antigua Ciudad

⁸⁶ Citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 375.

⁸⁷ Citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 376.

⁸⁸ Véase Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 375-376.

⁸⁹ En una carta del obispo fray Juan de Medina Rincón al rey, se señala que el cambio de nombre se dio con autorización del virrey. No consta tal mandamiento virreinal, pero la orden debió girarse entre septiembre de 1577 y abril de 1578. Aunque Valladolid se refería siempre a su vecina como Pátzcuaro, en todos los documentos oficiales generados desde la ciudad del lago, se seguía



de Mechoacán. En términos jurídicos, el virtual traslado del ayuntamiento, ordenado por el virrey Enríquez en 1576, hacía pensar que la ciudad-cabildo pasaba al valle de Guayangareo con todos sus privilegios. Como revela el episodio del robo de la caja de tres llaves, el cabildo creado en 1576 pretendió adueñarse de las armas otorgadas a Mechuacan-Pátzcuaro. La alusión directa al lago y la catedral de Quiroga no disuadió a los vallisoletanos de una nueva osadía: al contrario, la mención de una iglesia catedral en la concesión de las armas justificó su apropiación, pues la sede episcopal les pertenecía ahora.

Ya es revelador que el conocido escudo de armas que posee la ciudad de Morelia, con los tres reyes acuartelados sobre campo dorado, empezara a usarse hasta mediados del siglo XVII. En sus primeras décadas de vida, la ciudad utilizó un escudo diferente. Pareciera que éste correspondía a la concesión hecha por Carlos I a Pátzcuaro-Mechuacan: un escudo con “una Laguna de agua de su color, con una Iglesia sobre un Peñol, que es la advocación de S. Pedro y S. Pablo, y cerca de la dicha Laguna, e Iglesia, la Iglesia Cathedral, y dentro de dicha Laguna otros tres Peñoles”; sin embargo, aunque las figuras descritas son las



Fig. 11. Escudo de armas de la Ciudad de Valladolid publicado por Gil González Dávila, 1649.



Fig. 12. Actuales armas de la Ciudad de Valladolid publicadas por Gil González Dávila, 1649.

conservando el título de Ciudad de Mechuacan. *Cfr. Herrejón Peredo, Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid, 155-156.*

mismas que ordena la cédula, la representación no corresponde al original [figs. 11, 13 y 14]. Aquí la catedral se muestra como un sencillo e idealizado templo toscano de una nave y techo a dos aguas; la iglesia y los tres peñoles no aparecen desde un ángulo icnográfico, sino de perfil. En el intento por apropiarse del privilegio de las armas, los de Valladolid modificaron la manera en que se representaba, sustituyendo la planta de la catedral de Vasco de Quiroga por una imagen genérica de su iglesia que dejaba en la ambigüedad la condición precisa del lugar.

La utilización de este escudo de armas causó confusión entre los autores interesados en los escudos de las ciudades de Indias. En 1649, el cronista Gil González Dávila publicó en el *Teatro Eclesiástico de las Indias Occidentales* dos escudos de Valladolid. El primero fue el que acabamos de mencionar con el título de “Antiguas armas de la Ciudad de Mechoacan”, señalando: “Las Armas de la Ciudad de Mechoacan son, una laguna con una Iglesia sobre un peñón, que es la Advocación de S. Pedro y S. Pablo dentro de la laguna y en ella tres peñones. Estas armas se las dio el señor Emperador el año 1553, y cerca de la laguna la Iglesia Catedral dedicada a San Salvador, como se ve en este Escudo” [fig. 11].⁹⁰ Al final del “Teatro Eclesiástico de la Iglesia de Mechuacan” incorporó el escudo de los tres reyes con un tono correctivo: “En el cuerpo de la Historia, dixé, que las Armas desta Ciudad eran las que se verán en la pag. 110, hanse de entender de la primera Ciudad, porque las que oy tiene Valladolid, son las que se ven en este Escudo” [fig. 12].⁹¹ La confusión sobre el título de “Ciudad de Mechuacan” ya había hecho mella entre los cronistas de Indias, pero el “error” cometido por González Dávila no provenía de una mala lectura, sino de la

⁹⁰ Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales* (Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1649), 110. En el mapa del obispado que precede la descripción delineado por Marcos Lucio y grabado por Juan de Noort, se usa el mismo escudo sobre la cartela.

⁹¹ González Dávila, “Teatro Eclesiástico de la Iglesia de Mechuacan”, 138.





Fig. 13. Actuales armas de la Ciudad de Mechuacan (Valladolid) publicadas por Martínez de Huete, 1767.



Fig. 14. Armas que actualmente usa Mechuacan (Valladolid), recopiladas en la Col. Muñoz, siglo XVIII.



Fig. 15. Antiguas Armas de la Ciudad de Mechuacan (Pátzcuaro) publicadas por Martínez de Huete, 1767.



Fig. 16. Escudo que el emperador concedió a la Ciudad de Mechuacan en 1553, recopilado en la Col. Muñoz.

información que la descripción que el chantre Andrés de Ortega Valdivia (elaborada hacia 1539) y a quien cita, le había proporcionado.⁹²

1.3.3. Valladolid: El escudo de los tres reyes

Por otro lado, no hay noticias de que Valladolid solicitara un privilegio de armas en los años que siguieron al traslado. En realidad, el escudo de los tres reyes fue publicado por primera vez por Gil González Dávila en el “Teatro Eclesiástico de la Iglesia de Mechoacan, vida de sus obispos y cosas memorables de su sede”. Es un escudo mantelado con la punta redondeada y dividido en tres partes que lleva en cada una la figura de un rey coronado, con un cetro en la mano derecha y la izquierda con la palma elevada como mano elocuente que invita a escuchar. Tiene una corona por timbre y trascoles y follajes para su ornato. Este mismo escudo (sin los trascoles) fue reproducido en otras dos recopilaciones de las blasones de ciudades de Indias. La primera es la *Colección de Armas y Blasones de Indias* realizada por Fernando Martínez de Huete en 1767 [fig. 13]; la segunda, un volumen en folio rotulado *Escudos de armas de las ciudades de Indias*, parte de la colección de Juan Bautista Muñoz (1745-1799) que se conserva en la Real Academia de la Historia de Madrid [fig. 14].⁹³ Las dos son obras del siglo XVIII que utilizaron de forma explícita (en el caso del ejemplar de la colección Bautista Muñoz) o implícita (la de Martínez de Huete) la información de Gil González Dávila. En ambos casos, el blasón tiene el título de “Actuales armas de la Ciudad de Mechoacan” o “Armas que actualmente usa Mechoacan,” en contraposición con las “antiguas”, presentadas al frente de la foja, que no son otras que las que ilícitamente utilizó Valladolid a principios del siglo XVII [figs. 15 y 16]. El título de “Ciudad de Mechoacan”,

⁹² En el *Memorial y noticias Sacras y Reales de las Indias Occidentales* publicado en 1646, Juan Diez de la Calle también designó a Valladolid con los privilegios que correspondían a Pátzcuaro: “Está 47 leguas de la gran ciudad de México, de camino llano: Ilustróla la Magestad Católica con título de Ciudad en el año de 1531, diola escudo de Armas en 21 de Julio de 1553”. Juan Diez de la Calle, *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, 1646 (México: Bibliófilos Mexicanos, 1932), 163-164.

⁹³ RAHM, 9-4835, ff. 126-126v.



en lugar del de Valladolid, hizo que los escudos despertaran entre los historiadores diversas hipótesis que los situaban siempre como procedentes del siglo XVI.⁹⁴

En mi opinión, la nota aclaratoria que incorporó González Dávila (1649) y las noticias de la descripción de Andrés Ortega Valdivia (1639) sugieren que Valladolid empezó a usar el nuevo escudo en una fecha tardía, entre 1640 y 1648, muy probablemente a iniciativa del obispo fray Marcos Ramírez de Prado o de su círculo cercano. Es posible que la presión ejercida por Pátzcuaro hiciera evidente la usurpación del título y forzara a Valladolid a hacerse de un blasón propio, pues en la década de 1630, los vecinos de Pátzcuaro se interesaron en refundar el cabildo de españoles amparados en los títulos originales.⁹⁵ Fue entonces que Valladolid recurrió a un nuevo expediente que enclavaba a la ciudad en la memoria del antiguo Michoacán como “*regnum* antiguo” y proporcionaba una imagen de nobleza, pero ya sin proporcionar alusiones topográficas de un lugar que pudiera comprometer sus intereses.⁹⁶

El único documento que ampara la concesión del escudo de los tres reyes es el traslado de una cédula que se resguarda en el archivo municipal de Morelia, pero que no puede sostenerse como verdadera, pues pertenece a un conjunto de cédulas y provisiones reales fabricados subrepticamente en la segunda mitad del siglo XVIII.⁹⁷ Regresaremos a

⁹⁴ Para Gabriel Silva, el escudo de los tres reyes había sido concedido en 1550, dos años antes que el de Pátzcuaro, gracias a las gestiones del virrey Antonio de Mendoza; Carlos Herrejón sugiere que también es obra de finales del XVI. La confusión fue acrecentada por la mala calidad de la reproducción del escudo en las publicaciones citadas. Cfr. Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el origen y significado del escudo de armas de Morelia”, 28. Gabriel Silva Mandujano, *El Escudo de Armas de Morelia* (Morelia: Ayuntamiento de Morelia, Archivo Histórico Municipal de Morelia, 2014), 14. Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 293.

⁹⁵ Hacia 1631, Pátzcuaro alegó sus privilegios como ciudad y se negó a asistir a las fiestas por el nacimiento del príncipe Carlos Baltasar (1629-1646), heredero de Felipe IV, organizadas en Valladolid. Para reafirmar su título, solicitaron al virrey la refundación del ayuntamiento español. El intento se vio frustrado, pero al constituirse la posesión de los títulos y la cédula de la concesión del escudo de armas como uno de los argumentos de mayor peso jurídico, es probable que Valladolid encontrara inconveniente seguir ostentando el mismo escudo que Pátzcuaro. “Autos sobre la fundación de ejidos de Valladolid y Reales Cédulas, mandamientos y disposiciones de los virreyes, autos, escrituras de interés para la ciudad. 1566-1755”, AHMM, Actas de cabildo, Libro 3, ff. 267-273v.

⁹⁶ Sobre el concepto legitimador de “*Regnum antiguo*”, véase Fernán Altuve-Febres Lores, *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana* (Lima: Dupla, 2001), 105ss.

⁹⁷ Véase Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 290-299.

ellos más adelante. Ni en el Archivo General de la Nación, ni en los archivos españoles se ha encontrado rastro de su concesión. Es muy probable que la ciudad no contara con los recursos necesarios para financiar un agente en la Corte que negociara el privilegio. Además, los esfuerzos del obispo y el cabildo se concentraron en lograr recursos para la construcción de la catedral, de modo que la solicitud de un escudo que evidenciara el difícil pasado, podía resultar, incluso, contraproducente.

La inclusión de “personas reales” en el escudo de armas de una ciudad fue un hecho excepcional en la tradición de la heráldica edilicia española. Quizá el referente más cercano sean las armas de la ciudad de los Reyes en Perú, con tres coronas de oro bajo una estrella, aunque la cédula de concesión no explicaba su significado (no obstante, también se ha sugerido una relación con los tres reyes magos) como sí lo hizo en el escudo de armas otorgado a Hernán Cortés [fig. 17]. El segundo de los cuarteles del escudo del conquistador, otorgado por Carlos V en 1525, representaba:



Fig. 17. Escudo de armas de Hernán Cortés, 1767

Tres coronas de oro en campo negro, la una sobre las dos, en memoria de tres Señores de la gran ciudad de Tenustitan y sus provincias, que vos vencistes, que fué el primero, Montezuma, que fué muerto por los indios, teniéndole vos preso; Cuetaozin, su hermano, que sucedió en el Señorío, y se reveló contra Nos, y os echó de la dicha ciudad; y el otro que sucedió en el dicho Señorío, Guantemucin, y sostuvo la dicha revelión fasta que vos le vencisteis y prendistes.⁹⁸

Todo indica que los reyes del escudo de Valladolid no poseían una identidad particular, sin embargo, es muy probable que efectivamente replicaran el significado del escudo de Cortés con los reyes vencidos, pues así lo sugiere el escudo de armas que utilizó Tzintzuntzan a mediados del siglo XVIII (que analizaremos más adelante). Si Hernán Cortés había vencido a Moctezuma, Cuitlahuac y Cuahutemoc para ganar la gran ciudad de Tenochtitlan y convertirla en urbe cristiana, la aparición de *Tzitzispandácuare*, *Zuangua* y *Sinsincha Tangaxoan*, los últimos tres reyes tarascos, convertían a Valladolid en la vencedora y legítima sucesora del antiguo reino michoacano. El uso de la iconografía del antiguo

⁹⁸ Paz y Meliá, *Nobiliario de conquistadores*, 31.

escudo que establecía un vínculo entre la primer Ciudad de Mechuacan y Valladolid pretendía quedar borrado con el fin de ocultar los visos de ilegitimidad que había detrás de la consabida expropiación heráldica.

1.4. TZINTZUNTZAN

1.4.1. Armas señoriales: el renacimiento de Tzintzuntzan

En el año de 1579, los naturales de la ciudad de Tzintzuntzan elaboraron informaciones y recaudos en los que se probaba cómo su ciudad había sido siempre:

Cabeza de la dicha Provincia [de Mechoacan] donde residían y tenían su corte los señores que de ella fueron, siendo sujeto a ella el barrio de Pasquaro y los demás barrios y pueblos de la dicha provincia, donde salieron a reconocer con mucha paz y amor vasallaje a V.A. los naturales y después desto lo fue ansi mismo muchos años donde se recibió y comenzó a fundar la fee y residían los obispos y gobernadores por ser la mejor e más bien poblada y fértil de dicha provincia, hasta que puede haber veinte y cinco años, poco mas o menos que don Basco de Quiroga (que fue por Obispo de la dicha provincia), *por su particular gusto* quiso mudar la Iglesia y hacer ciudad en el dicho barrio Pasquaro.⁹⁹

Por este “particular gusto”, entendido como un capricho del obispo, los principales de Tzintzuntzan sufrían grandes agravios por parte de las autoridades de Pátzcuaro, quienes les demandaban “indios de servicio personal, hierva, leña, huevos y otras cosas”. Aquellos que no cumplían eran castigados y encarcelados, incrementando así las afrentas contra su nobleza. El traslado de la catedral a Valladolid dio un revés a su situación. En la *Información*, los caciques expusieron que:

La causa de dejar subjeta a la dicha ciudad de Çinçunçan a la de Pasquaro fue por estar en ella el obispo e iglesia catedral e alcalde mayor y que agora había cesado por haberlo pasado todo a la ciudad de Guayangareo y no haber quedado en la de Pasquaro mas de algunos indios extraños y de poca nobleza respecto de los de Çinçunçan, fuésemos servidos de mandar que no quedasen sujetos a los de Pasquaro sino que ellos tuviesen su gobierno por si con sus doctrinas y así mismo el recoger el tributo de los naturales como se acostumbra en las demás ciudades lo qual sería servicio nuestro porque por hacer grandes vexaciones los de Pasquaro a los de Çinçunçan, está la dicha ciudad muy desamparada y se han ido muchos de los indios della a los pueblos de los encomenderos y siendo libres se

⁹⁹ AGI, México 94, Leg. 8, s/f. Las cursivas son mías.

volverían por ser el sitio mas fértil y bueno y el tributo a nos perteneciente se aumentaría y todos tendrían mucha paz.¹⁰⁰

Aun cuando las autoridades de Pátzcuaro intentaron frenar el proceso al calificar a los testigos presentados por Tzintzuntzan como “airados, desterrados, delincuentes y alborotadores”, los testimonios de indios y conquistadores resultaron favorables para los caciques. Además, Martínez Baracs ha señalado el notorio “tzintzuntzanismo” de la *Relación de Michoacán*, que también debió redactarse como apoyo a esta causa.¹⁰¹ En 1593, los principales recibieron una real cédula donde se reconocía a Tzintzuntzan su autonomía como cabeza de las doctrinas que tenía sujetas, con una jurisdicción independiente de las autoridades de Pátzcuaro y Valladolid. Al recibirla, el virrey don Luis de Velasco otorgó su “obedecimiento y proveimiento”, con lo cual, los principales don Pedro Tzicu, don Pedro Sira, don Anton Para, Jacobo Cutza, don Pablo Vetzen, don Francisco Gabriel, Joseph Xereche, Pedro Tsitsiqui, Francisco Vetsi, Diego Cuchu, Diego Cuini y Simón Cutao, comparecieron ante el alcalde mayor, Bernardino Vazquez, para solicitar su cumplimiento por medio de Francisco Días, su interprete. Según se asentó en el *Auto de posesión del título de la ciudad de Zintzuntzan Vitzizilan*, “el dicho alcalde mayor tomando dicha provission en sus manos, besándola y teniéndola sobre su cabeza, la obedeció con devida reverencia y acatamiento como mandato y Real Provisión de su Rey y Señor natural y assi mismo obedeció lo proveído y mandado por su Señoría Ilustrísima para consecución de su effecto y execución”.¹⁰² En esta ocasión, según las noticias del *Auto*:

Y en su cumplimiento y evidente y cierta señal y acción de legitima possession. Puso las armas del pueblo *que son como las que estan con este aucto* en los lugares Públicos del con Título y nombre de ciudad de Tzintzuntzan para que de aquí delante para siempre jamas lo sea y libre y públicamente se llame y intitule ciudad y sea llamada Yntitulada de todos y

¹⁰⁰ AGI, México 94, Leg. 8, s/f.

¹⁰¹ Como respuesta, el cabildo español de Pátzcuaro (el cual se había reconstituido hacia 1563, quizá aprovechando la desorganización del cabildo de naturales después de la muerte de Huitzime-nagari) también elaboró una información que apuntalaba su derecho como Ciudad de Michoacán. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 305.

¹⁰² “Auto de posesión del título de la ciudad de Zintzuntzan Vitzizilan” en Nicolás León, *Anales del Museo Michoacano (Morelia, 1888-1891)* (Guadalajara: Edmundo Aviña Levy, 1968), 261-264.





Fig. 18. Armas de la ciudad de Zintzuntzan "Vitzitzilan", 1595.

como tal ciudad goze de los títulos privilegios ynmunidades excepciones prerrogativas y preeminencias della.¹⁰³

El auto se conoce sólo por la transcripción realizada por el historiador Nicolás León a finales del siglo XIX, el cual no incorporó ningún blasón, sin embargo, el expediente de las probanzas que se conserva en el Archivo General de Indias contiene un folio coloreado en acuarela con la glosa “ciudad de Çintzvntzan” y al reverso “las armas de/ la ciudad Çintzvuntzan/ Vtzilan”, que el etnohistoriador Hans Roskamp identificó como las mismas que se mencionan en el auto [fig. 18].¹⁰⁴ Se trata de un escudo cuartelado con un “escudito sobre el todo” (escudo más pequeños al centro), en campo de plata que tiene un castillo en oro, de cuyos homenajes salen dos banderas rojas; está fundado sobre dos *tzintzunes* (colibríes) con alas desplegadas, figuras toponímicas. Lleva por timbre una cruz, propia de la ciudad cristiana. En el primer cuartel muestra una cueva formada por siete rocas que Roskamp considera una alusión al origen mítico de Chicomostoc. En el segundo cuartel, un templo o *cu* en llamas sobre una isla y dos peces. En el tercero, un coyote apoyado sobre un árbol, animal emblemático de Tangaxoan. El cuarto está a su vez cuartelado con dos patos en el primer cuartel, unas alpargatas en el segundo (¿quizá en alusión al *cazonci* como “alpargate viejo”?), una barra jaspeada como piel de jaguar en el tercero y, en el cuarto, un jaguar.

El escudo está inserto en el pecho de un águila de alas extendidas que mira a un sol figurado y es sostenido por dos tenantes: “Harame”, el “padre fundador del linaje de caciques *uacusecha* que gobernaron en Tzintzuntzan”, vestido como en tiempos de la gentilidad, con besote y orejeras y armado con arco y flechas; y “Uacusti Catame” (o *Uacus Ticathame*), el primogénito del linaje *uacusechas*, “primer representante y mensajero

¹⁰³ “Auto de posesión del título de la ciudad de Zintzuntzan Vitzizilan”, 261-264. Las cursivas son mías. El ceremonial que narra el auto de posesión resaltaba el valor del documento y del sello real, pues como señaló António León y Pinelo, todo documento que llevara el sello real debía ser “respetado como imagen donde virtualmente se representa la persona real”. Sobre las insignias reales, véase Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Las insignias del rey: disciplina y ritual público en la ciudad de México (siglos XVI-XVIII)” en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39 (2009), 198-200.

¹⁰⁴ “Armas de la “Ciudad de Zintzuntzan” “Vitzizilan” de la provincia de Michoacán. 1595”, AGI, MP-Escudos,168. Su legajo de origen es AGI, México, 94. Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica* (Zamora: El Colegio de Michoacán, CONACYT, 2002), 239.

del dios del sol, Curicaveri”, barbado, vestido con una túnica hasta las rodillas, arco, flecha y rodela dorada, besote y orejeras, además de cascabeles de oro en los tobillos y un tocado de plumas.¹⁰⁵

El significado del escudo versa sobre el pasado gentil del linaje de los *uacusechas* y su tránsito a la cristiandad como fundamentos del “derecho histórico” que respaldaba su pretensión de ser legítima capital de la Provincia de Michoacán. Este sentido se confirmaba con la inclusión del águila mirando al “sol de Justicia”, conocido jeroglífico entre los emblemistas hispánicos, que representaba al rey en relación con Dios. Considerada como una “empresa viva”, la tradición emblemática apelaba a la atracción que este “pájaro divino” sentía por el astro solar y al supuesto hábito selectivo que, durante la crianza de sus polluelos, identificaba como débiles o ajenos a su parvada a aquellos que no resistían la mirada directa del sol, por lo que este vuelo inicial era interpretado como un “itinerario espiritual”.¹⁰⁶

Los caciques –“polluelos mexicanos”– fueron sometidos a esta misma prueba, convertidos a la fe verdadera y adoptados por el rey, ya que –como explica Jaime Cuadriello en su prolijo estudio– “la “bastardía” del águila mexicana obedecía a una cuestión de fe (entendida como la propagación universal del cristianismo); al prohijar la idolatría en sus polluelos, el águila mexicana (que era a la vez el blasón del reino) fue expulsada por la austriaca para cortar desde la raíz fundacional (figurada por el nopal) este mal cuasi “genético” engendrado en América” [fig. 19].¹⁰⁷



Fig. 19. Anónimo, *Probasti me domine*, siglo XVIII.

La inclusión del águila mirando al sol cristiano se adecuaba a la perfección en el discurso local, pues el dios Curicaveri, principal divinidad

¹⁰⁵ Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, 237-239.

¹⁰⁶ Jaime Cuadriello, “Los jeroglíficos de la Nueva España” en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España* (México: Museo Nacional de Arte, 1995), 95-99.

¹⁰⁷ Cuadriello, “Los jeroglíficos de la Nueva España”, 99.

de los tarascos, también fue representado por el astro solar, y en el linaje gobernante se denominaban “*uacusechas*”, o “águilas”, con lo que el águila austriaca quedaba representada arrojando a estos aguiluchos, ahora convertidos.

Las figuras de los dos héroes culturales rodados por una orla de símbolos toponímicos y de la genealogía del linaje remarcaban este sentido. Como señaló Roskamp, el escudo posee un discurso que parece “referirse a la historia y el poder de Tzintzuntzan y al carácter divino del gobierno *uacusecha*”.¹⁰⁸ Sin embargo, no queda claro cuál es el origen del curioso escudo, mucho más cercano a la heráldica nobiliaria –cuya complejidad aumentaba al agregar los blasones del linaje familiar– que a la edilicia. La cédula real de 1593 otorgó el título de ciudad y, en consecuencia, dio autonomía a sus caciques, quienes dejaron de depender de Pátzcuaro, pero no hacía ninguna mención explícita a la concesión de un escudo de armas. En el “obedecimiento” del alcalde mayor Bernardino Vázquez, se sobreentiende que Tzintzuntzan ya estaba en posesión del escudo y que éste se publicó junto con el título, lo cual no tiene sentido, dado que las mercedes de armas se otorgaban sólo a villas y ciudades, no a pueblos, que era entonces la categoría que tenía Tzintzuntzan.

En el legajo de origen, el escudo se introduce junto al testimonio que afirmaba: “en efecto se dio la dicha posesión y tomó quieta y pacíficamente y la confirmo el dicho Virrey *como consta del testimonio que pinta*”.¹⁰⁹ Es posible que los caciques de Tzintzuntzan aprovecharan las armas que poseían como indios nobles y las presentaran como propias de la ciudad, o al menos de su “república” y, a sabiendas del valor jurídico y simbólico que poseían los escudos –como demostraba el caso de Pátzcuaro– añadieran en los bordes los toponímicos de las tierras que les eran sujetas. Lo cierto es que, aun cuando no recuperara el título de Ciudad de Mechuacan, el triunfo de Tzintzuntzan significó un revés para la

¹⁰⁸ La iconografía de este escudo ha sido analizada detalladamente por Hans Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, 239-241.

¹⁰⁹ AGI, México 94, Exp. 8, s/f. Las cursivas son mías.





Fig. 20. Pablo Beaumont, *Armas del señorío de la ciudad de Tzintzontzan*, 1778.

política de Pátzcuaro, pues cada urbe poseía su propia jurisdicción y los privilegios de Tzintzuntzan implicaron la disminución de su autoridad en la comarca del lago.

1.4.2. Escudos de Tzintzuntzan en el siglo XVIII

Ante el reacomodo de las fuerzas políticas, Tzintzuntzan buscó conservar su autonomía recurriendo nuevamente al discurso de nobleza que le suministraba su pasado como antigua capital del señorío michoacano. En 1724 y 1760, la nobleza tzintzuneña se negó a acudir a las juras de los reyes Luis I y Carlos III organizadas por Pátzcuaro y Valladolid, alegando su derecho como ciudad a llevar a cabo su propia proclamación.¹¹⁰ Como parte de los instrumentos para la defensa de sus privilegios, la ciudad de Tzintzuntzan ostentó en el siglo XVIII un escudo distinto al que tenía en 1593. Este nos es conocido gracias a su publicación en el folio que incluía el escudos de las tres ciudades que incluyó el franciscano Pablo Beaumont en la *Crónica de Michoacán* (ca. 1778), donde aparece un escudo de Tzintzuntzan diferente al que ostentó hacia 1593 [fig. 20]. Pese a que diversos autores insisten en la antigüedad del escudo, atribuyéndolo al siglo XVI, no se conocen ejemplares ni menciones documentales más antiguos. Tampoco se conservan documentos que prueben que verdaderamente fuera otorgado. La similitud con el escudo de Valladolid ha hecho pensar que es anterior y que Valladolid tomó de él la imagen de los tres reyes, sin embargo, lo inusual de su tipología y la ausencia de documentos nos hacen dudar si no se trata de otra invención a modo, al margen de las concesiones reales y posterior al escudo de Valladolid.¹¹¹

En la parte superior, sobre campo negro, están colocados tres reyes de medio cuerpo, coronados, con cetro en mano y vestidos con capas forradas de armiño cual

¹¹⁰ Hans Roskamp, “El escudo de los tres reyes de Tzintzuntzan. Iconografía, memoria y legitimación en la antigua capital tarasca”, en *Los escudos de armas indígenas de la Colonia al México Independiente*, eds. María Castañeda de la Paz, Hans Roskamp (México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013), 146.

¹¹¹ Delfina Sarrelangue sugiere que fue Vasco de Quiroga quien solicitó a la Corona un escudo para “complacer a Tzintzuntzan”. Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal* (Morelia: Morevallado, 1965), 64-65. Hans Roskamp dice que la ciudad consiguió el escudo poco después de haber recibido el título de ciudad de Mechuacan en 1534. Roskamp, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, 236-237. Antonio Rubial supone que el escudo perteneció originalmente a la ciudad española de Nueva Granada. Rubial,



monarcas europeos. Los nombres que los identifican sobre la orla y los atributos del primero –*Chiguacan* con un arco y un besote, *Tzintzicha* y *Chiguangua* (*Characu* en el ejemplar del ayuntamiento) con un par de flores– nos confirma que se trata de reyes michoacanos. Aunque no existen en la genealogía de los gobernantes tarascos reyes con los nombres de *Chiguangua* o *Chiguacan*, estos han sido identificados por la historiadora Delfina López Sarrelangue como *Tzitzispandácuare*, *Zuangua* y *Sinsincha Tangaxoan*, los tres últimos reyes purépechas.¹¹² En los cuarteles inferiores, en cuyo marco se disponen dos columnas con capitel corintio que sostienen la orla superior, como si se tratara de un arco, se muestran dos escenas: a la diestra, una alegoría del triunfo militar de la conquista: pendones, trompetas y armaduras se yerguen sobre una colina; al pie, tres señores cristianos que puede entenderse, han dejado el paganismo para convertirse en fieles vasallos del rey. En el cuartel de la mano derecha la adopción de la fe se contrapone a la aceptación del vasallaje político, ya que el rey civilizador *Sinsincha Tanguajuan* (o *Tangaxoan*) predica cruz en mano a su pueblo sobre una colina a cuyos pies se levantan tres templos. Lleva por timbre una corona real y a sus lados un sol y una luna figurados. Dos banderas rojas sobresalen a cada lado. En el folio de Beaumont, el escudo está ornamentado con trascoles y follajes en oro, rojo y negro. El ejemplar del ayuntamiento tiene, en cambio, rocallas rococó en rojo, azul y blanco. Éstas sugieren que el escudo es obra de finales del siglo XVIII, pero es otro detalle lo que permite fechar con mayor precisión este cuadro. Justo sobre la línea que corta el escudo se lee la inscripción “Se isieron estas Armas, en este precente a. de 2 siendo G. D. Lorenzo Rojas”. Gabriel Silva Mandujano leyó el año como 1702, sin embargo, en

“Los escudos urbanos de las patrias novohispanas”, 23. Las tres hipótesis carecen de fundamento, sólo Silva Mandujano se refiere a este escudo como “la versión del escudo que utilizó en el siglo XVIII”. Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el escudo de armas de Morelia”, 30-31. Su tipología correspondería a un escudo de forma cuadrilonga y con la parte inferior redondeada, medio partido y cortado, pero dispuesto de manera invertida, es decir, con la parte redondeada vuelta hacia arriba. Véase Julio de Atienza, *Nociones de Heráldica* (Madrid: Aguilar, 1989), 24-35.

¹¹² La corrupción de la escritura habría venido de la similitud de *Chiguangua*–*Tziguangua*–*Zuangua*; y de *Characu* (según la versión del Museo Michoacano) que significa “heredero”, nombre con el que se llamó también a *Tzitzispandácuare*. López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, 63.

un estudio reciente, Hans Roskamp logró fijar la fecha en 1802 al identificar a un Lorenzo Rojas, gobernador de Tzintzuntzan hacia 1797 [fig. 21].¹¹³



Fig. 21. Anónimo novohispano, *Armas de la ciudad de Tzintzuntzan*, 1802.

El discurso del escudo insiste sobre la legitimidad de los caciques como herederos del antiguo reino de Tzintzuntzan por gracia del traslado de la potestad entre el linaje de los señores naturales. Se argumentaba que después de la conquista, dicha potestad pasó del rey *Tzinsincha Tangaxoan* al rey Carlos V.¹¹⁴ Esta caracterización del *cazonci* como rey cristiano es sin duda una formulación del siglo XVIII, lo que reafirma la idea de que el

¹¹³ Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el escudo de armas de Morelia”, 31. Roskamp, “El escudo de los tres reyes de Tzintzuntzan”, 148-157.

¹¹⁴ El traslado de la potestad de Tanganxoan a Carlos V se basó en el argumento jurídico de la “*Traslatio Imperii*” y del consentimiento de reyes y pueblos de incorporarse al nuevo régimen de vasallaje (“*Pactum Subjectionis*”). Esta fórmula jurídica necesitó del reconocimiento de un antiguo y legítimo reino michoacano, implícito en la inclusión de reyes tarascos con coronas de picos, símbolos de potestad real, en los escudos de armas de Tzintzuntzan y Valladolid. Véase Altuve-Febres Lores, *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, 105-106.

escudo no pudo ser concedido en el siglo XVI, pues la concesión de un escudo historiado de representación ideográfica no tenía lugar dentro de la heráldica de la época carolina. La escena del rey predicando, concuerda en cambio con la imagen creada por Matías de Escobar en la *Americana Thebaida* (ca. 1740):

Luego que llegó a su Corte, derribó el grande y afamado templo de dios Curicaveri, cuyo falso simulacro se veneraba en Tzacapu; la misma orden dió en todo su grande y dilatado reino. [...] Obraba en Tzintzuntzan Don Francisco Sinzicha como allá Manasés, este Rey levantó aras a los Idolos. Pero después, convertido él mismo fue el que derrocó los simulacros; así obró Don Francisco, todos los templos que había levantado con su mando, todos los postró por tierra y en la Ciudad y Corte de Tzintzuntzan junto a su Real Palacio levantó templo al Señor y quiso fuese la patrona la gloriosísima Santa Ana.¹¹⁵

La imagen de Tanganxoan predicando cruz en mano guarda una semejanza que no podemos ignorar con las representaciones del apóstol santo Tomás-Quetzalcóatl, introduciendo la devoción de la Santa Cruz entre los indígenas de Cholula, Tlaxcala y Oaxaca.¹¹⁶ Aun cuando entre las deidades purépechas no figuraba la serpiente emplumada, su adopción y la conversión del cazonci en un *avatar* de Quetzalcóatl confirman una vez más que se trataba de un discurso creado en el siglo XVIII, tomando como molde las tradiciones generadas desde otras latitudes novohispanas.

Por otro lado, la repetición del numeral tres en los reyes, señores y templos, parecen haberse inspirado en la antigua división del señorío entre Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio gobernados por *Hiquíngare*, *Tangaxoan* e *Hirepan* en el siglo XIV y reunificados bajo el poder de los descendientes de *Tangaxoan I*, señor de Tzintzuntzan. La disputa por el título de “Ciudad de Mechuacan” entre Pátzcuaro y Tzintzuntzan estuvo vinculada a su

¹¹⁵ Escobar, *Americana Thebaida*, 217.

¹¹⁶ Desde el siglo XVII, el mito de Quetzalcóatl sirvió como argumento para quienes aseguraban que el apóstol santo Tomás había predicado la fé e introducido la devoción de la Santa Cruz entre los indígenas de América, resolviendo así el problema del incumplimiento mandato evangélico que obligaba a los apóstoles a predicar la fe verdadera en todos los rincones del mundo (Mateo 16, 15). Sobre santo Tomás y Tlaxcala véase Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime* (México: IIE-UNAM, MUNAL, 2004), 325-337. Sobre Cholula, véase Denise Fallena Montaña, *La imagen de María: Simbolización de conquista y fundación en los valles de Puebla-Tlaxcala: La conquistadora de Puebla, la Virgen Asunción de Tlaxcala y Nuestra Señora de los Remedios de Cholula* (Tesis de doctorado en historia del arte, UNAM, 2013), 378-380. Sobre Oaxaca, véase Juan Manuel Yañez, *Entre fuego e idolatrías: el programa catedralicio de la capilla de la Santa Cruz de Huatulco* (Tesis de especialización en historia del arte, UNAM, 2011), 24-26.

legitimidad como antigua corte de reyes, por lo que el discurso del linaje *uacusecha* servía a la perfección a sus intereses. La inclusión de un medallón al pie, sobre la partición del cuartel derecho e izquierdo y con la capilla de san Pedro y san Pablo sobre un islote se circunscribe a esta discusión. Los tres templos que aparecen en el cuartel diestro de la parte inferior son sin duda una representación de las antiguas pirámides o *yácatas*, pues se representan de la misma manera en otros de los “mapas” que copió Beaumont. En el “Mapa 5” con la ciudad de “Tzintzontzan, Pátzcuaro y poblaciones de alrededor de la laguna” aparecen los mismos tres templos con la inscripción “Yacatas del Rey”. En la *Relación de Michoacán* se describe el sitio donde se establecieron los *uacusechas* a partir de elementos similares: “Aunque se mudó la cabecera a otras partes, aquí había tres cues y tres fogones, con tres casas de papas, en un patio que después hicieron después a mano, de tierra”.¹¹⁷



Fig. 22. Anónimo novohispano, *Virgen de Guadalupe con Juan Diego como tenante*. Detalle del escudo de armas y las mazas, siglo XVIII.

La presencia de un escudo de armas de Valladolid en la capilla de la Virgen de Guadalupe del barrio de Ojo de Agua, de Tzintzuntzan, dado a conocer por Silva Mandujano, complican más el, ya de por sí, intrincado asunto de los escudos de las ciudades michoacanas [fig. 22].¹¹⁸ En este cuadro del siglo XVIII se representa a la Guadalupana con

¹¹⁷ Alcalá, *Relación de Michoacán*, 37.

¹¹⁸ Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el escudo de armas de Morelia”, 31.



Fig. 23. Anónimo novohispano, *Virgen de Guadalupe con Juan Diego como tenante*, siglo XVIII.



Fig. 24. Miguel Cabrera, delineó, Anónimo italiano, grabó, *Vero ritratto della Sma Vergine detta di Guadalupe nel Messico*, 1752 y Anónimo novohispano, *El patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe*, ca. 1746.

Juan Diego como tenante, utilizando el modelo del grabado italiano delineado por Miguel Cabrera en 1752, reformulación del modelo inventado por Juan Correa, con Juan Diego extendiendo la tilma que le pende del cuello, mostrando la milagrosa imagen y derramando sobre el suelo las preciadas rosas [figs. 23 y 24]. Al pie, se mira el escudo con los tres reyes europeos sobre campo dorado; vestidos de rojo, con golilla blanca y capa azul, portan cetro y corona dorada. A los lados, dos mazas dan a la alegoría el estatuto de una representación edilicia que se confirma con las filacterias que envuelven a las mazas con la inscripción “Armas de esta/ ciudad de Tzinz^{un}”. Dos ángeles sostienen en alto sendas cornucopias de las que sobresalen ramos de rosas. Cinco inscripciones en caracteres dorados se distinguen sobre el fondo azul indicando: “*Tu advocata nostra*”, “*Tota pulcra es María*”, “*Flores apparuerunt in terra nostra*”, “*Inmacula originalis sunt*” y “*Refugium peccatores*”. En el tercio inferior, el azul del fondo se interrumpe por un montículo verde que, a modo de monte Tepeyac, sirve de apoyo al escudo y al Juan Diego tenante. La imagen fue repintada en fecha reciente, por lo que tampoco sabemos hasta qué grado pudo ser intervenida la inscripción de la filacteria que corre sobre la maza –quizá ilegible en ese momento– que atribuye a Tzintzuntzan el escudo de Valladolid.

La imagen de la Virgen de Guadalupe asociada al escudo de armas y las mazas resultó adecuada como testimonio de la jura provincial a la Virgen como patrona de la Nueva España, celebrada en las ciudades de Pátzcuaro, Valladolid y Tzintzuntzan en 1756.¹¹⁹ En el santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Pátzcuaro, el cura Joseph Eugenio Ponce de León pronunció en ese mismo año un sermón conciliador titulado *El Patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no ay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe Nuestra Señora*, que retomaremos en el tercer capítulo. Al igual que en las juras

¹¹⁹ Gabriel Silva Mandujano tomó el cuadro por obra de la segunda mitad del siglo xvii, suponiendo que el escudo de los tres reyes se había otorgado originalmente a la “ciudad de Michoacán” y que Tzintzuntzan lo utilizaba en el siglo xvii, con el argumento de que el título también les había pertenecido antes de que Vasco de Quiroga mudara su catedral a Pátzcuaro. Más tarde corrigió su hipótesis situando el cuadro en la jura de 1747. Para Silva Mandujano, la presencia de este escudo en la capilla de Ojo de Agua es un testimonio de la relación directa entre las tres personas reales y la antigua monarquía indígena. Sólo después de que Valladolid retomara el uso del escudo, Tzintzuntzan se habría visto obligada a modificar el blasón y usar el escudo que conservaba a los tres reyes en la parte superior, mismo que el autor considera de 1702. Silva Mandujano, “Algunas consideraciones sobre el escudo de armas de Morelia”, 31-32. Silva Mandujano, “El estandarte de Hidalgo y la Jura del Patronato de la Virgen de Guadalupe en Michoacán”, 77-80.

reales, los cabildos de las tres ciudades –Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid– debieron defender su derecho a celebrar sus festividades de manera independiente. Aun así, resulta poco claro el por qué el cabildo de naturales de Tzintzuntzan presentó como propias las armas de Valladolid. Podemos aventurar como hipótesis que al carecer de un blasón propio, pues el escudo del águila utilizado por los principales en 1593 habría caído en desuso, y dada su enemistad con los de Pátzcuaro, adoptaron el escudo de armas de Valladolid como representación del poder provincial. Esto explicaría, en parte, que en la segunda mitad del siglo XVIII, el escudo de los tres reyes se hubiera desdoblado para formar el cuartel superior del nuevo blasón que, subrepticamente, utilizó Tzintzuntzan.

2. USOS Y MANIPULACIONES DE LA HISTORIA

2.1. LA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE VALLADOLID

La cuestión siempre problemática de por qué Valladolid recurrió a este uso subrepticio del escudo de Pátzcuaro resulta más clara al comprobar el complicado panorama de las primeras décadas de la ciudad. Hacia 1615, fray Juan de Torquemada recogió en su *Monarquía Indiana* algunas noticias sobre Valladolid–Guayangareo, una ciudad que había ganado el título pero carecía de pobladores, pues ante la competencia de los centros mineros del Bajío, la capital michoacana resultaba muy poco atractiva:

El [obispo] de Mechuacan tiene su silla en Guayangareo, llamado por otro nombre la ciudad de Valladolid, aunque primero estuvo la silla episcopal en Pazquaro, ciudad principal de aquel reino, algunos años, donde, a dicho de muchos estaba muy a cómodo; pero por ser más sano estotro sitio se pasaron a él, aunque no ha crecido el número de la gente, como se pensó; porque como todos se van al olor de el dinero y allí no lo hay, porque es tierra pobre y no hay trato en la ciudad, no quieren solares grandes en tierra sana y buena, sino plata y oro en sierras y barrancas.¹²⁰

A mediados del siglo XVII, la situación no parecía muy diferente. Según la descripción del obispado de Arnaldo de Ysasi, la ciudad contaba con “muy poca vecindad [...] de vecinos españoles”, pero sí con “muchos pobres y otra gente vaga y sin oficio” y carecía “de trato”, pues a las pocas tiendas de mercaderes les consideraba “las sanguijuelas que chupan las rentas eclesiásticas que entran casa año en ella”. Incluso el alcalde mayor prefería residir en Pátzcuaro, dejando en la ciudad a un teniente; y el cabildo, compuesto por cuatro regidores, alférez real, depositario general y alguacil mayor, se mantenía vaco, pues hasta el único regidor “había hecho dejación del regimiento”.¹²¹ La descripción de Arnaldo de Yssasi fue pensada como un instrumento de diagnóstico para el uso interno del obispo y su cabildo. La imagen que proporcionó de la ciudad era muy diferente a la que daba el *Memorial y noticias sacras y reales del Imperio de las Indias Occidentales* de Juan Diez de la Calle, escrito con la información enviada por los obispos en los cuestionarios diseñados por los mismos cronistas. Según esta última, Valladolid contaba con “más de 250 vecinos Españoles, sin muchos Indios, Negros, y Mulatos”, remarcando así el carácter

¹²⁰ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, vol. 6 (México: IIH-UNAM, 2010), 51.

¹²¹ Arnaldo de Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Michoacan”, 112-113.



hispanico de Valladolid frente a las urbes indígenas de Pátzcuaro y Tzintzuntzan.¹²² Si bien, Valladolid era entonces una ciudad pobre y mal comunicada, donde se comerciaba poco y se fabricaba menos en comparación con las otras ciudades de la provincia, la ciudad de españoles podía ofrecer un estatuto de nobleza.

2.1.1. Familias fundadoras

Conquistadores y recién llegados buscaron, desde luego, hacerse de encomiendas de indios y mercedes de tierras, minas y molinos que les aseguraran un promisorio futuro material, pero también anhelaron los privilegios de carácter social. Como ha expuesto la historiadora Ana Rita Valero, entre los diferentes tipos de nobleza el derecho real de Castilla y de Indias contemplaba una nobleza de linaje de tipo “solariega” (diferente a la nobleza titulada) que correspondía a los “poseedores de territorio o solar con casa en él”.¹²³ En ella se daba un gran valor a la antigüedad de una familia en el lugar de residencia, a las raíces y la permanencia. En el caso de las ciudades americanas, no obstante su reciente fundación, la antigüedad también fue valorada, pues la Corona reconoció a los primeros vecinos como nobles hidalgos y premió a los conquistadores con solares. En el *Libro IV* de la *Recopilación de las Leyes de Indias* que trata sobre “los pacificadores, descubridores y pobladores”, se asentó:

Por honrar las personas, hijos y descendientes legítimos de los que se obligaren a hacer población, y la hubieren acabado y cumplido su asiento, les hacemos hijos-dalgo de solar conocido, para que en aquella población y otras cualesquiera partes de la Indias, sean hijos-dalgo y personas nobles de linaje, y solar conocido y por tales sean habidos y tenidos, y les concedemos todas las honras y preeminencias que deben haber y gozar todos los hijosdalgos y caballeros destos reinos de Castilla según fueros, leyes y costumbres de España.¹²⁴

Las crónicas sirvieron como un medio de promoción para proyectar una imagen de nobleza entre los vecinos de la provincia. Así, no es casual que en el *Teatro Eclesiástico* de González Dávila se haya publicado una lista de los fundadores y familias nobles que

¹²² Díez de la Calle, *Memorial y noticias sacras y reales del Imperio de las Indias Occidentales*, 163.

¹²³ Ana Rita Valero de García Lascaráin, *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México* (México: INAH, 1991), 235.

¹²⁴ “De los pacificadores, descubridores y pobladores” en *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias* (Madrid: Boix Editor, 1841), 104.

se establecieron en Valladolid.¹²⁵ Muy cercano en fechas, en la *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino* (1673), fray Diego de Basalenque también certificó el origen noble de la ciudad al proporcionar una lista similar de los “encomenderos” y “señores de haciendas” que fundaron la ciudad, borrando con un par de plumazos la imagen de una urbe pobre y despoblada:

Había en la provincia mucha gente noble, así de encomenderos como de señores de haciendas, a los cuales [el virrey Antonio de Mendoza] obligó a que fundasen casas en esta ciudad, no obstante que las tuviesen en sus haciendas y encomiendas. A otros de nuevo obligó a fundar, dándoles y haciéndoles merced de tierras y oficios, y otras razones considerables; de modo que juntó muy buena cantidad de gente de la más noble que había en la tierra, como eran Villaseñores, Bocanegras, Cervantes, Orozcos, Infantes, Ávalos, Contreras, Monguías, Rangelos y otros muchos, de arte que puso más de cincuenta familias de nobleza, sin la que se juntó para oficiales.¹²⁶

Esta serie de nombres funcionaba de manera diferente al ser leída dentro o fuera de la ciudad, dado que los vecinos de Valladolid reconocían en ellos a algunos de sus antepasados, cuyos descendientes formaban parte de la élite urbana y presumían de la antigüedad de su linaje y sus derechos como fundadores frente a los recién llegados. En el año de 1637, Nicolás de Villaseñor y Marín presentó una contradicción ante el Alcalde Mayor por la elección del regidor y alcalde ordinario Francisco Peraza Infante, a quien llamaba un “advenedizo”, que no contaba con las calidades necesarias para ostentar el cargo. Invocaba el derecho de “conquista y población” que mandaba se hiciera elección de “personas conquistadores y pobladores de estos reinos hijos patrimoniales y naturales de la tierra” para los cargos edilicios.¹²⁷ Al efecto, proporcionaba una lista de los vecinos

¹²⁵ En la lista que incluyó Gil González Dávila se incluía a los siguientes hombres y sus familias: “Sus primeros fundadores y pobladores fueron Juan de Villaseñor Cervantes, Diego Hurtado de Mendoza, Alonso Ruiz, Rodrigo Vázquez, Rodrigo de Villalobos, Hernán Gutiérrez Bocanegra y D. Cristóbal Paticio [*sic* por Patiño]. Sus Familias Nobles son: Ávalos, Álvarez de Toledo, Bocanegra, Cisneros, Chávez, Carranza, Covarrubias, Castillo, Cervantes, Espinosa, Fuenllana, Figueroa, Hurtado, Herrera, Lara, Loaysa, Mendoza, Monzón, Maldonado, Marín, Motezuma, Patiño de Herrera, Pantoja, Ruiz, Rongeles, Solórzano, Sotelo, Solís, Salcedo, Vázquez, Villalobos, Velazquez, Vargas y Zúñiga”. González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, 107.

¹²⁶ Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de Nuestro Padre San Agustín* (México, Jus, 1963), 99.

¹²⁷ “Autos y contradicciones fechas a la eleccion del alcalde ordinario sobre la hecha en el Reg. Francisco Peraça Ynfante que le contradijo Nicolas de Villaseñor y Marín, 31 de Diciembre de 1637”, AHMM, Actas de cabildo, Libro 2, ff. 98-104v. Nicolás de Villaseñor invocó el caso de Mateo de



de la ciudad que podían contarse entre los merecedores de dicha distinción, encabezada por nada menos que don Juan Sotelo Motesuma, noble descendiente del último *tlatoani* mexica:

D. Juan Sotelo Motesuma, D. Gonzalo de Villaseñor y Suñiga, D. Francisco de Villa Señor, D. Diego de V[ill]a S[eñ]or y Patiño, D. Juan de Cuebas Carvajal, D. Gaspar Marin y Villaseñor, D. Diego de Orosco, D. Thomas de Cervantes, D. Leonel de Cervantes, D. Juan, D. Garsia y D. Luis de Sisneros, D. Antonio, D. Diego y D. Rodrigo de Espinosa y Monteros, D. Nicolas de Cervantes, Juan Martín Fernández, D. Manuel Patiño, Diego Ruis, Andres de Chaves, D. Manuel de Chabes, y D. Alonso de Chabes, Luis Vaes, D. Bernardo de el Castillo y Villa S[eñor].¹²⁸

La impugnación no tuvo lugar; sin embargo, en este padrón es patente la existencia de un orgullo y una presunción de “calidad de sangre” entre los vecinos descendientes de los primeros fundadores frente a los recién llegados, e incluso, un resentimiento por la prominencia de que gozaban los “advenedizos”. En este medio y posiblemente estando al tanto de los desplantes de Nicolás de Villaseñor, el cronista agustino Matías de Escobar llamó a Juan de Villaseñor (encomendero de Huango) el “Abrahan de este nuevo mundo, *Pater multarum genitum*” del que descendían los numerosos Villaseñor que habitaban la ciudad.¹²⁹ La relación con los nombres de las familias fundadoras tenía un efecto sobre el patriciado y su manera de visualizar y definir la ciudad, pues esos apellidos formaban

Cisneros, abogado de la Real Audiencia, quien en 1631 ganó un juicio similar en el ayuntamiento de México, obteniendo una real cédula que invocaba el derecho de conquista y población. Este era un precedente legal sobre la aplicación de la Ley IV y Ley V del Título VI, Libro IV de las Leyes de Indias, donde se asentaba que los primeros descubridores, pobladores y sus descendientes, debían ser preferidos en el servicio real y la distribución de premios y encomiendas. “De los pacificadores, descubridores y pobladores”, 104.

¹²⁸ “Autos y contradicciones fechas a la eleccion del alcalde ordinario sobre la hecha en el Reg. Francisco Peraça Ynfante que le contradijo Nicolas de Villaseñor y Marin, 31 de Diciembre de 1637”, AHMM, Actas de cabildo, Libro 2, f. 98.

¹²⁹ Matías de Escobar, *Americana Thebaida* (Morelia: Basal, 1970), 221.

parte de la “imagen pública” que se hacían de Valladolid, para posicionarla como cabeza de provincia.

2.1.2. La exaltación de la geografía

La imagen ideal de Valladolid como un lugar de abundancia y benignidad, orden y policía, orgulloso de la nobleza virtuosa de sus fundadores y de la herencia heroica de sus evangelizadores, fue un lugar común formado y reformulado en las descripciones de la naturaleza americana. Bien se sabe que los autores de la época, en especial los criollos, presentaron a la Nueva España como “un paraíso terrenal incontaminado y pródigo en frutos, con un aire saludable y un agua tan rica en metales que infundía valor” y “propiciaba las virtudes, habilidades, ingenio e inteligencia de sus habitantes”.¹³⁰ Las loas a la naturaleza americana y, especialmente, los elogios a las ciudades, tuvieron por referencia la tradición de la *Laudatio urbis* europea, que narra “las grandezas y antigüedades de ciudades y villas”.¹³¹ El modelo común de estas descripciones refería las bondades del clima y los recursos naturales, la riqueza del comercio, las granjerías y manufacturas, el espíritu noble, santo o guerrero de sus habitantes y la belleza urbana de calles, plazas y monumentos, pero también respondía de manera directa a las *Ordenanzas de descubrimiento, Nueva Población y pacificación de las Indias* dadas por Felipe II en 1573, donde se ordenaba la elección de una comarca o tierra saludable, de cuyo éxito y frutos, darían testimonio sus propios habitantes:

Elíjase la provincia, comarca y tierra que ha de poblar, teniendo consideración a que sean saludables. Lo cual se conocerá en la copia que hubiere de hombres viejos y mozos, de buena complexión, disposición y color y sin enfermedades, y en la copia de animales sanos y de competente tamaño y de sanos frutos y mantenimientos y no se críen cosas ponzoñosas y nocivas, de buena y feliz constelación; el cielo claro y benigno, el aire puro y suave, sin

¹³⁰ Véase Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)* (México: FCE, UNAM, 2011), 131.

¹³¹ Sobre la tradición de la *Laudatio Urbis*, véase Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad”, 69. Entre las *laudatio* novohispanas, hay que recordar los profusos elogios dedicados a la ciudad de México por Francisco Cervantes de Salazar en 1554 y la *Grandeza Mexicana* de Bernardo de Balbuena (1604). Ambas obras fueron un ejemplo temprano y exacerbado de las alabanzas que la plumas acriolladas dedicaron a las virtudes y magnificencia de la corte virreinal.



impedimento ni alteraciones y de buen temple sin exceso de calor y frío; y habiendo de declinar, es mejor que sea frío.¹³²

Esta exaltación localista surgió además como un contra-discurso que objetaba los juicios despectivos que consideraban a los nacidos o criados en el nuevo continente como sujetos blandos, flojos e inferiores a los europeos. Los detractores de lo americano responsabilizaron a la naturaleza –monstruosa o poseída por el demonio– de los defectos que atribuían a los nacidos o criados en los territorios recién descubiertos. Herederos de la misma tradición retórica medieval, la defensa de la tierra se organizó a partir de argumentos similares haciendo uso del recurso del mítico *locus amoenus* que elogiaba la riqueza geográfica como una muestra de la prodigalidad con la que Dios había dotado a América.¹³³ Estos discursos jugaron un papel fundamental en la creación de una imagen idealizada, también entre los mismos habitantes, como un medio de apropiación del espacio físico y social que les rodeaba, pero también proporcionaron los elementos para descalificar el mismo territorio. Recuérdese que los argumentos en contra de Pátzcuaro fueron los mismos que se utilizaron contra Tzintzuntzan: ambos espacios se definieron como sitios escarpados, faltos de agua, húmedos y mal iluminados. Así mismo, las ventajas que se invocaron en Pátzcuaro servirían más tarde a los intereses de Valladolid.

En el capítulo dedicado a los orígenes de la ciudad, fray Diego de Basalenque refería que el virrey Antonio de Mendoza visitó y admiró el valle de Guayangareo, y encontró en este “las siete condiciones que Platón dijo había de tener una ciudad”. Las primeras tres condiciones se referían a la ubicación:

Lindo puesto, y fuerte para los edificios, y que nunca le inunden las muchas aguas. El puesto en una loma, a donde por todas partes se sube, de modo que los edificios están seguros como lo están los que hoy hay, con ser tan lindos; y aunque los dos ríos que la ciñen, salgan de madre, no pueden hacer daño a las casas, porque es tan seco, que habiendo tantas casas bajas, no se siente humedad en las habitaciones. Lo segundo que pedía Platón era que estuviese descombrada de montes y sierras para que el sol la bañe, luego que nazca, y los aires la purifiquen, como le sucede a este puesto que por estar descombrado más de una legua en contorno, el sol la baña luego que nace, y los aires la purifican de las inmundicias de la tierra. Tiene dos ríos, que es tercera calidad para la buena ciudad, y de

¹³² *Ordenanzas de descubrimiento, Nueva Población y pacificación de las Indias* citadas por José Miguel Morales Folguera, “Las ordenanzas de Felipe II de 1573 y el urbanismo hispanoamericano”, en *IX Jornadas de Arte. El arte en las cortes de Carlos V y Felipe II* (Madrid: CSIC, 1999), 285.

¹³³ Pastor, *Crisis y recomposición social*, 207-208.

tanto provecho, que pueden entrar como entra el uno por la ciudad, y puede en sus faldas y bajíos tener lindas huertas.¹³⁴

Estas virtudes contrastaban con lo abrupto del paisaje y la falta de agua que aquejaba a Pátzcuaro, y con las inundaciones que sufría la ciudad de México. Las siguientes tres condiciones se referían a los recursos naturales necesarios para la manutención de sus habitantes y el desarrollo de oficios y habilidades consecuentes con su aprovechamiento; aunque estas condiciones pertenecían a la provincia –antes que a la ciudad– eran disfrutadas por Valladolid como propias.

Tiene así mismo cuarta calidad, mucha leña, pues a dos leguas tiene montes inagotables para ciudades muy grandes. Tiene así mismo abundancia de pan, quinta calidad, pues tiene a ocho leguas en contorno muchos valles para maíz y para trigos de riego. Tiene abundancia de pescado y carne, sexta calidad, pues toda la provincia está llena de estancias de todos ganados mayores y menores, y de aquí se provee gran parte de la Nueva España. Pues el pescado, si hay curiosidad, siempre se puede comer fresco y de muchos géneros, por eso se llama Michoacán, tierra de pescado. Pues el regalo de sus frutas, no sé yo que haya ciudad que la sobrepuje en tantas y tan benignas. No entran en este cuento los regalos de dulce, que de estos no se acordó Platón, los cuales se añaden por la cercanía de los ingenios y trapiches, y su lindo temple, que ni es caliente ni frío, sino una medianía muy suave y saludable a los cuerpos humanos.¹³⁵

Se extrañaba la última de las condiciones establecidas por Platón: la referente al comercio o alguna industria importante de producción, pues la ciudad no podía ocultar que, pese a su distinguida posición como capital, era, ante todo, una urbe rentista que dependía de cuánto se producía al interior del obispado.

Sólo le falta la séptima condición, que es ocasión de comerlos [*sic* por comercios], porque ni es puerto de mar ni tiene minas, ni tiene beneficio en que los naturales se entretengan, si bien que algunos pueden tener, que la necesidad y el aumento de la gente los platicará. Viendo pues tan buenas y lindas calidades, se determinó a hacer aquí una ciudad.¹³⁶

En realidad, Pátzcuaro seguía jugando un papel de mayor importancia en las rutas de comercio que iban desde el puerto de Acapulco a la ciudad de México, y eran justo los centros agrícolas –como Celaya y Salvatierra– y mineros –como Guanajuato y San Luis Potosí; ello constituía la competencia más fuerte que sufría Valladolid en su búsqueda

¹³⁴ Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*, 98.

¹³⁵ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino*, 98-99.

¹³⁶ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino*, 99.



de nuevos pobladores. Pero a pesar de la falta de solvencia económica, la descripción de Basalenque cumplía la función de enaltecer a la ciudad. Se trataba, por lo tanto, de una suerte de discurso donde la memoria y la experiencia compartidas se unían para generar una imagen singularizada de la ciudad con visos históricos; y en donde los silencios y las manipulaciones se sucedían con el fin de crear una visión positiva –aunque sesgada por la continua necesidad de afianzar su legitimidad– siempre amenazada por la vecina y litigante Pátzcuaro.

2.2. EL PLEITO POR LA CAPITALIDAD

2.2.1. Renacer Político de Pátzcuaro

A pesar de que Valladolid era la capital de la provincia y la sede de la catedral, Pátzcuaro mantuvo su influencia como el principal centro comercial de los productos elaborados en los pueblos de indios de la región. Aunque la población de Pátzcuaro era mayoritariamente indígena, contaba entre sus vecinos con numerosos españoles atraídos por el comercio, el interés por la posesión de haciendas agrícolas y ganaderas, la concesión de trapiches e ingenios de azúcar y la explotación de minas de cobre. En realidad, fueron estos comerciantes quienes, en 1632, se interesaron por refundar el cabildo de españoles con cuatro regidores, alférez mayor y depositario general aunque, en aquella ocasión, la oposición del ayuntamiento de Valladolid y del cabildo de naturales frustró este intento.¹³⁷ Pero la presencia cada vez mayor de peninsulares –principalmente de las provincias vascongadas del norte– consolidó una élite de mercaderes vascos y navarros interesados en conseguir privilegios y reposicionar a la ciudad. En el año de 1689, amparados en la figura de Jerónimo de Soria Velázquez (influyente patzcuareense, oidor de la Real Audiencia desde 1705 y marqués de Villahermosa de Alfaro desde 1711), los vecinos presentaron nuevamente una petición para refundar el ayuntamiento. Esta vez el intento tuvo éxito y ese mismo año se remataron los cargos.¹³⁸ El triunfo se convirtió entonces en el inicio de una

¹³⁷ Gabriel Silva Mandujano, *La casa barroca de Pátzcuaro* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2005), 32.

¹³⁸ Además de contar con el apoyo y la influencia de Jerónimo de Soria Villarroel ante la Audiencia, Pátzcuaro recurrió a otros artificios. Entre 1658 y 1667, la ciudad de Pátzcuaro se denominó a sí misma como “Carpio de Haro”. Este extraño título ha sido explicado por Felipe Castro como una

pretensión mucho mayor: despojar a Valladolid de su título de capital de provincia. Sí este objetivo estaba presente desde finales del siglo xvii –o fue tomando forma en los primeros años del xviii– como resultado de las circunstancias favorables, no lo sabemos. Lo cierto es que la primera manifestación de su osadía se conoció en 1700, cuando aprovechando la desorganización del ayuntamiento vallisoletano, Pátzcuaro apeló y ganó ante la Real Audiencia el privilegio para realizar los festejos provinciales de la jura de Felipe V, primer rey de la casa Borbón, que se celebró con gran lucimiento durante nueve días.¹³⁹

En marzo de 1701 llegó a Valladolid una real cédula de la reina dirigida al Cabildo, Justicia y Regimiento de la ciudad que comunicaba el fallecimiento de Carlos II (1665-1700) y ordenaba se levantaran los pendones para jurar a Felipe V como rey y señor natural. Los cargos del cabildo seguían vacos y el alcalde mayor residía en Pátzcuaro, por lo que a falta de una autoridad mayor, el teniente de alcalde mayor y el escribano real recibieron y rompieron la neta de la cédula. Al recibir la noticia, el recién reconstituido ayuntamiento de Pátzcuaro aprovechó el vacío para promover ante la Real Audiencia una consulta con el fin de que se reconociera “tocar a dicho reximiento la aclamación del rey nuestro señor don Phelipe Quinto”.¹⁴⁰ Cuando en 1666 fue jurado Carlos II, la situación del cabildo de Valladolid era similar, sin embargo, en aquella ocasión los vecinos de Pátzcuaro todavía no se constituían en cabildo, por lo que se conformaron con solicitar a la Audiencia el permiso para llevar a cabo su propia aclamación sin necesidad de ir hasta Valladolid.¹⁴¹ Pero con todos los cargos del cabildo rematados, y amparado en la “preferencia que debía tener y que era y es y ha sido cabeça de esta Provincia, Corte y asiento de los reyes y señores Naturales que fueron de ellas”, el cabildo interpuso una demanda contra las autoridades de la ciudad vecina, acusando al teniente y al escribano de usurpar derechos que les correspondían por ser la ciudad más antigua de la Provincia, atribuyendo a un error el que la cédula estuviera dirigida originalmente a Valladolid.

especie de homenaje a Luis de Haro y Guzmán, marqués de Carpio, quien fuera el Válido de Felipe IV entre 1643 y 1661, como una estrategia para obtener su apoyo. Véase Felipe Castro, “Cuando Pátzcuaro se llamaba Carpio de Haro” en “Peregrinaciones por el pasado”, publicado el 5 de julio de 2008, <http://felipecastro.wordpress.com/2008/07/05/cuando-patzcuaro-se-llamaba-carpio-de-haro/>

¹³⁹ AGI, México 1042, ff. 1-3.

¹⁴⁰ AGI, México 1042, f. 26v.

¹⁴¹ AGI, México 1042, f. 34.



Don Jerónimo de Villarroel, apoderado de Pátzcuaro, presentó como pruebas la cédula fundacional de 1534 y el título de armas de 1553, asegurando que, mientras en Valladolid era “público y notorio” no haber ayuntamiento, en Pátzcuaro “siempre ha habido y hay el Cabildo y Regimiento”.¹⁴²

En la junta del Real Acuerdo del 18 de abril de 1701, la Audiencia se decidió a favor de Pátzcuaro, ordenándole levantar los pendones con todo el lustre posible en señal del reconocimiento al nuevo monarca como señor natural. En la monarquía hispánica, donde no tenía lugar un ritual de coronación, las ceremonias de proclamación —y en ellas el momento exacto de la elevación del pendón real— marcaron el inicio de un nuevo reinado. Según ha observado Alejandro Cañeque, la proclamación ritual era un “gesto simbólico” especialmente efectivo, pues a diferencia del rito de coronación, podía ser replicado de manera muy visible a lo largo y ancho del Imperio hispánico.¹⁴³ El auto se recibió en la casa de cabildo el 24 de abril. Una vez leído, los regidores lo tomaron, besaron y pusieron sobre sus cabezas, prometiendo obedecerlo con todo el acatamiento debido, fijando ese mismo día las fechas de las aclamaciones: primero de mayo para el inicio de los festejos y el 5 de mayo para la jura. Los detalles de estas fastuosas celebraciones son conocidos gracias a la “Relación y descripción del Real y festivo aparato con que explicó su lealtad en la Real Aclamación del Rey Nuestro Señor Don Phelipe Quinto” la ciudad de Pátzcuaro. Este elocuente documento, de 15 fojas, cuyo original se encuentra en el Archivo General de Indias, fue dado a conocer en 1988 por el historiador Armando Escobar Olmedo.¹⁴⁴

Las celebraciones iniciaron el primero de mayor con las escaramuzas de cuatro cuadrillas de “moros y cristianos”, en las que se enfrentaron por tres días los españoles capitaneados por Prudencio Romero, José Anzola y Zavala, Pedro Uriondo y Antonio Zavala, con el “Gran Turco” representado por Nicolás Ponce de León. El miércoles 4 se presentó un gran tablado en la plaza mayor, cerca de las casas de cabildo, cubierto de ricas alfombras donde los vecinos pudieron contemplar el retrato del nuevo monarca en medio de incontables luminarias. El jueves 5 se congregaron en la plaza Antonio de

¹⁴² AGI, México 1042, f. 29.

¹⁴³ Alejandro Cañeque, “Imaging the Spanish Empire: The Visual Construction of Imperial Authority in Habsburg New Spain”, en *Colonial Latin American Review*, 19:1 (2010): 42-43.

¹⁴⁴ Armando Mauricio Escobar Olmedo, “Las fiestas en Pátzcuaro en 1701 por la aclamación del Rey Felipe II” en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 9 (1988): 139-166.

Zavala, alcalde mayor, Francisco de Villaseñor Cervantes y Juan de Urdanegui, alcaldes ordinarios, José de Eizaguirre y Francisco García Valdez, regidores, Gregorio de Avilés y Salazar, alguacil mayor, Manuel de las Heras, depositario general y Miguel Fernández Roldán, escribano público y de cabildo. Ante la multitud expectante, hizo su entrada el gobernador de los naturales Miguel de Urbina, ataviado a la antigua y representando al “Gran Cazonci”. Al llegar al tablado, descendió de las andas para postrarse ante la imagen del rey y besar las insignias reales en señal de obediencia.

Ese mismo día, se llevó a cabo la aclamación con las características alocuciones de los Reyes de Armas: “¡Silencio, Silencio, Silencio! ¡Oíd, Oíd, Oíd!”, mientras el alférez real agitaba el pendón y exclamaba: “¡Castilla, Nueva España, Pátzcuaro, Michoacán! ¡Por el invicto Rey don Felipe Quinto, Nuestro Señor que Dios guarde muchos años!”, con la consecuente respuesta del pueblo de “¡Viva, viva, viva el rey!”, a los que se unieron los repiques de las campanas y las descargas de los arcabuceros. Tres veces se repitieron las aclamaciones y concluido el acto, se dio lugar al gran desfile encabezado por los indios que danzaron acompañados con música, seguidos por el Gran Cazonci, llevado en andas por cuatro principales, y luego las cuatro cuadrillas de turcos guiadas por sus capitanes con lanzas, adargas y suntuosos turbantes. Les seguían 400 indios de a caballo, alcaldes y regidores de los cabildos de los pueblos de indios circundantes. El número de indios a caballo es de tal desproporción que debe interpretarse como un singular alarde de nobleza. Al final de la comitiva marchó el cabildo de españoles, engalanados con sus mejores trajes y joyas, haciendo lucimiento de su riqueza y magnificencia. Además de los actos protocolarios, se celebraron convites, comedias, mascaradas, toros, juegos de cañas y una misa con sermón, eventos que duraron hasta el domingo.¹⁴⁵

Con la riqueza de los trajes, la duración de las fiestas y el nutrido programa, el cabildo de Pátzcuaro hizo gala de una opulencia y liberalidad poco vista en la provincia, acostumbrada a celebraciones mucho más sencillas. Con esta ostentación Pátzcuaro buscó legitimar el poder y la influencia que tenía frente a Valladolid, aprovechando la coyuntura de la guerra de sucesión española, al apresurarse a declarar su fidelidad. En agradecimiento por las demostraciones de amor y lealtad, Felipe V confirmó, en 1706, los antiguos privilegios de la ciudad. Tal como afirma la historiadora Juana Martínez, las juras

¹⁴⁵ Escobar Olmedo, “Las fiestas en Pátzcuaro en 1701 por la aclamación del Rey Felipe II”, 156-160.



reales no sólo fueron un medio propagandístico y de reconocimiento del poder real sino también un instrumento para el lucimiento y el protagonismo de las autoridades locales.¹⁴⁶ La celebración de los “lances fingidos” entre moros y cristianos, y los juegos de cañas, fueron mucho más que un remanente de las fiestas medievales. Como ha hecho ver Eric Boumar, estas fiestas de herencia borgoñona fueron “un instrumento de comunicación política y de distinción social, situado en el centro mismo de la interacción entre las ciudades y la corte”.¹⁴⁷ Si bien las escaramuzas entre moros y cristianos fueron inspiradas en la ficción de las epopeyas y las novelas cortesanas, en un contexto escenificado y de teatralidad, esto no significaba que los contendientes se sumergieran en un mundo ilusorio de representación teatral o en el simple ejercicio de la fuerza, pues estas ceremonias universalistas y cristianas permitían una interacción simbólica y ordenadora entre las autoridades urbanas y la monarquía.¹⁴⁸

El ardid no pasó por alto en Valladolid. Tras la confirmación de los privilegios de Pátzcuaro, los vecinos de Valladolid se reorganizaron y en 1707, solicitaron a la Real Audiencia ampliar el número de regidores de seis a doce (como correspondía a las ciudades principales) y rematar los cargos de depositario general y alguacil mayor. La respuesta fue negativa: se señaló que dichos cargos ya habían sido otorgados a Pátzcuaro, que debía nombrar tenientes para Valladolid. En 1711, los vecinos de Valladolid presentaron ante el virrey una nueva petición para el remate de los cargos de alcaldes ordinarios que recayeron en don Miguel de Peredo y en don Joseph Ventura de Arisaga y Elexalde. Explicaron en su alegato:

Ha muchos años que en dicha Ciudad de Valladolid hubo regimiento y cabildo secular en forma nombrando Alcaldes ordinarios y de hermandad y por las cortedades de los tiempos fueron quedando vacos los oficios y dicha Ciudad sin Alcaldes ordinarios ni mas que un teniente de Alcalde mayor porque dicho Alcalde mayor asiste en Pazquaro y deseando mis partes poner en lustre Antiguo a dicha Ciudad de Valladolid han resuelto hacer Postura a

¹⁴⁶ Juana Martínez Villa, “La fiesta regia en Valladolid de Michoacán. Política, sociedad y cultura en el México Borbónico” (Tesis de maestría en Historia, UMSNH, 2006), 22.

¹⁴⁷ Boumar, Eric, “Pasos de Armas, justas y torneos en la corte de Borgoña (siglo xv y principios del xvi)”, en *El legado de Borgoña. Fiesta y Ceremonia Cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)* (Madrid: Marcial Pons, Fundación Carlos de Amberes, 2010), 562.

¹⁴⁸ Boumar, “Pasos de Armas, justas y torneos en la corte de Borgoña..”, 578.

los oficios concejiles remitiendo el citado poder para esto en cuya virtud por resultar esto en Util de la Real hacienda desde luego.¹⁴⁹

La memoria de un pasado de hidalguía se satisfacía con las listas de nobles fundadores como las mencionadas anteriormente. En la *Americana Thebaida*, el cronista agustino Matías de Escobar recordó esta renovación del cabildo, agregando además un interesante dato sobre el escudo de armas:

Mantuvo Valladolid algunos años el lustre de su fundación, pero como los caballeros que la habían poblado eran dueños de crecidas haciendas, se fueron retirando y vino Valladolid a estado que la gobernase un Teniente, pero acordándose por los años de mil setecientos once sus habitantes del antiguo esplendor de la ciudad, resucitaron algunos nobles caballeros las muertas memorias y animándolas estas con su fervor, volvieron a instituir regimiento y elegir Alcaldes y fueron los primeros esta segunda vez el alférez real Don José Ventura de Arizaga y Elexalde, Patrón de Nuestro Convento y Don Miguel de Peredo Regidor y Caballero del hábito de Calatrava; con lo hecho se publicaron las armas que le dio el Emperador a esta ciudad *que apenas se sabía*, tres Reyes coronados en campo de oro.¹⁵⁰

Los escudos urbanos eran generalmente grabados sobre las puertas de las casas reales y en lugares públicos como puentes, calzadas y fuentes, así como exhibidos durante las fiestas regias en pendones y estandartes. Esto supondría que, desde su concesión, el escudo de Valladolid debía estar expuestos a la mirada pública con legitimidad y orgullo. Sin embargo, la pobreza y el abandono del ayuntamiento provocaron el olvido tanto de las armas como de su significado, a tal grado que en 1711, “apenas se sabía” que la ciudad tenía por armas “tres reyes coronados en campo de oro”, desconocimiento y olvido que remarcan el origen subrepticio de las armas vallisoletanas. Al tratar de explicar las armas “redescubiertas” Matías de Escobar, con sus siempre sugerentes interpretaciones, relegó la tradición de los tres reyes tarascos y propuso una desmesurada e hispanizada lectura: “Discurro mirando a lo humano, aludió el Emperador a las tres coronadas testas de la Europa: la suya, la de su hermano Maximiliano y la de su hijo Don Felipe segundo, pero mirando el escudo a lo Cristiano creo fueron alusivas a los tres Orientales Reyes que vinieron al portal a adorar a Cristo vida nuestra”.¹⁵¹ Las propuestas de Escobar parecen fuera de contexto, pero muy pertinentes para encarar los nuevos tiempos, aludiendo a los

¹⁴⁹ AHMM, Actas de cabildo, Libro 12, s/f.

¹⁵⁰ Escobar, *Americana Thebaida*, 222. Las cursivas son mías.

¹⁵¹ Escobar, *Americana Thebaida*, 223.



reyes magos y el portal de Belén, motivo que en Valladolid gozó de una gran importancia simbólica, en la que ahondaremos en el tercer capítulo.

En el mismo año de 1711, la ciudad recibió la orden del virrey Duque de Linares de celebrar el triunfo de Villaviciosa y jurar públicamente fidelidad al rey Felipe V.¹⁵² A pesar de que la orden venía acompañada de una exhorto a no hacer gastos excesivos en “justas profanas” con el fin de evitar perjuicios y erogaciones inútiles, la ocasión vino a la ciudad como anillo al dedo para exhibir el poder recompuesto del cabildo y ostentar públicamente las armas de la ciudad. Si en las juras anteriores el cabildo eclesiástico había tomado la batuta opacando –cuando no supliendo– la participación del ayuntamiento, esta vez, los alcaldes y regidores recién electos presidieron las celebraciones. Entre campanadas, cohetes y luminarias, el gobernador, los alcaldes y demás oficiales de la república de los naturales de Valladolid, sus pueblos y barrios, hicieron “la entrada de Moctesuma con unos indios de paz y otros de guerra, con grande alegría manifestando sumo gozo en la celebración del festejo”, mientras que los canteros representaron “la entrada de Cortés, Salto de Alvarado con Moctesuma y la Malinche, vestidos unos de españoles, otros de indios y los otros de mecos”.¹⁵³ Resulta muy significativo que Valladolid eligiera el tema de Moctezuma y Cortés para expresar su lealtad ante el rey en lugar de la escena del encuentro de Tanganxoan con Cristobal de Olid o Hernán Cortés, mucho más acorde al discurso local, pero incomodamente perteneciente al patrimonio simbólico de Pátzcuaro. Los gremios de zapateros, tenderos, barberos, herreros, sastres, carpinteros, doradores y aguadores, participaron con mojigangas, encamisadas y mascaradas “a lo burlesco”. En un carro alegórico organizado por los miembros del ayuntamiento y los vecinos del comercio de la ciudad, Francisco Hurtado de Mendoza (descendiente de Diego Hurtado de Mendoza, uno de los primeros fundadores) figuró en medio de un *tableaux vivant* imperial, “sentado en una silla, coronado, en la mano derecha espada y en la izquierda un cetro, llevando a los pies el mundo y debajo de él un hombre, y a los lados España y América y abajo la Fe y la Religión”, a imagen de un príncipe cristiano universal.¹⁵⁴ Aunque estas celebraciones

¹⁵² AHMM, Actas de cabildo. Libro 12. s/f.

¹⁵³ AHMM. Ramo Gobierno, Libro 10, Exp. 8.

¹⁵⁴ AHMM. Ramo Gobierno, Libro 10, Exp. 8.

fueran mucho menos pretenciosas y costosas que las organizadas en Pátzcuaro para la jura de 1701, parecen haber sido pensadas como una respuesta directa a sus antecesores.

A pesar de los intentos de Valladolid por fortalecer y recomponer sus instituciones para volver a posicionarse como capital, la balanza siguió inclinándose hacia Pátzcuaro. A su llegada a Valladolid, el obispo Felipe Ignacio Trujillo y Guerrero debió de sorprenderse al descubrir que la sede de su obispado no era capital política. En enero de 1717, escribió una carta al virrey donde expresaba su extrañamiento ante las trabas puestas a Valladolid. La ciudad catedral había logrado que se remataran los puestos de los regidores, sin embargo, Pátzcuaro se inconformó con lo determinado, pues habiendo sido reconocida por la Real Audiencia como “primada y metrópoli de Mechoacán”, ahora pretendía impedir al cabildo de Valladolid llevar masas cuando salieran “en forma de ciudad o se juntasen”, así como tener pesos y medidas propios. La disposición fue notificada por el escribano de Pátzcuaro por orden del alcalde mayor, a pesar de que la real provisión no prohibía el uso de maceros, “ni otra cosa alguna de los privilegios, inmunidades, fueros y franquezas que debe gozar cualquiera ciudad”.¹⁵⁵ Felipe Ignacio Trujillo dio su anuencia al cabildo para desobedecer las órdenes del alcalde, pues expresaba:

Pero bien me parece que con dificultad se hallarán motivos para privar de estas insignias a Valladolid, así por la aparente asistencia legal que tienen los cabildos seculares de cualquier ciudad para usarlas, como porque la de Valladolid es capital entre todas las de Mechoacán: Aquí está la silla episcopal con su catedral insigne en lo formal y material, aquí todo el tráfico y negociaciones del obispado y aquí queda en provecho de sus vecinos todo lo más de las rentas del obispo y prebendados, siendo esto causa de que la población haya crecido de forma que teniendo ya seis mil vecinos se hará con el tiempo una de las principales ciudades de la Nueva España, según lo que cada día se va aumentando y que a una ciudad como esta le falte el esplendor de las insignias que son distintivo de un cuerpo de cabildo despectivamente a cualquier otro simple congreso de ciudadanos, *sólo porque de ellos se ofende la seca y destemplada primacía de Pazquaro*, es cosa que espero no la permita la justicia que con plausible rectitud administra a todos Vuestra Excelencia.

En el pleito de precedencia que se siguió entre estas dos ciudades se allegó por la de Pazquaro, que esta de Valladolid fue en sus principios un Pueblecillo de Indios llamado

¹⁵⁵ Según la definición del *Diccionario de autoridades* de 1734, los maceros eran las dignidades que iban delante de los reyes, gobernadores, ciudades u otras corporaciones como las universidades llevando las mazas sobre el hombro. Estas insignias eran exclusivas de las ciudades de importancia del mismo modo que lo eran los pendones y estandartes. Formaban parte importante del ceremonial regio, marchando delante de los reyes de armas.



Guaiangareo y con este y otros desprecios de la pobre Valladolid consiguió la otra el triunfo que quiere nos sirva hoy de embarazo, lo cierto es que fue Valladolid de Guaiangareo humilde Pueblo de Indios; pero de aquella humildad se ha seguido esta elevación como de una pequeña nubecilla *tan quam vestigum hominis*, se siguió el Diluvio universal y como se siguen cada día otros diluvios de opulencias a que por muy pequeño con dificultad se les puede averiguar el principio ni de pequeña nubecilla.¹⁵⁶

A pesar de la representación del obispo Trujillo, la Audiencia ratificó la primacía de Pátzcuaro al declarar el 4 de septiembre “ser la capital y metrópoli de dicha provincia de Mechuacan la dicha ciudad de Pátzcuaro y como tal deber gozar de los privilegios y franquezas y preferencias que como a el competen”. La confirmación se dio el 22 de noviembre del mismo año y el 11 de febrero de 1718 se pronunció la sentencia ejecutoria, enterrando las aspiraciones del cabildo de Valladolid.¹⁵⁷

Cuando en 1724 se pretendía celebrar la coronación de Luis I, nuevamente los privilegios de la ciudad fueron vulnerados y las preparaciones interrumpidas por órdenes del virrey Marqués de Casafuerte. En los años siguientes, Valladolid peleó palmo a palmo sus privilegios. Así fue que, en 1747, cuando se recibió la noticia del fallecimiento de Felipe V, el cabildo defendió su derecho a realizar sus propias exequias y demostraciones luctuosas al ponderar que la celebración se debía llevar a cabo en ambas ciudades, haciendo notar que el rey no había declarado nunca a Pátzcuaro como capital.¹⁵⁸ Las fiestas fueron mucho más brillantes que las juras anteriores, con luminarias, mojjangas, mascaradas, encamisadas, toros y comedias; pero sobre todo, con una participación mucho más destacada del ayuntamiento. El cabildo contrató la construcción de un carro triunfal con el maestro Tomás Vázquez por 250 pesos y de los tablados de los teatros para las casas reales y el palacio episcopal por 262 pesos, uno y medio reales. Las fiestas requirieron, además, de tablados en el Colegio de San Nicolás y del acondicionamiento de la plaza de toros y el coliseo de comedias.¹⁵⁹

Más allá de la manifestación local del poder y la riqueza, el privilegio de llevar a cabo una jura propia resultaba fundamental debido al carácter contractual del ritual. A

¹⁵⁶ AHMM, Actas de cabildo, Libro 17, s/f. Las cursivas son mías.

¹⁵⁷ Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 301.

¹⁵⁸ Martínez Villa, “La fiesta regia en Valladolid de Michoacán”, 62.

¹⁵⁹ Martínez Villa, “La fiesta regia en Valladolid de Michoacán”, 44-46.

pesar del enfrentamiento entre las dos ciudades, no se trataba de una simple competencia por quién hacía la celebración más grande y fastuosa, pues la fiesta era percibida, ante todo, como una manifestación visible de los privilegios y obligaciones de las ciudades. El protagonista de estas fiestas no era el alférez real, sino el pendón mismo, pues era el modo como el rey se hacía presente ante sus vasallos más lejanos. Como imagen del rey, el pendón merecía el mismo tratamiento protocolario que debía darse a la persona real. Durante la ceremonia de la proclamación, la elevación del pendón marcaba el momento justo de la investidura real.¹⁶⁰ En el origen de la monarquía hispánica, las juras eran recíprocas, pues las cortes manifestaban su lealtad al rey a la vez que éste juraba respetar los fueros del reino. Como recordaban los navarros:

[...] costoso les saldría el averle rendido la libertad si no hallasen en él la justicia y la defensa que les motivó el vasallaje”, pues “más es el reynar oficio que dignidad, [...] el príncipe que no entendiere haver nacido para hazer lo mismo con sus vasallos, y no se dispusiere a sufrir estas inclemencias por beneficio de ellos, no suba sobre el escudo, dexede de ser monte y humíllese a ser valle, si aún para retirarse al ocio no tiene licencia el que fue destinado del Cielo para el gobierno de los demás.¹⁶¹

A finales del siglo XV, Felipe II procuró invertir el juramento, que solía ser jurisdiccional y horizontal (entre el reino y el rey), en un ritual unilateral, dinástico y vertical (del monarca a Dios).¹⁶² Si bien en las juras de las ciudades americanas lo que importaba era el homenaje y el juramento de fidelidad de los vasallos y sus obligaciones de defensa, servicio económico y consejo al rey, en las fiestas se creaba un “lazo contractual entre gobernadores y gobernados”. En palabras de Eric Bousmar, durante la fiesta, “cada parte afirma su identidad, sus derechos y deberes, a través de lugares que son atravesados

¹⁶⁰ Cañeque, “Imaging the Spanish Empire”: 43.

¹⁶¹ Citado por Alfredo Floristán, “El uso de la imagen como representación jurídica y como profección política en el siglo xvii”, en *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008), 316.

¹⁶² María José del Río, *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica* (Madrid: Marcial Pons, 2010), 28-30. Floristán, “El uso de la imagen como representación jurídica..”, 321.



o ignorados, la composición de los cortejos, la decoración y los *tableaux vivants* puestos en escena, los gestos y las palabras pronunciadas”.¹⁶³

Puesto en este contexto, el cuadro del *Traslado de las monjas dominicas de Santa Catalina de Siena* adquiere un significado particular [fig. 25]. Este lienzo monumental (1000 x 400 cm. aprox.), donado por el canónigo Miguel Romero López de Arbizu para la sacristía del nuevo convento, conmemoraba la tarde del 3 de mayo de 1738, cuando seis novicias de velo blanco y cincuenta y seis monjas de velo negro abandonaron la clausura para trasladarse a su nueva casa en la calle real.¹⁶⁴ Se les ve avanzar con la mirada baja, escoltadas por el cabildo eclesiástico, en medio de la alegría y el regocijo de la ciudad. Como ha observado Nelly Sigaut, en su atinado estudio sobre el cuadro, el protagonista –tanto de la ceremonia como del cuadro– fue el cabildo catedral sede vacante, gran benefactor de la orden. En el lienzo se observa al deán Matías de Hijar y Espinosa con la custodia del Santísimo Sacramento, acompañado por dos medios racioneros ataviados con dalmáticas.¹⁶⁵



Fig. 25. Anónimo novohispano. *El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Sena de Valladolid*. Detalle del ayuntamiento, 1738.

Detrás del cabildo catedral, marchan los alcaldes y regidores

¹⁶³ Bousmar, “Pasos de Armas, justas y torneos en la corte de Borgoña..”, 578.

¹⁶⁴ El lienzo del *Traslado*, donado por el provisor Arbizu, fue además un instrumento de recomposición al interior del cabildo eclesiástico. Desde su llegada a Valladolid en 1721 y hasta los primeros años del gobierno del obispo Juan José de Escalona y Calatayud (1728-1737), el cabildo mantuvo una relación ríspida y problemática con el provisor Romero López de Arbizu. Véase Oscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 267-269. Alentado por las políticas de consenso y unidad que impulsó el obispo, el canónigo aragonés dedicó a sus compañeros el sermón *La lámpara de los cielos. El glorioso arcángel san Miguel de Antonio Ponce de León*, publicado en 1735, recurriendo a floridas expresiones. Junto al sermón, el cuadro habría funcionado como un medio para restablecer la armonía interna del cabildo.

¹⁶⁵ Nelly Sigaut, “Azucenas entre espinas. El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid en 1738”, en *El arte y la vida cotidiana* (México: UNAM, 1995), 199-204.

del ayuntamiento, vestidos a la moda francesa, con casacas largas y peluquines blancos recogidos bajo un moño. Se presentan en forma de cuerpo político, precedidos por los maceros que inútilmente Pátzcuaro había intentado prohibir, haciendo manifiesta su recompuesta autoridad. Los patricios financiaron cinco días de toros y dos días de comedias, gastando un total de 318 pesos, cifra considerable frente a los 180 pesos que el cabildo eclesiástico había aplicado de la mesa capitular.¹⁶⁶ En el lienzo, la ciudad entera fue representada en una armonía festiva idealizada; la multitud reunida se mostraba con el orden corporativo que le correspondía, desde los indios que participan con sus danzas, hasta las mujeres en los balcones engalanados con colgaduras, pasando por los miembros de las órdenes regulares –representados por las imágenes de sus patronos–. La ciudad entera se entregó a la celebración del nuevo convento de dominicas. Se trataba, por lo tanto, de una visión apoteósica de una *civitas* que se ufanaba del esplendor material de su *urbs*, como espejo de sus piadosos y accidentados esfuerzos. Una imagen del “diluvio de opulencias” –como la definió el obispo Trujillo– en que se había convertido Valladolid.

2.2.2. La respuesta vindicativa de Pátzcuaro

El 14 de junio de 1734, la ciudad de Pátzcuaro, representada por su cabildo, realizó una visita al arzobispo Antonio Vizarrón y Eguiarreta, quien acababa de recibir el nombramiento de virrey de la Nueva España. La comitiva fue conformada por Joseph Beltrán Vicente, regidor perpetuo y depositario general; don Gerónimo de Soria Velázquez, Marqués de Villahermosa de Alfaro y oidor de la real Audiencia; su hermano Nicolás Joseph de Soria Villarroel, canónigo más antiguo de Valladolid; y Luis Inocencio de Soria Villarroel y Velasquez, alguacil mayor de México, su sobrino.¹⁶⁷ Dos comisarios capitulares de la ciudad de México los guiaron hasta el Real Palacio, marchando en “forlones de tiros largos” y acompañados por maceros.¹⁶⁸ La noticia de la visita de cumplimento fue recogida por

¹⁶⁶ “Quantas de las fiestas de traslación de Monjas dan al M. Ylustre Ayuntamiento sus diputados el Alcalde ordinario D. Juan Antonio de la Peña, el Alcalde Ordinario Don Antonio Navarro y Don Fernando Montero. Año de 1738”, AHMM, Actas de cabildo, Libro 2, ff. 166-176v. Sobre los gastos del cabildo eclesiástico véase Sigaut, “Azucenas entre espinas..”, 199-204.

¹⁶⁷ En realidad, sólo habría acudido a la ciudad de México el regidor Joseph Beltrán, pues el resto de la comitiva tenía en ella su residencia habitual.

¹⁶⁸ “Gaceta de México, No. 79, Junio de 1734” en Ernesto Lemoine, *Valladolid-Morelia 450 años. Docu-*



la *Gaceta de México*, probablemente a solicitud expresa del marqués de Villahermosa de Alfaro. Con el pretexto de dar esta noticia, la *Gaceta* dedicó dos notas particularmente extensas sobre la historia de la ciudad, publicadas con el fin de corregir los errores “de algunos historiadores que sin justificación, o con noticias inciertas o equivocación han escrito”, ya que, aun cuando Valladolid había sido despojada del título de capital política, la historiografía la seguía favoreciendo, pues los más reconocidos cronistas de Indias señalaban los privilegios de “Mechuacan” como propios de Valladolid. Las notas de la *Gaceta* trataron de aclarar estas “confusiones” que reconocían “a la Ciudad de Valladolid [como] Cabeza del Reino de Michoacán, sin la debida distinción, en lo espiritual y eclesiástico de lo secular y político”.¹⁶⁹

En primer lugar, se enunciaban las concesiones reales que dieron vida a la verdadera Ciudad de Mechuacan, según probaban las “Reales Cédulas e Instrumentos Jurídicos” resguardados en el archivo del cabildo: la real cédula de 1534, el escudo de armas de 1553, la erección del obispado de 1536 y la toma de posesión de 1538. Aunque la presentación de las cédulas del archivo pretendía dar a la historia de la ciudad un carácter incontrovertible, los documentos se interpretaron a conveniencia. Para legitimar la fundación de Pátzcuaro, se suponía que el obispo Vasco de Quiroga había establecido ahí su catedral por comisión del virrey Antonio de Mendoza, en cumplimiento de “las calidades y circunstancias que se deben solicitar y atender para Ciudad Capital de una Provincia”. Pero lo más sorprendente eran las conclusiones sobre el traslado a Valladolid:

Se intentó la mudanza de dicha ciudad a la de Valladolid, suponiendo mejor y más apacible su terreno, que no son negables sus buenas calidades, a que concurría el mismo Excmo. Señor Virrey don Antonio de Mendoza, que no tuvo efecto por no haber Real Orden [...] con lo cual la Ciudad se quedó sin trasladar, con su Cabildo, Regimiento y Privilegios,

mentos para su historia (1537-1828) (Morelia: Editorial Morevallado, 1993), 202-203.

169 “*Gaceta de México*, No. 79, Junio de 1734”, 206. La confusión existente entre los privilegios de la ciudad de Valladolid y la de Pátzcuaro son patentes en la historia sobre los orígenes de la ciudad, tal como veíamos en la tradición que atribuía a Cristobal de Olid la fundación de Valladolid en el valle de Guayangareo.

y sólo se mudó la Santa Iglesia Catedral a dicha Ciudad de Valladolid, mediante Bula Pontificia que el señor don Antonio de Morales había impetrado de Su Santidad.¹⁷⁰

Con este argumento se desconocía la orden del traslado de 1576 (que había dejado a Pátzcuaro sin un cabildo español hasta su reconstitución legal en 1689) y la existencia de alcaldes y regidores en Valladolid hasta mediados del siglo XVII, todo con el fin de probar que “aunque se intentó la mudanza de Ciudad, nunca la tuvo sino sólo de la Iglesia”.¹⁷¹ Las notas están llenas de denuncias por los supuestos despojos que injustamente había sufrido la ciudad, como el traslado del Colegio de San Nicolás, a pesar de que Vasco de Quiroga “había dispuesto que no se mudase”. O lo infundado de las críticas a la antigua catedral de cinco naves, que alegaban no resistiría el paso del tiempo ni el peso de las bóvedas, cuando doscientos años después la nave aún se encontraba en pie y funcionando como iglesia parroquial. En la segunda nota, se aterrizó en el meollo del asunto: la discordia entre las dos ciudades y la resolución que la Real Audiencia había girado a favor de Pátzcuaro:

La emulación originó discordia y controversia entre estas ciudades sobre la preferencia y cuál fuese la Capital de aquella Provincia; que se suscitaba principalmente en aclamaciones de reyes y otras funciones reales, y que en las del señor don Phelipe V (que Dios guarde) sin embargo de haberse declarado por el Real Acuerdo de esta Real Audiencia e favor de Pátzcuaro, como en otras ocasiones, se ocurrió a S.M. y su Real Consejo de Indias con testimonio de todos con su acostumbrada clemencia y benignidad, dio las gracias a dicha Ciudad de Pátzcuaro por lo que había ejecutado en su aclamación, y mandó que por esta Real Audiencia se le diesen, aprobándose todo lo resuelto, y que se participase a la Ciudad de Valladolid; y que si (ésta) tuviese que pedir sobre ello, y privilegios, lo dedujera en esta Real Audiencia, que le oyese en justicia, para que se libró Real Cédula en 2 de marzo de 1706, que presentada se obedeció y ejecutó todo lo contenido. Y habiendo ocurrido dicha Ciudad de Valladolid, y su Cabildo y Regimiento y representado cuanto le pareció conducir a su derecho, presentando cuanta determinación concurrieron doce señores ministros, se declaró por sentencia de vista y revista; Ser Capital y Metrópoli de dicha Provincia de Michoacán, la referida Ciudad de Pátzcuaro, y como tal debe gozar de los privilegios, franquezas y preferencias que le competen. Y, notificada la sentencia de revista, no se interpuso segunda suplicación, y quedó fenecido el pleito, y se libró el despacho correspondiente, en que además de la pena ordinaria, se añadió la de dos mil pesos, que

¹⁷⁰ “Gaceta de México, No. 79, Junio de 1734”, 204.

¹⁷¹ “Gaceta de México, No. 80, Julio de 1734”, 207.



irremisiblemente se mandarían sacar a cualquiera que a lo expresado contraviniese; su fecha, 11 de febrero de 1718.¹⁷²

Con las dos notas de la *Gaceta*, el cabildo de Pátzcuaro hizo del conocimiento público el pleito entre las dos ciudades, enterando a todo el virreinato sobre la grandeza y antigüedades de su ciudad, resucitando el antiguo pleito y denigrando a Valladolid, insistiendo en lo absurdo de la petición de Valladolid, que pretendía elevar a doce el número de regidores y rematar los cargos de depositario y alguacil mayor, mismos que ya poseía Pátzcuaro, encargada de nombrar tenientes. Al proponerse legitimar el nuevo orden que pretendía imponer, el cabildo de Pátzcuaro integró al debate entre las dos ciudades un elemento esencial: el uso del pasado como un argumento de peso y, aún más importante, la capacidad de reescribir la historia a conveniencia, utilizando –como señaló Eric Hobsbawm– los antiguos materiales que se acumulan en el pasado con su elaborado lenguaje de práctica y comunicación de la superioridad simbólica para la construcción de tradiciones inventadas y propósitos nuevos.¹⁷³

2.2.3. El origen de Valladolid puesto sobre la mesa

Las notas de la *Gaceta de México* respondían concretamente a las noticias sobre Valladolid que aparecían en el *Memorial a S.M. y Noticias Sacras y Reales* (1646), de Juan Diez de la Calle, donde se aplicaba a Valladolid el título de ciudad y la merced de las armas de Pátzcuaro, y al *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales* de Gil González Dávila, quien señalaba que Vasco de Quiroga había fundado en Valladolid el Colegio de San Nicolás y la Compañía de Jesús, donde estaba enterrado, confundiendo de nueva cuenta la historia de las dos capitales michoacanas.¹⁷⁴ Estas historias generales de las Indias y del imperio, como las de Diez de la Calle y González Dávila, fueron escritas como instrumentos para potenciar la centralización del poder en la monarquía, adornando las hazañas de los reyes y el triunfo de la fe, y exculpando al imperio de las acusaciones de la “leyenda negra” que algunos extranjeros lanzaban contra España.¹⁷⁵ Por sus características, les era imposible

¹⁷² “*Gaceta de México*, No. 80, Julio de 1734”, 207-208.

¹⁷³ Véase Eric Hobsbawm, Terence Ranger, *La invención de la tradición* (Barcelona: Crítica, 2005), 12.

¹⁷⁴ “*Gaceta de México*, No. 80, Julio de 1734”, 206-207.

¹⁷⁵ Véase Richard Kagan, *Los Cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades*

carecer de errores, en especial en un caso tan confuso como el de Michoacán, pues pasados dos siglos de su fundación, los mismos vecinos no tenían muy claros sus orígenes.

Es sintomático que en las historias generales y las crónicas locales se narren dos versiones distintas sobre la fundación a Valladolid: la primera, reconocía como fundador al conquistador Cristobal de Olid; la segunda, al virrey Antonio de Mendoza. En las *Noticias Sacras y Reales*, Diez de la Calle sostenía: “la ciudad de Valladolid de Guayangareo, cabeza de la Provincia de Michoacán fundóla el maestre de campo Cristóbal de Olid”.¹⁷⁶ Gil González Dávila ratificó la versión y le sumó autoridad al afirmar que “La ciudad de Valladolid, Cabeza del Reino de Mechuacan, la fundó el Maestre de Campo Cristóbal de Olid, Reinando el Señor Emperador Don Carlos”.¹⁷⁷ La existencia de esta versión, completamente ahistórica (el conquistador Cristóbal de Olid falleció en Honduras en 1524, diecisiete años antes de la fundación de la ciudad) pero ampliamente difundida, se debió a la equivocada lectura que hizo Diez de la Calle de la *Descripción de las Indias Occidentales*.¹⁷⁸ En su crónica, Antonio de Herrera sostenía: 1) que Pátzcuaro era la Ciudad de Mechoacan y 2) que Cristobal de Olid fundó Mechuacan.¹⁷⁹ Con esta aseveración, Herrera pretendía

Media y Moderna (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons, 2010), 216.

¹⁷⁶ Diez de la Calle, *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, 163. El autor cita junto a la noticia de la fundación por Cristóbal de Olid a tres autores. [Antonio] de Herrera en su *Descripción y la Monarquía*, que debe referirse a la *Monarquía Indiana* de Torquemada y fray Alonso Fernández. El *Memorial* contenía información sobre los cargos que integraban el cabildo eclesiástico y el ayuntamiento especificando su valor monetario. Según el autor, su obra pretendía “comprender, conservar, y gobernar con acierto, y brevedad en paz y justicia las muchas y dilatadas Provincias que dominaban entre sí tan diferentes en condición, constelación, leyes, costumbres, ritos y adoraciones de falsos Dioses [...] para darles conforme a su buena vida, calidad, servicios y partes, proporcionados premios”, a imagen de las *Notitia Dignitatum* romanas. Citado por Arndt Brendecke, “El cuestionario de 1648 y la redacción del Teatro eclesiástico de las Indias Occidentales de Gil González Dávila” en *Talleres de la memoria. Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII* (Hamburgo, Lit Verlag, 2005), 106.

¹⁷⁷ González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, 107.

¹⁷⁸ Entre las fuentes citadas por Diez de la Calle se encuentra Herrera y Tordesillas. Antonio de Herrera y Tordesillas, *Descripción de las Indias Occidentales* (Madrid, Imprenta Real de Madrid, 1601), 20.

¹⁷⁹ La *Descripción de las Indias Occidentales* narra: “La ciudad de Mechuacan, o Pazcuaro, en poco mas de 19 Grados, y 47 Leguas de México, de camino llano. En Guayangareo, llamado Valladolid, reside la Catedral, sufragánea a México, con dos Monasterios de Franciscos, y Agustinos. Fundó a Mechuacan el Maese de Campo Christobal de Olid, primero residió en Zinzonza la Catedral, hasta el Año de 1544, que la pasó a Pazcuaro el Obispo Don Vasco de Quiroga, y tiene un Monasterio de

honrar la memoria de Olid debido a la encomienda que Cortés le hizo para ocuparse de la pacificación del antiguo reino prehispánico. Sin embargo, la contradicción viene más adelante, al sostener que Pátzcuaro estaba a “7 leguas de Mechuacan, al Oriente”, refiriéndose a Valladolid, por lo que esta terrible confusión sería repetida hasta finales del siglo XVIII por otros cronistas como Villaseñor y Sánchez, el arzobispo Lorenzana y el viajero Francisco de Ajofrín, al mantenerse en la ambigüedad el tópico de la pertenencia del título de “Ciudad de Mechuacan”.¹⁸⁰

En las crónicas provinciales, tanto de las orden franciscana como de la agustina, encontramos una segunda versión tomada de la tradición oral y de la información de los documentos que se guardaban en los archivos locales. En estas crónicas se celebraba la labor de los primeros regulares en la Nueva España, como una defensa ante las amenazas que la política de secularización de doctrinas tendía sobre sus fundaciones. Las obras de fray Alonso de la Rea, fray Diego de Basalenque, fray Matías de Escobar y fray Pablo Beaumont, seguían el esquema tradicional de la crónica religiosa de provincia: descripción geográfica; notas históricas sobre los “sucesos memorables” y la antigüedad de la provincia (el paganismo de los indios, la conquista y evangelización para el caso americano); la fundación de conventos y los florilegios o hagiografías de los religiosos notables. Sin embargo, las crónicas también fueron el espacio donde los intereses locales encontraron su expresión mediante una apología de las virtudes y grandeza de sus comunidades.¹⁸¹

En la *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N.P. San Agustín*, de fray Diego de Basalenque (1577-1651), escrita alrededor de 1644 y publicada de manera póstuma en 1673, se difundió una historia de los orígenes de la ciudad que sería glosada por sus sucesores. La fama de santidad que lo rodeó al momento de su muerte

Franciscos, y otro de Agustinos, y está 7 leguas de Mechuacan, al Oriente”. Antonio de Herrera y Tordesillas, *Descripción de las Indias Occidentales* (Madrid, Imprenta Real de Madrid, 1601), 20.

¹⁸⁰ José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones* (México: UNAM, 2005), 408. Ajofrín añadió que “otros dicen que tomó este nombre por parecerse a Valladolid de España; pero yo no sé que tenga más analogía que el nombre, discordando en la realidad como un huevo de una castaña”. Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín* (México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964), 153.

¹⁸¹ Véase Patricia Escandón, “Fray Alonso de la Rea y su crónica de Michoacán”, en De la Rea, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco*, 16.

y la incorrupción de su cuerpo expuesto a la veneración, contribuyeron a que la obra de Basalenque ganara fama y autoridad, haciendo de su crónica la fuente de mayor peso entre los historiadores locales.¹⁸² Basalenque relataba:

Por los años de 1541 se alzaron unas naciones en el Reino de Jalisco, que dieron cuidado a la tierra, no tanto por ellas, cuanto que a su ejemplar no hicieran lo mismo las más cercanas a México, que como tantos y ya hábiles con nuestra comunicación, pudieran hacer mucho daño, como lo hacían los de Guadalajara. Levantáronse banderas de gente lucida, más nunca los pudieron sujetar, porque en haciendo el daño se empeñolaban en unas serranías que llamaban el Mixtón, y no los podían vencer. Y porque esto se concluyese en breve, y no se diese ejemplar a otros, antes temiesen todos, salió el mismo Virrey D. Antonio de Mendoza, porque a su ejemplo le siguiesen los conquistadores (como lo hicieron) y salió de México [...] Comenzó desde allí a tener cuidado en los lugares de esta provincia se podían hacer presidios, para enfrentar a los chichimecas. Llegó al pueblo de Tzinapécuaro y ordenó que allí lo hubiese. Caminando más llegó al puesto donde está Valladolid, y vio que era no sólo a propósito para un presidio, sino para una muy buena poblazón, de donde saliesen a pelear con los indios chichimecas que pasasen el río Grande para acá. Dejó la conclusión para la vuelta de Guadalajara, a donde fue [...], hizo muy buen castigo y dejando en buen orden lo de aquellas naciones, vino poniendo remedio contra los chichimecos [...]. Llegó al puesto de Valladolid, y trató de hacer una ciudad, con el nombre de su Patria.¹⁸³

Aunque la mención de “*trató de hacer una ciudad*” se percibe y acusa su carácter fallido, en esta narración la oscura historia de los sucesivos cambios de nombre y la degradación a la categoría de pueblo no sólo quedaba olvidada, sino que fue sustituida por una honorable fundación por voluntad del ilustre virrey Antonio de Mendoza.¹⁸⁴ Sin

¹⁸² Fray Diego de Basalenque fue natural de Salamanca. Llegó a la Nueva España a la corta edad de 9 años. Realizó sus estudios en Puebla y México con los padres jesuitas. En 1593 tomó el hábito agustino. Se desempeñó como secretario, prior de los conventos de San Luis y Valladolid y provincial entre 1623 y 1626. Impartió las cátedras de Gramática, Filosofía, Teología Escolástica y Moral, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Canto Litúrgico y Lenguas Indígenas. Escribió la Historia de la Provincia en sus últimos años en el convento de Charo (Michoacán), donde murió en 1651 con fama de santidad. Pedro Salguero, compañero de su orden publicó su biografía en 1664, misma que fue reimpresa en 1761 con motivo de la traslación del cuerpo incorrupto de Charo a Valladolid. José Bravo Ugarte, introducción a Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino*, VII.

¹⁸³ Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino*, 97-98.

¹⁸⁴ Como ha señalado Carlos Herrejón, la versión de Basalenque sobre los orígenes no es del todo exacta, pues la fundación de Valladolid ocurrió antes de la rebelión de los indios de Nueva Galicia; el obispo Morales no se opuso al traslado sino que lo promovió; y Antonio de Mendoza no nació



embargo, las arcas del cabildo de la ciudad no resguardaban documentos del peso de las cédulas reales que dieron origen a Pátzcuaro y le proporcionaron un escudo de armas, pues al haberse concebido como una mudanza de la Ciudad de Mechuacan, no contaba con una cédula que ordenara su fundación. No se encontraban pruebas documentales sobre la supremacía de Valladolid frente a sus vecinas del lago, o del traslado del cabildo civil de Pátzcuaro a Valladolid. A decir verdad, ni siquiera se tenía la certeza de cuándo había adoptado el nombre de su homónima castellana, y es muy probable que tampoco se conocieran los detalles de cómo se había fraguado el escudo de armas que utilizaba desde hacía un siglo. Fue en medio de una crisis de legitimidad que el hallazgo accidental de algunos documentos del siglo XVI levantaron los ánimos de la ciudad.

En el año de 1744, el tendero Joaquín de Mauleón dio accidentalmente con una serie de documentos que serían de enorme interés para la ciudad. Entre las hojas que reutilizaba en su tienda, se encontraba un legajo sobre un juicio que llevaba insertos los testimonios de la fundación de la “Nueva Ciudad de Michoacán” y dos señalamiento de ejidos ordenados, el primero, por el virrey António de Mendoza (1541) y el segundo, por Martín Enríquez de Almanza (1578). Mauleón entregó los documentos al escribano Miguel de Mafra, quien a su vez los hizo llegar al ayuntamiento. El valor de estas tres cédulas se hizo visible en 1747, cuando la ciudad inició un pleito con las haciendas circundantes por la usurpación de sus ejidos.¹⁸⁵ Para el cabildo, la recuperación de estas prerrogativas resultaba fundamental, pues como “propios”, podría alquilarlos y obtener así ganancias con las cuales financiar con comodidad las celebraciones y demás gastos del cabildo. El historiador Carlos Herrejón narró los detalles de este desgastante e imbricado proceso que se prolongó hasta 1792. Al final, el cabildo recobró los ejidos señalados en 1578 y el

en Valladolid. Aún cuando el origen del virrey Antonio de Mendoza no es del todo claro, al parecer la única tradición que lo vincula a Valladolid es justamente la generada por Basalenque, siendo más factible que hubiera nacido en Granada o Guadalajara. Convenía, sin embargo, destacar el nombre de Valladolid, sede de la corte antes de su traslado definitivo a Madrid (salvo el breve periodo de 1601 y 1606 en que Valladolid recuperó el privilegio).

¹⁸⁵ En 1748, un grupo de vecinos presentó una queja contra la hacienda del Rincón por la retención de los animales del vecindario que pastaban en sus campos y los indios de los barrios de San Pedro y la Concepción demandaron también a la misma por privarlos de agua para sus siembras. El litigio contra las haciendas fue percibido como de interés común, “de la misma naturaleza y al mismo fin que la causa de la ciudad por los ejidos”. Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Valladolid-Guayangareo*, 266.

derecho a utilizar los pastos de las haciendas para el ganado una vez que hubiera pasado el tiempo de la cosecha.

Lo interesante de este proceso es que, al avanzar las demandas, los documentos presentados por el cabildo vallisoletano fueron calificados de insuficientes, carencia que fue solucionada con la fabricación de una serie de cédulas reales y mandamientos virreinales verdaderamente apócrifos. En 1749, el abogado del cabildo presentó los traslados de tres cédulas reales: la primera, de la reina Juana, con fecha de 27 de octubre de 1537, hacía referencia a la petición del virrey Antonio de Mendoza para fundar la “villa de Valladolid”; la segunda, firmada por Carlos V y fechada en 6 de febrero de 1645, elevaba dicha “villa” a “ciudad de Valladolid”; en la tercera Felipe IV certificaba los documentos anteriores. Cuando los defensores de las haciendas indagaron en los archivos, descubrieron los legajos del pleito entre Pátzcuaro-Ciudad de Mechuacan y la Nueva Ciudad de Mechuacan, así como el desenlace en el que el obispo Quiroga había logrado degradar a la ciudad en Pueblo de Guayangareo. El cabildo de Valladolid respondió a su vez con nuevos documentos. En 1757, una segunda serie de papeles aparecieron misteriosamente para respaldar la causa: tres mandamientos virreinales fechados en 1567, 1569 y 1619 confirmaban la posesión de los ejidos.¹⁸⁶ Tanto las cédulas reales como los mandamientos virreinales iban en contra de todos los documentos fundacionales conocidos, pues en ellos no se hablaba de una ciudad o villa de Valladolid antes de 1578. La ignorancia sobre los orígenes era tal, que en 1788 el abogado de la ciudad, Mariano Pérez de Tagle, rebatió las objeciones con un argumento sorprendente y acomodaticio. Imaginó entonces la existencia de dos poblaciones simultáneas: un pueblo de Guayangareo y una villa de Valladolid:

Los vecinos de la población establecida en el valle de Guayangareo, al ver que la silla episcopal estaba para fijarse en Valladolid, y su pueblo de Guayangareo no podía ir en aumento, perdido el título de Ciudad de Mechoacán y la esperanza de tener iglesia catedral, usando en el modo posible de aquella facultad que les concedió la real cédula del año de 1552 [de volver a Pátzcuaro] se pasaron a la ciudad de Valladolid, llevándose el

¹⁸⁶ Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 259-266.



colegio fundado en ese pueblo, el derecho a los ejidos que asignaron los tres comisarios del virrey Mendoza, y las denominaciones de Mechoacán y Guayangareo.¹⁸⁷

De vuelta al corazón del conflicto, en 1748 la ciudad recurrió a otro instrumento simbólico para restablecer el ansiado orden y la armonía entre sus corporaciones, creando al mismo tiempo una imagen de grandeza. Se trata del villancico titulado *Totili Mondì*, entonado durante el oficio de maitines de la navidad de 1748 por la capilla musical de la catedral. Si bien éste era un tema tradicional de los villancicos navideños que evocaba la alegría universal por el nacimiento de Cristo, es notorio que aquí mantenía un uso específico.¹⁸⁸ Ocho voces acompañadas de violines aclamaban a la ciudad como “*mundi novi*”:

Tambien bustedis verán/ Mundi-novi in Mechoacan,/ esti Cerri de Quinsei,/ Haciendi de Atapanei,/ esti Cerri de Penguati,/ con muchi Ori, y muchi Plati,/ mas no le sirve de nadi,/ como il Poeta peladi:/ esti il Quinta, il Rinconi,/ San Petri, la Conchichioni,/ Canteri, Ranchi, Labori,/ Mundi novi, Mundi novi.

Cuesti Civitas famosa,/ Cuesti Tinaguis, muchi cosa,/ Cuesti la Iglesia Mayori,/ con el vieco, e suo Cantori:/ Il valienti Campuzani,/ con Iusef il Zurijani,/ Cuesti il pobri de Braviti,/ qui istá adorando il Chiquiti,/ y li está diciendo assi:/ Tata nuevo, quere a mi?/ Dame me yo mio Señori,/ Mundo novi, Mundo novi.¹⁸⁹

Tanto la letra como la música que la acompañaba fueron obra del maestro de capilla Joseph Gavino Leal, quien componía anualmente villancicos para la Navidad y la fiesta de san Pedro como parte de sus obligaciones.¹⁹⁰ La mención de cerros, quintas

¹⁸⁷ Citado por Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 286-288.

¹⁸⁸ Los villancicos de Navidad formaron parte de una larga tradición musical en las catedrales hispánicas. Como género paralitúrgico, acompañaron y realizaron los oficios de maitines de las principales fiestas cristológicas y marianas. A partir de 1745, el cabildo catedral dedicó 60 pesos anuales para la impresión de las letras en respuesta a una petición del maestro Leal para “el mayor lustre en el desempeño de mi obligación y por ser esta santa iglesia una de las primeras y más célebres de América”.

¹⁸⁹ Joseph Gavino Leal, *Letras de los villancicos que se cantaron en la santa Iglesia Cathedral de la ciudad de Valladolid en los Maytines de la festividad del Nacimiento de Nuestro Redempor Jesuchristo* (México: Imprenta de la Viuda de Joseph Bernardo de Hoyal, 1748).

¹⁹⁰ El maestro Joseph Gavino Leal sirvió en la catedral de Valladolid por más de veinte años, destacando como un colaborador cercano del obispo Juan José de Escalona y Calatayud (1729-1737). Bajo su dirección se renovó la capilla musical como una estrategia fundamental para la promoción del culto, pues el acompañamiento musical resultaba imprescindible para el esplendor y la solem-

y haciendas, el *tianguis* o mercado y la catedral aludían directamente a la ciudad de Valladolid, convirtiendo al villancico en el medio idóneo para manifestar orgullo por la territorialidad, de la cual se desprendía su legitimidad. A pesar de su aparente ingenuidad, los villancicos fueron un medio elíptico, capaz de insinuar de manera un tanto velada los acontecimientos del presente, tal como demostró la aguda y erudita pluma de Sor Juana Inés de la Cruz.¹⁹¹ Al ser escuchadas por el público local, las menciones a los cerros del Quinceo y el Punhuato, la hacienda de Atapaneo, la quinta del Rincón y los barrios de indios de San Pedro y la Concepción adquirieron un significado diferente. El *Totili Mondì* ponía el dedo en la llaga, pues el litigio entre la ciudad y las haciendas, que se encontraban en boca de todos, penetró hasta la catedral y, desde ahí, transformaba un conflicto que cuestionaba la legitimidad de los privilegios de la ciudad y desprestigiaba a sus vecinos en una imagen que trataría de desplazar el conflicto y suturar las rupturas, generando una imagen aparentemente unificada y consagrada de la ciudad.

Una cuarta cédula, que no fue presentada durante el litigio pero que se conserva todavía en el archivo, confirma la evidente falsedad del conjunto diseñado en 1749: se trata de un supuesto traslado, en 1609, de una cédula con fecha del 19 de septiembre de 1737, en la que Carlos V otorgaba a la ciudad de Valladolid un escudo de armas por expresa petición del virrey Antonio de Mendoza. Esta rezaba:

Por cuanto vos, don Antonio de Mendoza, nuestro virrey, gobernador e capitán general de la Nueva España, nos pedisteis y suplicasteis que en remuneración de nuestros servicios le hiciesemos merced a la nueva ciudad de Valladolid, que fundasteis y poblasteis en esa tierra, de mandarle dar por armas un escudo hecho en tres partes y en cada una de ellas una persona real, coronada, vestidas de púrpura en campo de oro, con su cetro en las manos, y por timbre y divisa, una corona de oro encima de dicho escudo, y en partes, con

nidad de las celebraciones.

¹⁹¹ El caso de los villancicos de “La Rosa de Alejandría” de Sor Juana Inés de la Cruz es un elevado ejemplo del uso de un villancico como un medio contestatario para refutar los argumentos misóginos del obispo Fernández de Santa Cruz y de una obra en particular: *La Rosa de Alejandría* de Pedro de la Vega, obra publicada en 1672 (19 años antes que los villancicos de Santa Catarina). Como explicó magistralmente Elías Trabulse, Sor Juana diseñó un “jeroglífico hermético” de gran sutileza para defender en un nivel comprensible sólo para unos cuantos iniciados, las cualidades espirituales e intelectuales de la mujer, convirtiendo a sus villancicos en un “acto de desagravio y en una exaltación extraordinaria de la feminidad”. Elías Trabulse, “*La Rosa de Alejandría: Una querrela secreta de Sor Juana Inés de la Cruz*”, en *Ciencia Mexicana* (México: Textos Dispersos, 1993), 41-45.



algunos colores, a manera de piedras azules, encarnadas y verdes, y por orla, unos aforrajes de negro y oro con sus trascoles y dependencias, o como la nuestra merced fuese. E visto por los de nuestro Consejo de las Indias, tuvimoslo por bien e por ende, acatando a los dichos vuestros servicios y porque sea para mayor privilegio a la dicha ciudad, a mas de las mercedes que le tenemos concedidas, por la presente le hacemos merced de las dichas armas de suso declaradas, en un escudo a tal como éste, según aquí va pintado y figurado; las cuales le damos e concedemos a la dicha ciudad de Valladolid por sus armas conocidas, y queremos y es nuestra merced e voluntad que las haya y tenga, y se puedan poner en las casas reales y de cabildo y en las demás partes públicas que le sea conveniente, para que les sea notorio a todos los vecinos y pobladores de ella y a todos los demás, que residieren en Nueva España.¹⁹²

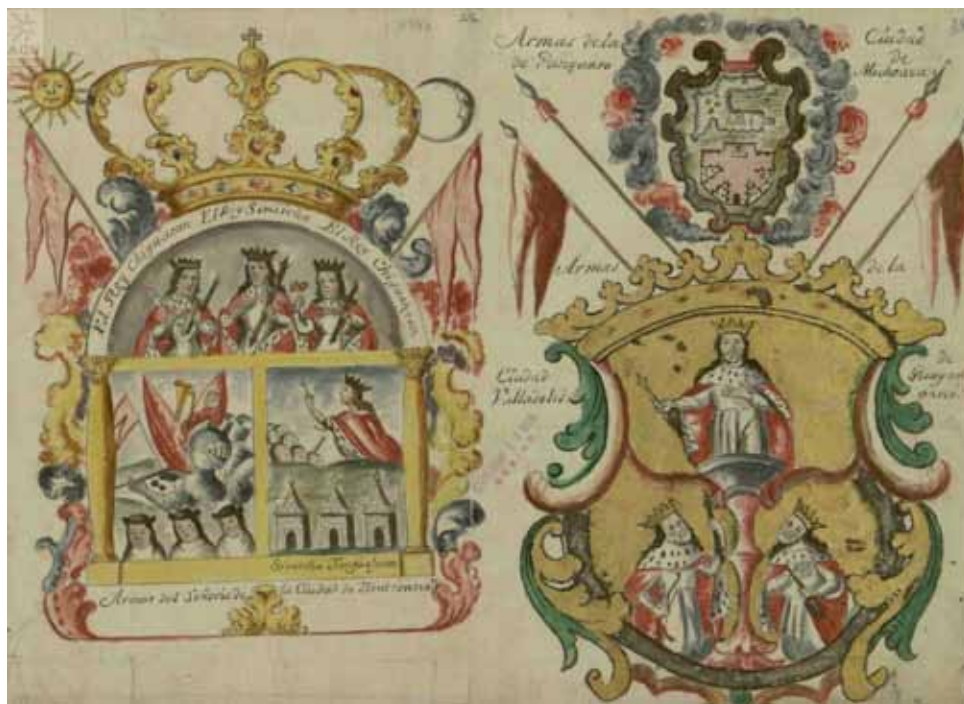


Fig. 26. Pablo Beaumont, *Armas de las ciudades de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid*, 1778

La fabricación del documento es obvia: aún no se había fundado la “villa” –como testimoniaba la primera de las cédulas– cuando ya se le estaba otorgando un escudo.¹⁹³ Aunque algunos autores señalan que sólo la fecha fue alterada y el traslado de 1602 debió copiarse de un original verdadero, concuerdo con la sospecha de Herrejón Peredo en que toda la cédula fue una invención, pues según hemos argumentado, no hay ninguna

¹⁹² Beaumont, *Crónica de Michoacán*, Vol. 3, 45-46.

¹⁹³ El traslado del “Título y privilegio de armas” fue transcrito por Pablo Beaumont junto con otros documentos fundacionales que se encontraban en el archivo de la ciudad y que el corregidor Juan Sevillano le proporcionó al autor. Beaumont, *Crónica de Michoacán*, Vol. 3, 45-46.

evidencia que apunte a la concesión del escudo en la primera mitad del siglo XVII.¹⁹⁴ Al recurrir a la fabricación de documentos que paliaran la ausencia de los verdaderos, los vecinos de Valladolid habrían considerado fundamental poseer una cédula real que respaldara la concesión de su escudo de armas. Aunque el resultado fuera decepcionante, el traslado quedó entre los papeles del cabildo. Ahí lo encontró el cronista fray Pablo Beaumont, quien transcribió la supuesta cédula en su *Crónica de Michoacán* (1778).

El franciscano también incluyó un folio a la acuarela con los escudos de Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid que se conserva en la colección de Mapas, Planos e Ilustraciones del AGN. En éste, aparecen las armas de las tres ciudades en las versiones más difundidas en la actualidad [fig. 26]. Del escudo de Pátzcuaro y del de Tzintzuntzan ya nos hemos ocupado. Nos concentraremos ahora en las armas de Valladolid, el cual vemos aquí con la partición invertida, respecto a cómo se usaban en el siglo XVII. Los tres reyes coronados con mantos forrados de armiño, empuñan un cetro. El primero de ellos mira de frente y lleva la mano izquierda sobre el corazón. Los dos reyes de la punta se muestran de perfil, mirando hacia el centro. Uno empuña el cetro y un arco, sugiriendo que se trata de un rey tarasco; el otro también lleva la mano sobre el pecho [fig. 27].¹⁹⁵ El escudo lleva por timbre una corona de infante, de oro, adornada con piedras preciosas rojas y verdes y realizada por ocho florones con tres perlas interpuestas; dos banderas rojas y dos lanzas sobresalen a los lados de la corona; lleva trascoles y dependencias a follajes en oro, rojo y verde. Queda claro que, entre 1649 y 1778, no se exhibió en Valladolid un escudo de armas de manera constante. No sabemos cuál fue la fuente de semejante “rescate” de las armas, ni de la fuente –visual o narrativa– que permitió el diseño de la cédula falsa. Lo cierto es que las

¹⁹⁴ Sobre la veracidad del traslado, Gabriel Silva Mandujano considera que podría tratarse de una copia alterada del original de 1602. Herrejón, en cambio, desconfía tanto de la veracidad del traslado como de que alguna vez hubiera existido una versión original de dicha cédula, no obstante defiende la veracidad del escudo y su existencia desde principios del siglo XVII. Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 293-294.

¹⁹⁵ En lugar del mantelado de los escudos del siglo XVII, aquí va cortado y medio partido en la punta por un elemento ornamental que parece un pedestal sobre el que está fundado el rey de la parte superior, de mayor tamaño que las inferiores.



inconsistencias de la historia llevaron a la ostentación de un nuevo escudo copiado por Beaumont, que es el que se recuerda hasta nuestros días.



Fig. 27. Pablo Beaumont, *Armas de la ciudad de Valladolid de Guayangareo*, 1778.

2.3. EL ESPACIO Y EL MITO

2.3.1. La capilla del Humilladero: el monumento como documento

Las crónicas provinciales y las notas de la *Gaceta de México* no fueron la única forma de reescribir la historia: en Pátzcuaro, el discurso del entramado urbano nos ofrece otro caso revelador de manipulación de la memoria. A la entrada de la ciudad, sobre el camino real que conducía a México, se hallaba expuesto un Cristo policromado de piedra del siglo XVI conocido como “Cristo del Humilladero”, que recibía y despedía a los viandantes [fig. 28]. En 1555, el cantero Hernando Toribio de Alcaraz, maestro de las obras de la catedral de Vasco de Quiroga desde 1545, rindió testimonio sobre los edificios en los que trabajaba por encargo del obispo, el cabildo de naturales y el gobernador don Antonio Huitzimengari, así enumeró entre ellos el “Humilladero que está hecho”.¹⁹⁶ Según Mina Ramírez Montes, las obras tuvieron un costo de más de 6,000 castellanos que fueron prorrateados a los indios entre 1555 y 1557, “para comprar hoja de Milán, pintar y dorar el humilladero”.¹⁹⁷ La sencilla capilla fue reedificada en el siglo XVII, cuando se incorporó



Fig. 28. Cristo del Humilladero, siglo XVI.



Fig. 29. Capilla del Cristo del Humilladero, siglos XVI-XVII



Fig. 30. Pedestal del Cristo del Humilladero, siglo XVIII.

¹⁹⁶ Documento 8. “Testimonio de Toribio de Alcaraz maestro de la obra de la catedral de Pátzcuaro, sobre los cargos que se le hacen. Cd. de Michoacán, 4 de diciembre de 1555” en Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, 144.

¹⁹⁷ Ramírez Montes, *La catedral de Vasco de Quiroga*, 42.



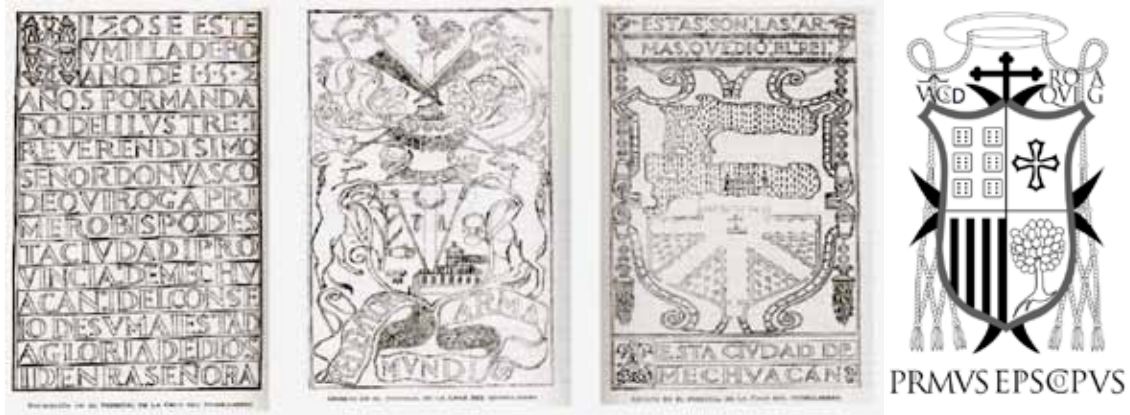


Fig. 31 y 32. Calcas de los bajorrelieves del pedestal.

una cruz atrial que lleva inscrita la fecha de 1628 [fig. 29].¹⁹⁸ En algún momento del siglo XVIII, le fue integrada a la cruz un pedestal de piedra con las armas de la ciudad [fig. 30]. El pedestal está grabado en sus cuatro caras que muestran 1) una alegoría de “las armas de Cristo” con los instrumentos de la Pasión y la divisa “*Redemptori Mundi Arma*”, de frente al visitante; 2) las armas de la ciudad con el título “Estas son las armas que dio el rei a esta ciudad de Mechvacan”, al lado derecho; 3) la inscripción en tipografía romana “Hizose este hvmilladero año de 1553 años por mandado del ilustre i reverendisimo señor don Vasco de Quiroga, primer obispo de esta ciudad i provincia de Mechvacan i del consejo de sv maiestad a gloria de Dios i Nra Señora”, en el costado izquierdo; y 4) las armas de Vasco de Quiroga. Ésta cara está adosada al muro testero y no es visible actualmente [figs. 31 y 32].¹⁹⁹

El cristo del Humilladero adquirió mayor relevancia gracias al surgimiento paralelo (¿o invención?) de un mito sobre el supuesto encuentro del *cazonci* Tangaxoan II y el capitán Cristobal de Olid, que habría tenido lugar el 29 de junio del año de 1522, justo en el sitio marcado por la capilla del Cristo de piedra. Es verdad que ya desde el siglo XVI se conmemoraba el pacto con el paseo del pendón real en la fiesta de san Pedro, pero

¹⁹⁸ La arquitecta Catherine Ettinger hace notar la diferencia de la calidad de la piedra como evidencia de las diferentes etapas constructivas. Catherine Ettinger, *El humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla* (Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2009), 65.

¹⁹⁹ Ettinger, *El humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla*, 47-51.

ahora se agregaba a la tradición la declaración de un *locus* histórico. En el *Theatro Americano* (1746), Jose Antonio de Villaseñor recogió la noticia:

Al plan donde está la ciudad recintada de cerros, forma entrada una calzada ancha, toda de piedra, y lo primero que se descubre por el oriente es una capilla en donde se venera la imagen de nuestro Redentor Crucificado; llaman a este sitio el Humilladero por ser el paraje en que los indios de la provincia, se rindieron humildes a los españoles que emprendieron su pacificación.²⁰⁰

El monumento fue también admirado, significativamente, por Francisco de Ajofrín, quien visitó la ciudad de Pátzcuaro en 1763. En la crónica de su viaje incluyó una descripción del Humilladero, el Cristo de piedra y las tres caras visibles del pedestal, junto con un pequeño dibujo de la capilla y el escudo de armas [fig. 33]:

Para bajar a la ciudad por el camino que viene de Valladolid se encuentra una gran calzada muy ancha, toda de piedra, y lo primero que se descubre por este rumbo es una capilla, en que se venera una imagen de piedra de Cristo crucificado. Es fábrica muy antigua y por todas sus circunstancias respetabilísima. En la piedra que sirve de peana al Crucifijo, por la parte que hace frente, están grabadas con mucho primor las insignias de la Pasión y un rótulo de letra muy clara y perfecta que dice: *Redemptoris mundi arma*. Al lado derecho de la misma peana se lee la inscripción siguiente “Hízose este humilladero año de 1557 [sic], por mandado del ilustre y reverandísimo señor don Vasco de Quiroga, primer Obispo de esta ciudad y Provincia de Mechoacán, del Consejo de Su Majestad, a gloria de dios y de Nuestra Señora”. Al lado siniestro se mira grabado el escudo de armas que tiene la ciudad y se pintará abajo, que se compone de la laguna con sus isletas y cinco líneas en figura de mano, representación de la Iglesia Catedral que comenzó a fabricar en tiempo

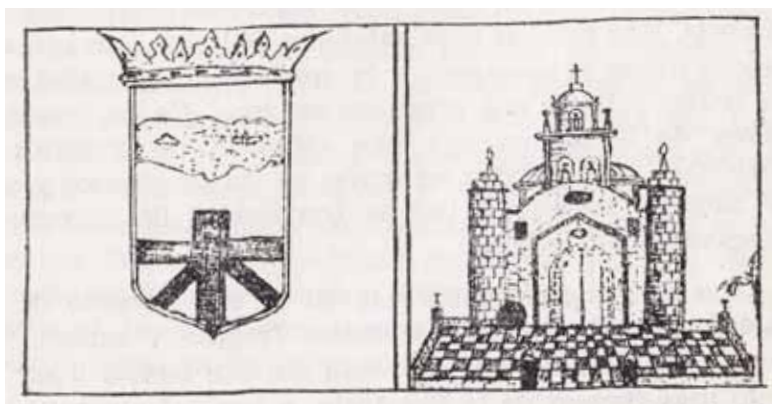


Fig. 33. Francisco de Ajofrín, Escudo de armas de Pátzcuaro y Capilla del Humilladero, 1763.

²⁰⁰ Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano*, 411.

del venerable señor, de que trataré después. Bajo el referido escudo hay un letrero que dice: “Estas son las armas que dio el Rey a esta ciudad de Mechoacán”.²⁰¹

Es complicado fechar el pedestal donde se encuentran los cuatro bajorelieves. Las noticias documentales y la visible antigüedad del Cristo de piedra han llevado a tomar el año de 1553 que está grabado junto con el escudo de armas, por la fecha de creación del conjunto, y a Vasco de Quiroga por su autor intelectual. Sin embargo, hay un elemento que nos hace pensar que aunque el devoto Cristo sí data del siglo XVI, el pedestal es muy posterior; probablemente obra del siglo XVIII, aunque quizá de finales del XVII. Se trata del escudo de armas de Vasco de Quiroga que está ahora oculto, adosado al muro testero. Es un escudo cuartelado que lleva en el primer cuartel seis dados en pal, con seis puntos cada uno, en el segundo cuartel una cruz lanceada, en el tercero cuatro estacas y en el último un roble arrancado. Como expondremos en el siguiente capítulo, este escudo no coincide con el que utilizaba Vasco de Quiroga, pero sí con una versión que circuló durante el siglo XVIII.²⁰² Me parece que el nuevo pedestal habría pretendido homenajear por doble vía la memoria del obispo y de la ciudad, al otorgar al Cristo y a la capilla un carácter de “monumento” como testigos del “nacimiento histórico” de la Ciudad de Mechuacan al orden cristiano y universal del Imperio hispánico.²⁰³

Para comprender la relación entre el monumento y la leyenda, es necesario detenernos en la historia de este primer encuentro entre españoles y michoacanos. Según la *Relación de Michoacán*, al recibir las noticias de la proximidad de los españoles, el *cazonci* Tangaxoan II huyó a Uruapan e hizo correr el rumor de su muerte en el lago. Don Pedro, hermano postizo del *cazonci* (que lo sucedió como gobernador), fue quien se encontró con Cristóbal de Olid en Taximaroa y, posteriormente, en un lugar llamado “Api”, a

²⁰¹ Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII*, 160-161.

²⁰² Sobre el escudo original de Vasco de Quiroga véase Armando Escobar Olmedo, *Los escudos de don Vasco de Quiroga* (Morelia: Morevallado, 1999), 38-40.

²⁰³ Los caciques de Tlaxcala generaron “monumentos históricos” semejantes, como la inscripción en el ambón del que se creía el “primer púlpito de la Nueva España”, en la Capilla de la Orden de San Francisco de Tlaxcala, “para que no se olvidara entre los tlaxcaltecas este orgullo por la primatura evangélica”. Mirando de frente se colocó una antigua pila bautismal de piedra que según una inscripción ya del siglo XIX, era la misma en la que los cuatro señores tlaxcaltecas habían recibido el sacramento del bautismo. Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*, 330-331.

media legua de la ciudad de Tzintzuntzan. Tras una áspera entrevista, los indios que iban “de guerra” hicieron a un lado las armas para declarar una paz transitoria entre ambos bandos: “Y fueron donde estaban los españoles parados en el camino, todos los señores y caciques con algunos arcos y flechas y recibieronlos muy bien y abrazáronlos a todos y llegaron todos a los patios de los ques grandes y soltaron allí los tiros y cayéronse todos los indios en el suelo de miedo”.²⁰⁴

Cuando Cortés se enteró de que el *cazonci* seguía vivo y se mantenía oculto, los nobles michoacanos se vieron obligados a traerlo de vuelta a Tzintzuntzan para despojarlo de sus tesoros y conducirlo hasta Coyoacán, pues sólo la cesión de los derechos del rey o *cazonci* harían jurídicamente válida la empresa de la Conquista. La recepción, aunque amistosa, mantuvo un tono amenazante: después de agasajarlo con obsequios y banquetes, lo condujeron ante el agraviado Cuahutemoc, preso y con los pies quemados. Tras atestiguar la destrucción de México-Tenochtitlan y la denigración del *tlatoani*, Tangaxoan accedió a entregar “pacíficamente” su reino. Recibió entonces el exhorto de Cortés: “Vete a tu tierra, ya te tengo por hermano. [...] No hagas mal a los españoles que estén allá en tu señorío, porque no te maten, dales de comer y no pidas a los pueblos tributos, que los tengo de encomendar a los españoles”.²⁰⁵

Una vez consolidado el régimen de dominio, los caciques y nobles *uacusechas* sostuvieron en informaciones jurídicas y cartas de méritos que el *cazonci* había ofrecido voluntario vasallaje “con mucha paz y amor”.²⁰⁶ En la “probanza” elaborada por los naturales de Pátzcuaro en 1576, se aseguraba: “haberse el *cazonci*, rey y señor natural de esta tierra, ido a ofrecerse a México al marqués, luego que supo de su venida, pidiéndole ministros del santo evangelio, porque él y toda su gente querían recibir la verdad y ser cristianos y vasallos de su majestad”. Cortés lo recibió con mucha honra en sus casas de Coyoacán, “le sentó a su mesa y tratándole como a señor cristiano, con mucha benignidad, le despidió, enviando después a Cristobal de Olid por capitán general de esta provincia, al

²⁰⁴ Alcalá, *La relación de Michoacán*, 257.

²⁰⁵ Alcalá, *La relación de Michoacán*, 263.

²⁰⁶ Warren, *La conquista de Michoacán*, 60. Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 125.



cual salió a recibir el mismo cazonci con más de 80,000 hombres y grandes presentes a los llanos entre Capula y Guayangareo”.²⁰⁷

La escena de la huída resultaba cobarde y poco decorosa para la defensa de los privilegios e intereses de los caciques, por lo que los descendientes del *cazonci* adaptaron la historia. Poco a poco, el pacto entre Cristobal de Olid y el rey Tangaxoan remedó el protocolario tema del encuentro entre Hernán Cortés y Moctezuma, donde –según las representaciones de los criollos del siglo XVII– el *tlatoni* acudió al encuentro del capitán con todos los atributos de autoridad y potestad que le correspondían como *rex* o *capput* de una monarquía de *jure*. Como señaló Jaime Cuadriello, la dignidad del tratamiento de ambas partes, como entrevista entre corte y embajada, implicaba en términos diplomáticos la firma de un *Pactum Subjectionis* que dio lugar al “nacimiento histórico” de la Nueva España no por un acto militar, sino por un principio de una *Traslatio Imperii*.²⁰⁸ La versión de una rendición pacífica por parte de Tangaxoan II favorecía tanto a la monarquía (que legitimaba jurídicamente la conquista), como a los nobles tarascos quienes, a cambio del vasallaje, esperaban ser “honrados y favorecidos” por el emperador. Amparados en este pacto inicial, los pueblos de indios exigieron sus derechos hereditarios como “hijodalgos”, señalando que “exigirles servicios personales era ir contra su libertad y privilegio”.²⁰⁹

A pesar de que el encuentro entre Cortés y Moctezuma sirvió como modelo y envase al discurso político, la construcción de la escena del pacto michoacano se dio en sus propios términos. En la *Historia General de las Indias Occidentales* (1601), Antonio de Herrera y Tordesillas narra un emotivo encuentro entre Cortés y Tangaxoan:

Y acercándose al exercito Castellano, Hernando Cortés le salió a recebir con la nobleza Castellana, muy bien aderezada, y con la música, porque sabía que el Rey llevaba a la suya poco mas de media legua: y quando los unos reconocieron a los otros, fue cosa muy de ver la salva que con la música se hicieron, no cessando, hasta que el Rey, y Cortes se juntaron: y

²⁰⁷ Francisco Ramírez, *El antiguo colegio de Pátzcuaro* (Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1987), 69.

²⁰⁸ Jaime Cuadriello, “El encuentro de Cortés y Moctezuma como escena de concordia”, en *El amor y el desamor en las artes* (México, UNAM, 2000), 264-268.

²⁰⁹ Felipe Castro, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740* (México: UNAM, UMSNH, 2004), 24.

habiendo gran silencio, como sino hubiera persona en el campo, el Rey se humilló mucho a Cortes, el qual le abrazó con grande amor, y reverencia.²¹⁰

Incluso, en un pequeño grabado que forma parte del frontispicio de la *Década Tercera*, se representó el encuentro entre el rey michoacano y el capitán Hernán Cortés. En las cercanías de Coyoacán, el capitán castellano aguarda montado sobre un brioso corcel y alzando el bastón de mando que le confería el poder como representante del emperador. Un numeroso séquito, que se pierde fuera de los bordes del grabado, conduce al *cazonci* sobre andas [fig. 34]. El lujo y la dignidad de las representaciones de la corte mexicana, como la que luego se miraría en el conocido biombo de Juan Correa, aquí fueron desplazadas por la simbólica pobreza del rey de los tarascos que se presentó despojado de los símbolos de autoridad y potestad. Herrera de Tordecillas narró: “los cavalleros que llevaba el Rey, yvan a su usança ricamente vestidos, con joyas [besotes y collares de turquesa, orejeras y cascabeles de oro en las piernas según la *Relación de Michoacán*] y con penachos: pero el Rey llevaba vestidos humildes y plebeyos, para con esto mostrar a Cortes mayor humildad y obediencia”.²¹¹ Esta muestra de respeto (una espolia de las insignias reales asumida de manera voluntaria) le valió el despectivo título de “cazonci” que, en nahuatl, significa “alpargate viejo”.²¹²

En el “mapa segundo” que ilustra la *Crónica de Michoacán* del franciscano Pablo Beaumont —que, como hemos dicho copiaba un códice antiguo—, se representa la hipotética escena del abrazo entre Cristobal de Olid y el “rey *cazonci*” [fig. 35]. Herrera había situado el encuentro en un paraje entre Guayangareo y Capula; así, Beaumont se inclina también por los “llanos de Guayangareo”, según la información que se lee al pie: “Aquí se demuestra, quando haviendo salido el Rey Calzontzin, con numeroso Exercito a recibir de paz a los Españoles, se encontraron en los llanos de Guyangareo, donde oy está la Ciudad de Valladolid, y allí con demostraciones de regozijo, se saludaron unos y otros y tomaron la vuelta para Tzintzontzan”. La ilustración no era nada inocente: favorecía con ello a Valladolid, pues la ubicación en el sitio de la alianza la hacía heredera del antiguo pacto político. Al centro, el capitán Olid y el rey de los tarascos se aproximan,

²¹⁰ Herrera y Tordesillas, *Historia General de las Indias Occidentales*, 115.

²¹¹ Herrera y Tordesillas, *Historia General de las Indias Occidentales*, 116.

²¹² Herrera y Tordesillas, *Historia General de las Indias Occidentales*, 116.





Fig. 34. Encuentro de Hernán Cortés y el cazonci Tanganxoan, detalle del frontispicio de la Década Tercera de Antonio de Herrera, 1601.



Fig. 35. Pablo Beaumont. Mapa segundo: Encuentro de Cristobal de Olid y el rey Caltzontzin, 1778

una leve inclinación y la cercanía de las palmas sugieren un abrazo respetuoso en señal de concordia.²¹³ Pese a la actitud amistosa y solícita, el conquistador es presentado con sus armas (escudo y espada en el cinto); el rey, en cambio, iba descalzo, ataviado con una sencilla túnica azul y manto carmesí; así lleva sólo la corona de picos como atributo, señal imprescindible para probar su carácter de “señor natural”. La corona representaba tanto la autoridad cedida, como el abstracto y territorialmente indefinido reino que se estaba ganando, cuyos límites coincidirían con la nascente “provincia de Michoacán”.²¹⁴ Detrás de los mandatarios, se extendían sus respectivos séquitos: al lado del *cazonci*, los consejeros o principales y su gente “de guerra” que mira contrita hacia el suelo. Algunos acuden con arcos y escudos pero la humildad del primero se ha transmitido al pueblo descalzo. Por su parte, la comitiva que acompaña a Olid está formada por tres españoles a caballo y un par de indios mexicanos que sostienen pendones rojos. En el plano inferior, se agolpa una multitud que atestigua el acto desde los cerros; con su presencia se asumía que, la deposición de las armas y la aceptación de la fe católica aceptada por el rey, se extendía al pueblo en su totalidad.

Así como la figura de Moctezuma se transformó en la prosa de los criollos en un recurso que buscaba exaltar “la actitud visionaria que lo ponía a la altura de los reyes bíblicos, sabedores de la ineludible destrucción de su Jerusalén-Tenochtitlán, y de que entre sus ruinas la corte cristiana emergería como teatro de una nueva alianza”, los cronistas que se ocuparon de la historia de la provincia de Michoacán sublimaron, por su parte, la humillante derrota al sustituirla por una imagen de prudencia, liberalidad, concordia y sabiduría.²¹⁵ Según la *Americana Thebaida* de Matías de Escobar,

Luego que tuvo noticias el Rey de Tzintzuntzan, Caltzontzi, de la devastación del Mexicano Imperio, quiso prudente hacer de grado lo que discurría podría hacer la fuerza, quizá

²¹³ Cuadriello, “El encuentro de Cortés y Moctezuma como escena de concordia”, 272-275

²¹⁴ El territorio ganado no tenía linderos definidos que pudieran plasmarse con claridad en un plano, por lo que se hacía coincidir con la extensión abstracta pero políticamente existente del antiguo señorío. Juan Carlos Estensoro explora un fenómeno similar en el caso del Perú, donde Cuzco es primero una realidad política que un territorio conquistado. Juan Carlos Estensoro, “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548”, en *Colonial Latin American Review*, 19:1 (2010), 173-177.

²¹⁵ Cuadriello, “El encuentro de Cortés y Moctezuma como escena de concordia”, 271.



porque no experimentara su Corte las fatalidades y quebrantos que lloraba el Mexicano Imperio; para esto pasó en persona a Texcoco y luego se puso en manos del invencible Don Fernando Cortés, dándole liberal todo un Reino, y sintiendo no fuese mayor su dominio para tener más con que granjearle a aquel Grande hombre la voluntad; admitió el obsequio, prometió ampararlo y propúsole que el mayor agrado y regalo que podía hacerle era renunciar la idolatría confesarse Vasallo de Cristo, ya que lo era del Emperador Carlos Quinto.

Con la donación humilde y “voluntaria” de su reino, “ambas ciudades así la de México como la de Tzintzuntzan quedaron, aunque sujetas al español, cabezas como antes de los Reinos y Provincias que dominaban, conservando en medio de sus fatalidades los *antiguos resabios de cortes*”.²¹⁶ El argumento elogiaba la altura política de los antiguos señores gentiles, capaces de asumir su “ceguedad” y renunciar a la idolatría, por lo que los reconocía como una contraparte con la que era posible negociar. Por algo, el jesuita José de Acosta señaló, en su *Historia natural y moral de las Indias*, cómo “era menester de la Providencia Divina que hubiese previamente en el orbe una cabeza y un señor temporal como notan los sagrados doctores que pudiese comunicar con facilidad a tantas gentes y naciones”.²¹⁷ Matías de Escobar alababa, por su parte, esta renuncia voluntaria y casi espontánea del paganismo y el abrazo de la nueva fe:

Oyó Sinzicha la propuesta y fueron tan fuertes las palabras de Cortés que luego por las manos del V.P.Fr. Martín de Jesús recibió las aguas del Bautismo, siendo su Padrino el mismo Don Fernando, y en memoria del llagado Serafín convirtió el antiguo nombre de Sinzicha Caltzontzi en el de Don Francisco; ya que se vió cristiano y que conoció los provechos de nuestra fe, quiso que aquel gran bien lo participase todo su Reino, para lo cual suplicó al ínclito Cortés le diese buena su propuesta y se le dio al V.P.Fr. Martín de Jesús con suya santa compañía volvió a su Corte N. Don Francisco, primero Rey de Mechoacán, y juntamente al capitán Cristobal de Olid. Luego que llegó a su Corte, hizo lo que el gran Constantino en Roma, pues si este Emperador en la noche de su gentilidad levantó aras y dio cultos a los Idolos, en el día de la fe derribó los altares profanos y por sus mismas manos colocó en los nichos, en lugar de Júpiter y Marte, a Pedro y a Pablo.

Como hemos visto, detrás de esta afirmación, aunque ambigua, se encontraba el argumento de la libre donación del reino. Con el reconocimiento del *Cazonci* como cabeza legítima de un *Regnum* antiguo y de la autoridad de su nobleza, manifiesta en los “antiguos resabios de cortes”, se validaba la sucesión o subrogación de la potestad política

²¹⁶ Escobar, *Americana Thebaida*, 216.

²¹⁷ Citado por Cuadriello, “El encuentro de Cortés y Moctezuma como escena de concordia”, 269.

de un señor natural en favor de Carlos V, “Emperador del Nuevo Mundo”, por medio de Hernán Cortés, su “comisario regio”.²¹⁸ El argumento aplicado en la legitimación de la conquista de los reinos de Tlaxcala, México y Cuzco, fue reaprovechado para los intereses de Valladolid. Al constituirse como capital de la provincia y el obispado, y declararse heredera del título de Ciudad de Mechuacan y *locus* del encuentro, se cumplió el cometido del traslado de la potestad: como ciudad cristiana, Valladolid se había desempeñado como “teatro de la historia” y sucesora del antiguo reino pagano.

La tradición que señalaba que el encuentro había tenido lugar a las afueras de Pátzcuaro, en el sitio marcado por el Humilladero, compitió entonces con los argumentos que sostenían el mismo honor para Valladolid. En el marco de esta disputa, Pátzcuaro llegó al extremo de incluir la aparición del apóstol Santiago como comandante de la Conquista. En 1763, el cura don Francisco Javier de Vargas relató al viajero Francisco de Ajofrín el mítico origen del título de la capilla:

Llaman a esta iglesia Humilladero porque, según me refirió el doctor don Francisco Javier de Vargas, varón de venerable ancianidad y erudición exquisita, cura de esta ciudad, que había visto y leído un instrumento antiguo en idioma tharasco que decía haberse aparecido a los conquistadores en este mismo sitio donde se fabricó la iglesia el glorioso Santiago Apóstol, patrón de las Españas, con muchos resplandores en forma de hermosísimo sol, dos horas antes de amanecer; con cuya novedad despertaron los nuestros esforzados y animosos, y los indios confusos y asustados; y luego, sin venir a las armas, se entregaron humildes y rendidos, y de aquí tomó el nombre este sitio; y fabricándose después la ermita, conservó la misma denominación, llamándose, como hoy se llama, el Humilladero.²¹⁹

La aparición milagrosa del santo patrón de España durante la Conquista, auxiliando a los españoles (como había hecho en la Batalla de Clavijo en el año de 844), hizo uso de un lugar común entre los mitos de conquista hispánicos, ya que el apóstol se había aparecido también a los indios de México, Querétaro y Cuzco.²²⁰ El aprovechamiento de este *locus*

²¹⁸ Altuve-Febres Lores, *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*, 105-106.

²¹⁹ Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, 160-162.

²²⁰ El patrocinio de Santiago sobre la ciudad de Querétaro y la presencia del santo en las armas de la ciudad, se relacionaron con el episodio milagroso de la aparición del apóstol durante la batalla fundadora de Querétaro hasta 1722, según los argumentos de *La cruz de piedra, imán de devoción*, del franciscano fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis. Antonio Rubial, “Puebla y Querétaro, dos identidades patrias”, en *Procesos de construcción de las identidades de México. De la historia nacional a la historia de las identidades: Nueva España, siglos XVI al XVIII*, coord. Perla Chincilla (México:



resultaba conveniente a criollos, españoles e indios, dado que el milagro “transfiguraba el recuerdo” violento y humillante de la conquista y lo dotaba de un nuevo sentido de dignidad y nobleza. Como ha señalado Juan Carlos Estensoro, los conquistadores y sus descendientes encontraron en la figura de Santiago un respaldo divino a su empresa; los indios podían aseverar que la conquista no había tenido lugar y se habían rendido ante la presencia divina; a la vez que la Corona aseguraba la transmisión de la legitimidad política.²²¹ La fijación de estos mitos de fundación fue primordial para el reacomodo del orden entre los grupos que se disputaban el poder y el control local. A partir de los ritos que los conmemoraban, como el paseo del pendón real, se actualizaba la idea del pacto colonial y se legitimaba la autonomía de las élites.

2.3.2. La fiesta de San Pedro

El discurso de la capilla del Humilladero se entretejía con la fiesta del día de San Pedro que conmemoraba la rendición de los gobernantes tarascos ante los españoles y la aceptación de la fe verdadera. Durante el siglo XVII, la fiesta de san Pedro consistía en un paseo del pendón que iba de las casas del cabildo de naturales hasta la capilla de San Pedro y San Pablo en una de las islas del lago de Pátzcuaro. Hay que recordar de qué manera Francisco Arnaldo de Yssasi describió este día como “el más alegre del año”. Sin duda, la fiesta de san Pedro tuvo por modelo las celebraciones de san Hipólito que en la ciudad de México conmemoraban el día en que “fue rendida la ciudad de México”. En memoria de esta victoria la ciudad realizaba una fiesta anual durante la que se llevaba “el pendón con que se ganó la ciudad”. En 1529, el ayuntamiento fijó el orden de la fiesta, disponiendo que en lo sucesivo se sacara el pendón de la casa de cabildo y se llevara con el mejor acompañamiento de toda la población hasta la iglesia de San Hipólito.

Según la descripción de Francisco Cervantes de Salazar, el alférez real—que marchaba en medio del virrey y el presidente de la Audiencia— era el encargado de llevar el pendón; le seguían, en orden de preeminencia: los oidores, regidores y alguaciles con sus caballos

Universidad Iberoamericana, 2010).

²²¹ Juan Carlos Estensoro Fuchs, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II”, en Tom Cummins, *Los incas: Reyes del Perú* (Lima: Banco de Crédito del Perú, 2005), 114-116.

“a guisa de guerra, con armas resplandecientes”. El paseo también era conmemorado con espectáculos festivos: “toros, cañas, alcancías, en que hacen entrada y escaramuzas todos los nobles mexicanos: sacan sus libreas y vestidos, que en riqueza y gala son de todo el mundo preciosísimos, así en cuanto son adornos de hombres y mujeres, como en cuanto doseles y toda diferencia de colgaduras y alfombras con que se adornan las casas y calles”. En la iglesia de San Hipólito, el arzobispo y su cabildo celebraban las vísperas animadas por la música del órgano, trompetas, chirimías y sacabuches. Terminada la celebración, se retornaba a la ciudad dejando primero al virrey en su palacio, al pendón en las casas reales y al alferez en su casa, terminando el día con una colación “abundantísima de comidas y bebidas”. Al día siguiente, se repetía el paseo hasta la iglesia, donde el arzobispo celebraba de pontifical la misa con sermón.²²²

Fiestas similares se llevaban a cabo en Lima, el día de la Epifanía, y en Tlaxcala, el día de la Asunción. Su estructura era la misma que las fiestas que conmemoraban la reconquista de las urbes españolas, la más famosa de ellas era la de “La Toma” en Granada, que recordaba la entrega de la Alhambra el dos de enero de 1492. El acto era cuidadosamente planeado y escenificado como un acto ritual que culminaba el largo proceso de combates y negociaciones. En los primeros años, la fecha se recordaba sólo por los tañidos de la campana mayor y una misa. La fiesta como tal fue instituida en 1516 por deseo expreso del rey Fernando. Desde entonces, se conmemoró con una procesión general del deán y cabildo de la ciudad y todas sus iglesias, llevando “el pendón y estoque que su altexa dexó y la dicha Reyna Jermána e albaceas enviaron para ello”. A finales del siglo XVI, las celebraciones también incluían luminarias, música, lidia de toros y juegos de cañas.²²³ En muchas de las ciudades andaluzas, las fiestas de la toma también incluían la representación de moros y cristianos, pues estas fiestas terminaron por convertirse en un elemento unificador del aparato festivo del imperio hispánico.²²⁴

A pesar de las enormes similitudes, la fiesta de San Pedro –que ahora se asociaba con el Humilladero– poseía una característica que la hacía diferente. En contraste con

²²² Francisco Cervantes de Salazar, *México en 1554* (México: UNAM, 2007), 124-128.

²²³ Honorio Velasco Maillo, “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en *La fiesta en el mundo hispánico*, coords. Palma Martínez, Alfredo Rodríguez (España: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004), 53-55.

²²⁴ Incluso en lugares alejados de la monarquía como Bohemia, se llevaba a cabo los “torneos de



las “tomas” andaluzas y del día de San Hipólito en México, el discurso de la fiesta de Pátzcuaro giraba en torno a la celebración de un pacto político y no de un triunfo militar como acto de conquista. Tan solo Tlaxcala podía vanagloriarse de un acto similar: en la fiesta de la Asunción se conmemoraba la alianza que había tenido lugar entre Hernán Cortés y los nobles tlaxcaltecas, el 15 de agosto de 1519. Con luminarias, procesiones y mitotes, se celebraba su conversión a la fe, así como la protección de la Virgen que había permitido dar fin a la “tiranía de Moctezuma”. El pendón que se sacaba no era otro que el “Estandarte que el gran Hernán Cortés dejó a esta ciudad en testimonio de gratitud”.²²⁵ Como ha explicado Jaime Cuadriello, el pendón no era sólo una insignia de combate o un estandarte procesional, sino un símbolo del “origen y autonomía ante cualquier extraño, [...] el estatuto visual que le confería poder y orgullo y hacía patente la aceptación de ambas realidades por cada uno de los componentes provinciales”.²²⁶ Por ello, la nobleza tlaxcalteca defendió con especial interés el orden y protocolo de sus celebraciones, pues durante la fiesta quedaban exhibidos sus “privilegios de honra” (referentes al tratamiento de don, uso suntuario del vestido a la española, recurso y deliberación para dirigirse al rey y votar, ceremonia y lugar que les confería el derecho a ocupar sitios de honor en festejos y funciones), tan importantes como los “privilegios de beneficio” (tributación, renta y tenencia de sus pueblos), pues eran estos los que los diferenciaban del común del pueblo.²²⁷

La enorme importancia simbólica del paseo del pendón, ocasionó, obviamente, un constante conflicto entre el cabildo de naturales y los españoles de la ciudad de Pátzcuaro por dicho privilegio. En el mes de julio de 1569, el “Cabildo, Justicia y Reximiento de la

húsares” que escenificaban el combate de los Habsburgo cristianos contra el islam. Una cuadrilla se ataviaba con escudos, sables y ropas húngaros representaba a las tropas del Sacro Imperio, los húsares húngaros. Otra cuadrilla también con máscaras y disfraces representaba a los moros y turcos. Veronika Sandbichler, “Torneos y Fiestas de Corte de los Habsburgo en los siglos XV y XVI”, en *El legado de Borgoña. Fiesta y Ceremonia Cortesana en la Europa de los Austrias (1454-1648)*, 613.

²²⁵ Citado por Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime* (México: IIE-UNAM, MUNAL-INBA, 2004), 170.

²²⁶ Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala*, 170.

²²⁷ Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala*, 171-172.

Ciudad de Mechuacan” presentó una queja ante el virrey en la que denunciaban al alcalde mayor por preferir acompañar a los indios en su fiesta, dejando solos a los españoles:

Don Martin Enríquez Visorrey, Gobernador y Capitán General por su Majestad en esta Nueva España y presidente de la Audiencia Real que en ella reside. Por cuanto por parte del Cabildo, Justicia y Regimiento de la Ciudad de Mechoacan, me ha sido hecha relación que el día de San Pedro que era cuando se había ganado la dicha Ciudad se tenía en ella por costumbre de sacar el Pendón como se hacía en esta Ciudad de Mexico el día de San Hipólito y que así mismo los naturales de dicha Ciudad lo sacaban cosa escusada que no había para que por las grandes derramas que para beber entre ellos se echaban demás de que el Alcalde mayor por ir como iba con los Indios dejaba de ir con los dichos españoles de lo cual recibía la dicha Ciudad notorio agravio.

[...] y por mi visto proveyendo lo que conviene ordeno y mando que de aquí adelante la dicha Ciudad de Mechoacan el día de San Pedro tan solamente se saque el pendón de los Españoles y que el Alcalde mayor que es o fuere en ella, vaya con ellos y así mismo los Indios siguiesen de manera a que ellos no ande llevar pendón aparte y que esto se guarde y cumpla y el dicho alcalde mayor no consienta que se vaya ni pase contra ello en manera alguna, fecho Mexico a catorce días del mes de Julio de mill y quinientos y sesenta y nueve años.²²⁸

Cuando el escribano Juan de Baeza comunicó dicha provisión a don Martín, gobernador de los naturales, y a los alcaldes don Francisco Chapa, don Juan, don Andrés Carata Pepa y demás principales y regidores de la ciudad, los naturales expresaron por medio de su interprete “que está bien lo que su Excelencia tiene proveído, pero que ellos han tenido costumbre de sacar el dicho estandarte por sí el dicho día del Señor San Pedro y para ello tienen mandamiento del Illmo. Señor Marques de Falses [sic] para sacar el dicho estandarte”.²²⁹ El cabildo solicitó un testimonio del mandamiento que probaba su derecho, mismo que el alcalde tuvo que proporcionarles, defendiendo así sus privilegios como corporación.

Este episodio resulta importante, pues de este se desprende que para 1569 todavía existía un cabildo de españoles en Pátzcuaro, aun cuando su preminencia se vio menguada por el cabildo de los naturales, como prueba la preferencia que dio a estos el alcalde mayor. Sin embargo, no resultó gratuito que, una vez que en 1689 se restableció el cabildo de españoles, se despojara al gobernador de los naturales del privilegio de pasear el pendón

²²⁸ AGI, México 1042, f. 46v.

²²⁹ AGI, México 1042, ff. 47v-48.



en la fiesta de san Pedro y san Pablo. La expropiación de este cargo por el alférez ocasionó el decaimiento de la fiesta; en 1782, el alférez Joaquín de Abarca León presentó una queja por la poca importancia que el ayuntamiento y los vecinos principales daban a la celebración, ausentándose sin justificación.²³⁰

²³⁰ AGN, General de parte, Vol. 61, exp. 407.

CODA

El reconocimiento de la autoridad de los antiguos señores mediante símbolos convenidos jugó un papel primordial para la creación del nuevo orden y la legitimación de las nuevas instituciones de gobierno. La organización de las repúblicas de indios y las repúblicas de españoles en cabildos con atribuciones diferentes pero estructuras similares, permitió la incorporación de los vastos territorios recién descubiertos al gran imperio que los reyes españoles construían desde Castilla. Sin embargo, más allá del pronunciamiento de reales provisiones, del nombramiento de nuevas autoridades o del reconocimiento de la antigua nobleza, la creación del nuevo orden requirió de estos instrumentos simbólicos y ostensibles que permitieran disipar la violencia y conjurar el miedo para poder así imaginar la existencia de nuevas entidades políticas como la ciudad, provincia y obispado de Michoacán. Más aún, la necesidad de mantener los símbolos o adecuarlos a los tiempos, aún si debían ser subrepticamente fabricados.

La existencia de escudos de armas que fueron ostentados en espacios públicos como signos de estatus y nobleza, sin que hubieran sido legítimamente otorgados por la Corona, parece ser un fenómeno más extendido de lo que podríamos pensar. En un libro recientemente publicado, dedicado a los escudos de armas indígenas, nos encontramos con el caso de dos indios, caciques de Ixtlahuaca y Atlacomulco, quienes pretendían librarse del pago del tributo al certificar su nobleza con documentos y blasones mandados hacer a modo [fig. 36]. También del anhelo de los caciques yucatecos, cuyos servicios no fueron reconocidos ni a título personal, ni como ciudades. Esta ausencia de escudos de armas los llevó a diseñar sus propios blasones, tal como los nobles de Tzintzuntzan hicieron los suyos. Ése fue el caso, por ejemplo, del escudo de armas de los Xiu de Maní [fig. 37]. Estos, junto con los de Tzintzuntzan y Valladolid, demuestran que tanto los indios como los españoles comprendieron el potencial simbólico y político de los escudos de armas, apropiándose del lenguaje heráldico, que no de sus reglas.

La incorporación del escudo de armas a los ceremoniales urbanos y el reconocimiento de la “nobleza” y “lealtad” de las ciudades se generalizaron sólo hasta la España del siglo XV.²³¹ Estos valores y símbolos tomados del imaginario aristocrático permitieron que las ciudades que poco a poco quedaron bajo la autoridad de la Corona castellana,

²³¹ Rucquoi, “Les villes nobles pour le Roi”, 201-205.





Fig. 36. Escudo de Armas de Francisco Ruis Lospe Encate, siglo XVIII.



Fig. 37. Escudo de armas apócrifo del linaje de los Xiu de Maní, siglo XVIII.

conservaran su identidad y defendieran sus fueros y privilegios. El nuevo orden político en América requería también de un nuevo orden simbólico que hiciera posible imaginar al imperio como una unidad, pero reconociera la importancia y jerarquía de cada una de las ciudades que lo conformaban. La concesión de escudos de armas a las ciudades se dio de forma paralela a un segundo proceso: una renovación histórica de signo cristiano que, como ha observado Fernando Rodríguez de la Flor, liberó a la geografía española de las raíces hebraicas e islámicas que la “contaminaban”. Esta “resemantización del espacio” requirió también de una reescritura de la historia, tal como han observado María José del Río para el caso madrileño, María Elena Díez de Jorge en el granadino y el mismo Rodríguez de la Flor en el toledano.²³²

Si bien el proceso de legitimación de un imaginario de las ciudades indianas fue diferente, la monarquía recurrió a los mismos símbolos para la incorporación de los territorios recién conquistados. Juan Carlos Estensoro ha reflexionado sobre el potencial heráldico de la *mascapaycha* de los incas y la corona occidental para la “invención” del reino del Perú, incluso antes de que éste se convirtiera en una realidad territorial o política definida.²³³ Tal como el escudo de armas representaba el “cuerpo con rango” de un

²³² María José del Río, *Madrid Urbs Regia*, 93-118. Díez Jorge, “La ciudad construida y la ciudad soñada. Cimientos y andamios en el trazado urbano de la Granada barroca”, 24-45. Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista”, 59-82.

²³³ Juan Carlos Estensoro, “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú...”, 173-177.

hombre como un signo que –más allá del individuo– lo caracterizaba como el portador de una genealogía familiar o territorial, los escudos de armas de las ciudades representaron la nobleza, antigüedad y lealtad que daban a sus habitantes un lugar dentro del orden político de la monarquía; ya que, aun cuando las “poblaciones” (fueran pueblos, villas o ciudades) fueron la unidad básica de gobierno, la antigüedad, nobleza y religiosidad de cada *civitas*, visible en el escudo de armas, daba a cada ciudad una jerarquía diferente.

La historia del escudos de armas novohispanos se ha centrado hasta ahora en el siglo XVI, cuando la mayor parte de estos blasones nobiliarios fueron otorgados como mercedes reales a conquistadores, indios y españoles, así como a las ciudades principales que poblaron la geografía recién descubierta. Pero su uso e importancia alcanza claramente los siglos XVII y XVIII, algunas veces con innovaciones a modo, otras con reformulaciones de los expedientes del pasado. En los escudos de armas (en tanto sellos públicos del pacto entre el rey y los nobles que juraban obediencia a cambio del respeto de su autoridad y privilegios), la fiesta anual de los santos patronos michoacanos san Pedro y san Pablo y el paso anual del pendón como conmemoración del nacimiento de la provincia de Michoacán, se construyó un imaginario dual y una identidad dialéctica, e incluso contradictoria, que dio causa a la capacidad e iniciativa de individuos, grupos y corporaciones de refundar sus sociedades y reescribir el pasado para enfrentarse a la incertidumbre del futuro. La eficacia de estos imaginarios fue tal que sobrevivió e incluso sirvió como cimiento para la creación de nuevos pactos en el surgimiento del estado republicano, que no pudieron sustraerse del todo de este lenguaje “colonial”.



Capítulo II

Los retratos de Don Vasco:

La disputa por el linaje

La batalla por la preeminencia entre las ciudades de “Mehuacan” se dio en términos simbólicos y no sólo jurídicos, por lo que los vecinos de Pátzcuaro, Valladolid y Tzintzuntzan recurrieron a la fuerza de las imágenes, antes que a los tribunales. Pero, para blandir a la imagen como argumento de peso, era forzoso que primero quedara validada como auténtica o verdadera. Para las imágenes devocionales, la *autenticidad* de la imagen podía darse de manera inmanente cuando manifestaba estar *viva* (moverse, sangrar, sudar); pero en el caso de otras imágenes (como los escudos de armas, pero también en las imágenes de culto), su fama y valor aumentaban al vincularse con las ideas de linaje y antigüedad. Las crónicas urbanas de la península recurrieron con frecuencia a la evocación de sus fundadores que hundían las raíces de sus ciudades en tiempos casi míticos. En un territorio que recién se integraba al tiempo y el espacio cristianos, las cuentas no podían ir tan atrás: el siglo XVI ocupó entonces el lugar de una “era dorada”. Para el imaginario provincial michoacano, Vasco de Quiroga llegó a ser la figura que garantizó ambas cosas: el linaje y la antigüedad.

Cristos, capillas, hospitales, campanas, órganos, retratos y toda clase de objetos se contaron –según clamaban las corporaciones que los poseían– entre los numerosos bienes que el obispo había heredado a su pueblo y que, diseminados por la provincia, distinguían

y fertilizaban el territorio michoacano con su recuerdo. Por medio de ellos, las historias de estas instituciones y legados quedaron entrelazadas con la memoria fundacional.¹ Como vimos antes en el primer capítulo, la memoria fue un recurso maleable y sujeto a procesos de reescritura. La potencia de las reliquias y la antigüedad patente de los retratos funcionó así como una membrana por medio de la cual los habitantes del obispado se encontraron desde sus presentes con un pasado propio, mediante un proceso que recuerda las palabras de Didi-Huberman:

Ante una imagen –tan antigua como sea–, el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poco que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del “especialista”. Ante una imagen –tan reciente, tan contemporánea como sea–, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen sólo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión.²

1. LAS IMÁGENES DE DON VASCO

1.1. RELIQUIAS Y VERDADEROS RETRATOS

Después de la muerte tan ejemplar de Vasco de Quiroga (entregado a la visita de su obispado hasta el último de sus días), sus retratos y reliquias conservaron viva la “memoria y veneración” del primer obispo entre sus fieles michoacanos. La tarde del 14 de marzo de 1565, durante la visita pastoral que realizaba a Uruapan, una repentina agonía puso fin a sus noventa y cinco años de edad. Los capitulares condujeron el venerable cuerpo hasta Pátzcuaro, donde un gran número de indios se congregaron para velar y despedir a su pastor. Por deseo del cabildo, sus restos fueron sepultados en la iglesia que sirvió como catedral provisional y confiados al cuidado de la Compañía de Jesús –a partir de su llegada a Pátzcuaro, en 1573– con la condición de que fueran devueltos una vez que se concretara

¹ Desde luego, en muchos de los casos los lazos que los unían resultaron ser más o menos ficticios. Eric Hobsbawm ha expuesto como las “tradiciones inventadas” suelen anclarse en la media de lo que les es posible, en el pasado histórico, legitimándose a partir de la sugerencia de una “continuidad”. Eric Hobsbawm, introducción a *La invención de la tradición*, eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Barcelona: Editorial Crítica, 2002), 8.

² George Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011), 32.

el traslado a Guayangareo. La veneración del *corpo santo* y sus reliquias aseguraba que el fundador del obispado seguiría intercediendo por su pueblo ante la corte celestial, como antaño ante la corte metropolitana; así, para las siguientes generaciones, la presencia de la urna expuesta significó una conexión permanente con un pasado común y un origen dignificado.

El 29 de junio de 1580, durante la fiesta de San Pedro, se inició el traslado de la sede episcopal a Valladolid. Los indios vieron con gran pesar “desnudar los altares de los ornamentos, despojar las paredes de sus imágenes, desbaratar los retablos, recoger y encajonar las alhajas de la iglesia de San Salvador y llevar las reliquias de santos que su amado y venerado obispo había traído”.³ Aunque la determinación del cambio de sede venía de cuatro años atrás, con el traslado surgió una revuelta de resistencia entre los indios:

Cuando vieron que entre otras campanas trataban de descolgar una muy buena, a que ellos habían contribuido con sus limosnas, y que el Señor D. Vasco había consagrado solemnemente, y asistido ellos a todas sus bendiciones. Aquí enjugando las lagrimas con el calor de la ira, echaron mano a los arcos, y armándose de flechas una multitud innumerable de Indios, y acudiendo con tropel y alarido a la Iglesia, se persuadieron los Eclesiásticos, y seglares, que aquel día hubiera un motín popular, y que acabara el Pueblo con la Iglesia en un mismo día.⁴

Las autoridades estaban ya preparando armas y caballos para sofocar el motín cuando los padres jesuitas intervinieron y pacificaron a los indios, advirtiendo que las acciones de uno y otro bando eran resultado del “sumo amor y veneración, que habían tenido a su Santo Obispo”. Fray Juan de Medina Rincón y su cabildo abandonaron Pátzcuaro sin llevar el cuerpo de Quiroga, conscientes de que la paz de la provincia peligraba. Ya apaciguados los ánimos, se comisionó al chantre Diego Pérez Negrón para que recuperase los restos pero, aun manejando el asunto en el mayor secreto, al intentar trasladar la urna durante una noche, un millar de indios sorprendieron al chantre e hirieron

³ Rodrigo Martínez Baracs, *Convivencia y Utopía: El Gobierno Indio y Español de La “Ciudad Mechuacan,” 1521-1580* (México: INAH, 2005), 384.

⁴ Este testimonio fue recogido por Francisco de Florencia casi cien años después de ocurrido, pero podemos suponer que se informó entre los jesuitas de Pátzcuaro que conservaban esta historia por tradición oral. Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España* (México: Editorial Academia Literaria, 1955), 231.

a sus acompañantes. Para prevenirse ante un futuro episodio de *furta sacra*, los naturales cubrieron el sepulcro con una losa, sellando así la unión entre naturales y jesuitas como legítimos guardianes de una misma herencia histórica y espiritual.⁵ Una vez que el cabildo desistió del intento de llevarse consigo los restos mortales, los padres de la Compañía colocaron las reliquias en un nicho de doble cara al lado derecho del presbiterio, de modo que fueran visibles desde el altar y desde el interior de una pequeña capilla a la que se accedía por el lateral de la iglesia, junto con un retrato que representaba al obispo difunto “en el traje mismo en que fue sepultado”.⁶

La conjunción entre retrato y reliquia potenció, paradójicamente, la imagen del obispo conforme a la tradición de la *vera effigie*: sólo el templo de la Compañía se beneficiaba con la presencia única del sepulcro, pero la imagen verdadera podía ser reproducida y transmitir –al menos parcialmente– la fuerza del original, llegando incluso a autorizar la circulación de otras reliquias menores. Si bien aquel primer retrato fúnebre no ha sobrevivido, los hospitales de Santa Fe de la Laguna y de México, la *huatápera* de Uruapan, el hospital de Santa Marta de Pátzcuaro, la catedral de Morelia y el Colegio de San Nicolás, poseyeron otros tantos retratos que muestran el alcance simbólico y político que tuvo su imagen, tanto para las corporaciones de naturales como para los españoles (tabla 1). A pesar de que estos retratos procedían de diferentes contextos y temporalidades (la mayoría de ellos son sin duda creaciones del siglo XVIII y algunos podrían ser obra del siglo XVII pero ninguno de ellos data ciertamente del XVI), todos parecen citar una fuente visual común. En ellos se representaba a Quiroga como un anciano de escaso pelo, ya cano y frente amplia, un rostro surcado por profundas arrugas en las mejillas que forman pliegues bajo los ojos y en torno a la boca, haciendo destacar su prominente nariz y los labios finos.

Para la tradición local, retratos y reliquias poseían el carácter de testimonios fidedignos sobre la apariencia original del obispo. Ya en el siglo XVIII, Joseph Moreno,

⁵ Joseph Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacan* (México: Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1766), 146-148.

⁶ Francisco Arnaldo de Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan y fundación de su iglesia cathedral. Numero de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó” (1649) en *Bibliotheca Americana*, 1 (1982): 94.

rector de San Nicolás, utilizó los “huesos” conservados y las “pinturas antiguas” para reconstruir la contextura física de don Vasco:

Era de una estatura más que regular, como lo demuestran sus huesos, que se conservan: las pinturas antiguas nos lo retratan calvo, de pelo cano, color pálido, y moreno, por ventura contraído en los caminos que anduvo; y el semblante consumido, acaso por sus penitencias. Finalmente, le ponen una muleta en la mano, que bien la necesitaría para sostenerse machina sobre que cargaban cosas tan graves.⁷

1.1.1. La tradición de la *vera effigie*

Los retratos de Vasco de Quiroga fueron herederos de la tradición de la *vera effigie* y los retratos fúnebres. Según las interpretaciones de Hans Belting, en el siglo XV las concepciones sobre el sujeto y el cuerpo permitieron el surgimiento del retrato como género autónomo, interesado en la fidelidad de la representación de la fisionomía, a manera de una exposición de la dualidad entre la apariencia exterior y la vida interior del sujeto. La frontalidad del retrato exhortaba al espectador a participar de un evento y no sólo a contemplar, pues no se trata de la observación de un “documento”, sino de la interacción con “un medio del cuerpo” en el que intervienen de manera activa la memoria y el recuerdo.⁸ En el *Tratado de la Pintura*, Leon Battista Alberti proponía que la fuerza *quasi* divina del retrato provenía del poder mimético que poseía la conquista de la pintura naturalista. En el pasaje especialmente conocido con el que inicia el *Libro segundo*, afirmaba: “Esta arte tiene en sí una fuerza tan divina, que no sólo hace lo que la amistad, la qual nos representa al vivo las personas que están distantes, sino que nos pone delante de los ojos aun aquellos que ha mucho tiempo que murieron, causando su vista tanta complacencia al Pintor, como maravilla a quien lo mira [...], lo qual manifiesta que el semblante de los muertos vive largamente con el auxilio de la Pintura”.⁹ La impresión que causaba dependía, por lo tanto, de la capacidad del pintor de retener con la mayor ciencia y exactitud posible la apariencia “real” y “verdadera” de su modelo.

⁷ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de la vida de Vasco de Quiroga*, 114.

⁸ Hans Belting, *Antropología de la imagen* (Buenos Aires: Katz Editores, 2007), 156-157.

⁹ León Battista, Alberti, *El Tratado de la Pintura por Leonardo da Vinci, y los tres libros que sobre el mismo arte escribió Leon Battista Alberti* (Madrid: Imprenta Real, 1784), 220.

Después del Concilio de Trento (1545-1563), la veracidad otorgada a los retratos era un requisito esencial, incluso para la iconografía sagrada. Como ha expuesto el historiador del arte Javier Portús, la identificación de los personajes bíblicos a partir de atributos iconográficos dejó de ser suficiente en la medida que la Iglesia tomó conciencia de la importancia decisiva que tenían los medios plásticos como instrumentos de devoción, lo que dio paso a una valoración progresiva de la *vera effigie* y a la codificación iconográfica fijada por tratadistas como Paleotti, Molano y Pacheco.¹⁰ En el *Arte de la Pintura*, Francisco Pacheco dispuso:

Mientras se hallare retrato verdadero de algún santo que se haya hecho muerto o vivo, o por algún camino, o se supieren las señas de su rostro por la historia o información de quien le conoció, se ha de dar a todo lo dicho más crédito que a la imaginación; y así, es gran consuelo seguir muchos retratos que de los santos de nuestros tiempos se tienen en veneración: como el de Santa Teresa de Jesús, hecho por mano de Fray Juan de la Misericordia; el de San Luis Beltrán y el de santo Fray Nicolás, Factor el del santo Fray Pablo de Santa María, que yo hice muerto; el del P. Rodrigo Alvarez y de su discípulo Fernando de Mata, vivos, y otros muchos, porque no todos los santos resisten el retratarlos; y los fines que tienen en esto no lo podemos alcanzar como lo muestra el admirable exemplo del gran San Gregorio Papa.¹¹

La búsqueda de la fidelidad máxima a los rasgos del original llevó incluso a la fabricación de mascarillas funerarias tomadas del natural al momento de la muerte y vaciadas en cera, que servían más tarde como modelos para futuras representaciones pictóricas o escultóricas. En el mundo hispánico, la más famosa de ellas es sin duda la de san Ignacio de Loyola (1556). Por su extrema humildad, el santo había resistido ser retratado en vida, pero tras su muerte, sus compañeros hicieron sacar la mascarilla, deseosos de conservar su efigie. La fuerza de estas imágenes de cera era aún mayor que la de los retratos, pues no eran sólo una copia mimética de la persona, sino una forma de presencia que hacía permanente la apariencia del difunto después de su desaparición física.¹² Más allá de la concepción de la pintura sagrada como testimonio histórico, el

¹⁰ Javier Portús Pérez, "Retrato, humildad y santidad en el siglo de Oro" en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54:1 (1999): 172.

¹¹ Francisco Pacheco, *Arte de la Pintura*, t. II (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1956), 358-359.

¹² Véase Gorka Lopez de Munain, "Introducción. Ernst Benkard y su obra", en *Rostros Inmortales. Una colección de máscaras mortuorias* (Barcelona: Sans Soleil Ediciones, 2013), 21-25. Sobre san Igna-

TABLA 1. RETRATOS DEL OBISPO VASCO DE QUIROGA

Descripción	Origen	Ubicación	Autor	Fecha
Retrato fúnebre	Templo de la Compañía de Jesús, Pátzcuaro	Desaparecido	Anónimo	s. XVI
Vasco de Quiroga dando camisas a los niños	Hospital de Santa Fe de México	Desaparecido	Anónimo	s. XVI
Retrato del rostro	Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro	Convento de monjas dominicas de Pátzcuaro	Anónimo	s. XVII
Retrato oval de medio cuerpo	Hospital de Santa Fe de la Laguna	Hospital de Santa Fe de la Laguna	Anónimo	s. XVII
Retrato de cuerpo entero	Colegio de la Compañía de Jesús, Valladolid	Museo Regional Michoacano	Diego de Cuentas	ca. 1709
Retrato de cuerpo entero	Sala capitular, Catedral de Valladolid	Oficinas de la Catedral de Morelia	Anónimo	ca. 1730
Retrato de cuerpo entero	Hospital de Santa Fe de México	Hospital de Santa Fe de México	Anónimo	1737
Retrato de cuerpo entero	Colegio de la Compañía de Jesús, Pátzcuaro	Basílica de Nuestra Señora de la Salud	Manuel de la Cerda	1755
Retrato de cuerpo entero	Hospital de Indios de Uruapan (Huatapera)	Sacristía del templo de San Francisco, Uruapan	Anónimo	1767
Retrato de medio cuerpo	Sala capitular, Catedral de Valladolid	Sala capitular, Catedral de Morelia	José de Páez (atrib.)	ca. 1767
Retrato oval de medio cuerpo	Colegio de la Compañía de Jesús, Valladolid	Centro Cultural Universitario, UMSNH	Anónimo	s. XVIII

vehemente interés por representar el modelo “al natural” obedecía a la creencia de que la retención mimética de la apariencia daba a la imagen (el *eidolon* griego) la capacidad de capturar la personalidad y el espíritu del modelo representado.¹³ Además, la plasmación “exacta” de la fisionomía de un santo, suponía un aumento de la capacidad milagrosa del cuadro, pues junto con la “personalidad” y el “espíritu”, la efigie conservaba las virtudes que el personaje representado había tenido en vida.¹⁴

1.2. LOS ESCUDOS DE VASCO DE QUIROGA

De regreso a las observaciones de Belting, el escudo de armas funcionó como un contrapunto del retrato, representando al sujeto no desde la semejanza con el cuerpo natural de la persona viva, sino como la representación de un ser con un rango social y perteneciente a un linaje.¹⁵ Más que un signo de alcurnia, el escudo de armas fue un signo legal capaz de sustituir la “presencia” de su poseedor. Al incorporarse a un mismo plano, el escudo de armas se redujo a una de las esquinas como una manera de dar identidad (nombre) al personaje representado. Lo cierto es que para el siglo XVI, la tradición heráldica tenía un arraigo en el imaginario mucho mayor que el retrato. Antes de reconocer al obispo en su *vera effigie*, los allegados de Quiroga debieron conocer y respetar la autoridad de los cuarteles de su escudo; por lo que extraña que en ninguno de los retratos –que supuestamente, provienen del siglo XVI– se incluyeran las armas del obispo. Sólo los retratos de aparato del siglo XVIII incorporaron el blasón timbrado por el capelo episcopal junto con otros atributos de su investidura.

Resulta problemático que las distintas versiones de los retratos presenten variaciones en las figuras que los componen. El historiador Armando Escobar Olmedo se interesó por estas divergencias y realizó una investigación que nos resulta muy esclarecedora. No

cio de Loyola, véase Francisco G. Gutierrez, “Iconografía de San Ignacio de Loyola en Andalucía”, en *Iconografía de San Ignacio de Loyola en Andalucía*, ed. L. Gil Varón (Sevilla: Compañía de Jesús, 1990), 9.

¹³ Véase Moshe Barasch, *Icon: Studies in the History of an Idea* (New York: New York University Press, 1993), 26-28.

¹⁴ Javier Portus, “Retrato, humildad y santidad en el siglo de Oro”: 174.

¹⁵ Hans Belting, *Antropología de la imagen*, 143ss.

obstante que Escobar Olmedo recopila los distintos ejemplares conocidos del escudo de armas sin discriminar sus temporalidades, al final los contrasta con el escudo original que utilizó Vasco de Quiroga, encontrado por el historiador entre los documentos remitidos por el obispo al Consejo de Indias [fig. 38]. Las armas heredadas por su familia y que se encuentran impresas en un sello de placa consistían en un escudo cuartelado con seis dados en pal que llevan seis puntos cada uno, en el primer cuartel; cinco estacas con la punta hacia abajo en el segundo; cinco barras como flautas de órgano en el tercero; una encina con sus raíces arrancadas en el cuarto; con una cruz de Malta acolada, y timbrado por el capelo episcopal.¹⁶ A partir de las aportaciones de Escobar Olmedo podemos señalar que el único escudo que respetó las figuras originales es el que está grabado en la fachada del hospital de indios de Santa Fe de México [fig. 39]. Los retratos más antiguos no incluyeron ningún blasón, mientras que todos los del siglo XVIII introdujeron modificaciones con respecto al original (tabla 2), en especial en el segundo cuartel, donde la cruz de Malta que debía ir acolada, pasó a sustituir las cinco estacas.



Fig. 38. Escudo de armas de Vasco de Quiroga, siglo XVI.



Fig. 39. Escudo de Vasco de Quiroga en Santa Fe de México, siglo XVII.



Fig. 40. Cuartel de la familia Quiroga, siglo XVI.

Estas notables diferencias sugieren dos cosas: que la heráldica era una ciencia cuya rigurosidad había perdido importancia para los ámbitos locales, convirtiéndose más en un símbolo convencional que en un lenguaje, y que la tradición oral no fue suficiente para mantener viva la imagen del escudo que utilizaba el obispo. No sabemos cuál fue la fuente que llevó a su reconstrucción (errónea) en el siglo XVIII; al parecer, no fueron los documentos conservados en los archivos, pues cuando su biógrafo, Joseph Moreno, los consultó, encontró el cuartel de los Quiroga que el obispo utilizaba como sello en sus documentos personales [fig. 40], e introdujo entre su obra la siguiente aclaración:

¹⁶ Armando Escobar Olmedo, *Los escudos de don Vasco de Quiroga* (Morelia: Morevallado, 1999), 15-40.

Otro vestigio queda harto claro de su nobleza antigua y heredada: este es el cuartel de armas de que usaba: Era este un escudo atravesado de la parte de arriba para abaxo de cinco palos, o barras, y todos los quatro lados antados, según la Heráldica en dos puntos por cada uno. Los Nobiliarios añaden, que tienen orladura de oro, el campo verde, y las barras blancas. La interpretación de esto no se alcanza, ni es justo abanzarnos a alusiones arbitrarias: baste saberse, que este era su escudo heredado, y que a él añadió el tymbre de las ínfulas Episcopales. He hecho de este escudo descripción menuda, por distinguirlo de otro, que vulgarmente se piensa ser del Señor Quiroga, y no es. Hallase como lo he pintado en la erección original de esta Santa Iglesia, que se conserva en el Archivo de la Sala de Cabildo.¹⁷

TABLA 2. ESCUDOS DE ARMAS DE VASCO DE QUIROGA		
UBICACIÓN	FECHA	CUARTELES
Sello heráldico de placa, AGI, México 281.	1558	I. 6 dados en pal con 6 puntos, II. 5 estacas con la punta hacia abajo, III. 5 barras, IV. un roble arrancado, con la cruz de Malta acolada.
Sello heráldico de placa, AGI, México 281.	ca. 1558	Cuartel único con 5 barras y la cruz de Malta acolada.
Retrato de cuerpo entero, Museo Regional Michoacano, Valladolid	ca. 1709	I: 6 dados en pal con 5,4 y 6 puntos, II: cruz roja flordelizada, III: 5 flautas de órgano, IV: ciprés
Retrato de cuerpo entero, Serie de obispos, Catedral de Valladolid	ca. 1730	I: 4 dados en pal con 5 o 6 puntos, II: cruz roja lanceada, III: 4 barras (o flautas de órgano), IV: ciprés
Retrato de cuerpo entero, iglesia de Santa Fé de México	1737	I. 4 dados con 5 puntos, II. cruz roja flordelizada, sobre la que se pintaron 3 estacas rojas, III. 4 estacas, IV. ciprés.
Retrato de cuerpo entero, Basílica de la Salud, Pátzcuaro	1755	I: 6 dados en pal con 6 puntos, II: cruz dorada potenziada, III: 4 estacas con la punta hacia arriba, IV: roble arrancado. Timbre: capelo de 6 borlas en 3
Retrato de cuerpo entero, iglesia de San Francisco, Uruapan	1767	6 dados en pal, II. cruz dorada potenziada, III. 4 flautas, IV. roble Timbre: capelo episcopal con 12 borlas en 4 niveles.
Retrato de medio cuerpo, Sala Capitular, Catedral de Valladolid	ca. 1767	I: 4 dados en pal con 5 puntos, II: 3 estacas, III: 3 barras, IV: roble
Cenefa del Templo de la Compañía de Jesús, Pátzcuaro	s. XVIII	Izquierda: I. 6 dados en pal (sobre rojo), II. cruz dorada (sobre azul), III. 4 estacas doradas con la punta hacia abajo (azul), IV. ciprés (café) Derecha: I. 6 dados en pal con 5 puntos, II. 5 estacas doradas, III. 5 estacas doradas, IV. roble arrancado.

¹⁷ Moreno, *Fragments de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga*, 2-3.

TABLA 2. ESCUDOS DE ARMAS DE VASCO DE QUIROGA		
UBICACIÓN	FECHA	CUARTELES
Fachada de la iglesia de Santa Fé de México	s. XVII	I. 6 dados en pal con 6 puntos, II. 5 estacas, III. 5 estacas, IV. roble arrancado.
Pedestal de la cruz del Humilladero	s. XVIII	I. 6 dados en pal con 6 puntos, II. cruz lanceada, III. 4 estacas, IV. roble arrancado.

1.3. MEMORIA E IMAGEN

Durante la segunda mitad del siglo XVII y durante todo el XVIII, la veneración de la memoria del obispo Quiroga como padre fundador asociada a los retratos se extendió por todo el obispado. Las principales corporaciones de indios y españoles de Pátzcuaro, Valladolid y los hospitales de indios de Santa Fe y Uruapan, expresaron su gratitud y devoción colocando en los muros su efigie y perpetuando la tradición fundacional al transmitirla por vía oral o escrita. Así, las nuevas generaciones podrían experimentar con su vista un consuelo, pues como ocurría en la tradición hispánica, el retrato de los miembros venerables que abandonaban este mundo hacía posible remediar su ausencia y brindar – tal como describía el navarro Bernardo Sartolo– “algún alivio para los que no gozamos de su presencia, ni de su vista, el poder registrar su semblante, leyéndole, no sólo en los colores pincel, sino también en las líneas de la pluma, la qual forma sus retratos en el papel, si no con más alma, con más dilatada vida”.¹⁸

El principal motivo para encargar a un pintor un retrato de Vasco de Quiroga fue, sin duda, el propósito de rendirle homenaje como fundador o benefactor; sin embargo, resultaría vano reducir estos cuadros a meras expresiones del agradecimiento profesado por cada una de las corporaciones. Las razones por las que indios y españoles en Pátzcuaro, Valladolid, los hospitales de Santa Fe y Uruapan, sintieron la necesidad de poseer un retrato del obispo Quiroga, pasados doscientos años desde su muerte, así como los sitios en que fueron colocados y las maneras y públicos ante quienes fueron mostrados, nos revelan una relación entre imagen y memoria mucho más compleja. El manejo de sus retratos y reliquias señalan que las condiciones particulares de la provincia generaron el surgimiento

¹⁸ Con estas palabras describía Bernardo Sartolo las funciones del retrato del jesuita Francisco Suarez en la hagiografía publicada en 1693 en la ciudad de Salamanca. Bernardo Sartolo citado por Portus Pérez. “Retrato, humildad y santidad en el siglo de Oro”, 175.

de al menos dos tradiciones paralelas y en ocasiones contradictorias sobre el resguardo y usufructo de su memoria. Aún en las coincidencias y en la evocación de lugares comunes, los intereses particulares de cada corporación hicieron que la relación entre los retratos y los sujetos que los contemplaban fueran diferentes y con funciones a modo.

Desde su muerte, la memoria del “santo obispo” fue interpretada a conveniencia y evocada como un argumento de origen, tanto por los defensores de Pátzcuaro como por los de Valladolid. A pesar de que la “última voluntad” se interpretó por los capitulares como un patrimonio intangible que debía ser defendido y seguido al pie de la letra, la realidad muestra un panorama bien diferente, merced a un manejo de la memoria activa y maleable. Los retratos y su contraparte discursiva en la historiografía mudaron de significado a lo largo del tiempo, ampliando con nuevas asociaciones aquel imaginario fundacional. Es decir, que la manera en que Vasco de Quiroga fue recordado por sus sucesores inmediatos, no era la misma para los “herederos espirituales” de finales del siglo XVIII. La escasez de documentos de los primeros años que siguieron a su muerte y la continua apelación a la antigüedad y veracidad de la tradición como criterios legitimadores, dificultan el análisis de esta construcción de una tradición fundacional puesta en imágenes; pero una vez que se examinan las efigies visuales y discursivas junto con los actores, se revela que los usos de la memoria fueron tan amplios y acomodaticios como los de la imagen misma.

2. LA MEMORIA ORIGINAL: LA TRADICIÓN DESDE PÁTZCUARO

2.1. EL CABILDO DE NATURALES Y EL HOSPITAL DE SANTA MARTA

Según el discurso de la nobleza indígena de finales del siglo XVI, el antiguo señorío del *cazonci* Tanganoxan II no había sufrido nunca una conquista violenta. A diferencia de Tenochtitlan, su rival histórica, la Ciudad de Mechuacan se había entregado pacíficamente y aceptado gustosa la religión católica. Los gobernadores indios don Pedro Cuínierángari y don Antonio Huítziméngari fueron recordados por sus herederos como héroes culturales que, aliados a los frailes franciscanos y al obispo Vasco de Quiroga, habían creado un pacto político que dio paso a una nueva era cristiana. En menos de cincuenta años, la terrible violencia que aquejó a la provincia durante el paso de Nuño de Guzmán y la infame muerte de Tanganxoan se transfiguraron en un discurso de concordia y acomodo. El de Michoacán, no es un caso aislado; la historiografía sobre el siglo XVI americano nos proporciona numerosos ejemplos sobre cómo la memoria indígena se fue moldeando hasta permutar el significado de los recuerdos y fijar nuevos sentidos que hicieran la realidad más tolerable. En este sentido, la nobleza de Pátzcuaro fue partícipe de un proceso compartido de reacomodo social y negociaciones políticas y culturales, de la destrucción, invención y cambio de significado de los símbolos y de la creación de una compleja red de instituciones que permitió la construcción un nuevo estatuto político. Para sus habitantes, Pátzcuaro era la expresión más perfecta de esta alianza, un sitio privilegiado donde la lealtad al rey y la renuncia a las idolatrías se hacían evidentes para todo aquel que la habitara o visitara.

Empero, los nobles de Tzintzuntzan no guardaban la misma opinión, resistiéndose desde el principio a la mudanza de la sede catedral a Pátzcuaro. Si el obispo Vasco de Quiroga logró concretar el traslado, a pesar de la oposición, fue gracias al apoyo de los gobernadores don Pedro Cuínierángari y don Antonio Huítziméngari. Todas las obras públicas e instituciones importantes creadas en Pátzcuaro en el siglo XVI (el hospital de Santa Fe de la Laguna, el Colegio de San Nicolás, el hospital de Santa Martha, la capilla del Humilladero) son prueba de la concordia existente entre Quiroga y los gobernadores indios. Así mismo, los caciques encontraron en el obispo el respaldo necesario para conservar su poder dentro del nuevo régimen que se estaba fraguando. Sin embargo, la cercanía entre ambas partes no excluye la existencia de desacuerdos. Por ejemplo, antes de morir, Antonio

Huítziméngari manifestó una rotunda negativa ante una petición del obispo: a pesar de las persuasivas palabras que le dedicó en su lecho de muerte, Huítziméngari se rehusó a donar al Colegio de San Nicolás una franja de tierra que formaba parte del mayorazgo de su familia.¹⁹ Este episodio de resistencia muestra que aún frente al gran poder e influencia ejercidos por Vasco de Quiroga, los naturales, y especialmente don Antonio, mantuvieron tanto su autoridad como la capacidad de gobernar bajo un proyecto avenido a sus propios usos y costumbres.

Después de la muerte de Antonio Huítziméngari –ocurrida en 1562– y de la de Vasco de Quiroga –en 1565–, tuvo lugar entre la república de los naturales un vacío de poder y una crisis de legitimidad en la que se enfrentaron dos bandos: por un lado, doña María Maruáquetscu, viuda de don Antonio, y su nuevo marido, don Juan Purúata, quienes disputaron el poder en nombre de don Pablo Caltzontzin, único hijo legítimo de Huítziméngari, que era demasiado joven para ocuparse del gobierno. Por el otro, el bando que apoyaba a don Constantino Bravo Huítziméngari, el hijo “ilegítimo”. Aunque en un primer momento las autoridades virreinales optaron por no designar ningún gobernador indio de la ciudad de Mechuacan, dejando que el cabildo de naturales cumpliera con la gobernación, al final, la facción de Juan Purúata y la familia Castilleja logró imponerse, gracias, en gran parte, al manejo de la memoria: instrumento de inigualable poder legitimador. Más allá de las alianzas inmediatas, logradas a partir de matrimonios o donaciones, la memoria jugó un papel a modo en la definición de las nuevas estructuras políticas y sociales de la Provincia. Don Pablo, el heredero legítimo del *cazonci*, gobernó sólo por un corto periodo, entre 1573 y 1577; debido a su juventud, su padrastro fungió como coadjutor o consejero. Sin embargo, por las palabras que le dedicó el cronista jesuita Francisco Ramírez (1552-1630), no parece que el pequeño nieto de Tanganxoan se hubiera ocupado verdaderamente de las tareas del gobierno, pues señala que “viendo la mucha caridad de los padres, se movió de su voluntad a dejar cuanto tenía” y habitar entre los padres de la Compañía “donde servía de maestro de escuela por ser muy buen escribano y latino”.²⁰ Pablo Caltzonci falleció en el año de 1577 a causa de la epidemia de *cocoliztle*;

¹⁹ Martínez Baracs, *Convivencia y Utopía*, 357-358.

²⁰ Francisco Ramírez, *El Antiguo Colegio de Pátzcuaro* (Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1987), 78.

su intempestiva muerte recrudesció la crisis sucesoria, pues con su ausencia, el linaje de los “*irechas*” (reyes) quedó interrumpido.

Los historiadores Delfina Sarrelangue, Felipe Castro y Rodrigo Martínez Baracs, han explorado desde una perspectiva de la historia política y social las múltiples maquinaciones y enredos que distinguieron estos años de gobierno. Nos interesa ahora analizar los argumentos retóricos y visuales sobre los que se cimentó el nuevo orden. Para entender estos disensos, es necesario detenernos en las dinámicas del poder durante las décadas que siguieron a la muerte de Quiroga y Huítziméngari. Ante la falta de un sucesor legítimo, Juan Purúata se apropió del cargo de gobernador, sin que cesara la rivalidad con los partidarios de Bravo Huítziméngari. Cuando, en 1587, murió María Maruáquetscu, dos tercios de sus posesiones (herencia de don Antonio) pasaron a manos de su esposo Juan Purúata y un tercio a Mariana de Castilleja, viuda de don Pablo Cazonci. Al fallecer doña Mariana, la heredera fue su madre, Beatriz de Castilleja, quien estaba interesada en mantener el vínculo con la familia que ostentaba el poder. Doña Beatriz casó a su hija Juana de Abrego y Castilleja con el viudo Juan Purúata, de modo que una gran parte de los bienes del linaje real se concentraron en la misma familia, a pesar de no poseer lazos de sangre.

En abril de 1576, el cabildo de naturales liderado por Juan Purúata elaboró una “Información sobre la lealtad y los servicios hechos a Su Majestad por la Ciudad de Mechuacan desde los tiempos de la conquista” en la que se probaba “cómo siempre habían sido muy fieles y leales vasallos [de su Majestad] y después que nos habían dado la obediencia siempre habían acudido a vuestro real servicio y en todas las cosas que se habían ofrecido, así entre los indios chichimecas y más cosas que se les había mandado”.²¹ El documento (cuyo original está extraviado pero que fue transcrito parcialmente según informa Martínez Baracs), se componía de un interrogatorio de doce preguntas. Llama la atención que los testigos presentados fueran todos “gente de razón”, es decir, conquistadores y vecinos españoles de las ciudades de Pátzcuaro y Guayangareo. Según Martínez Baracs, la *Información* sirvió a las autoridades de Pátzcuaro “para garantizar que el título de ciudad de Mechuacan permaneciera en Pátzcuaro y no se lo llevara el cabildo español de la

²¹ Fue el mismo Juan Purúata quien, como hemos visto, impidió que una vez consumado el traslado, los de Valladolid se apropiaran del pendón real y los documentos fundacionales. Citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 370.

ciudad, que se fue a Guayangareo en 1576”.²² En la glosa que el jesuita Francisco Ramírez hizo de esta *Información* el cabildo de naturales sostenía lo siguiente:

Y así es cosa cierta (como lo parecerá a quien leyere la Información que de los méritos de los de esta provincia dieron los alcaldes y regidores de Mechuacan ante la justicia de la misma ciudad) el haberse el Cazonci, rey y señor natural de esta tierra, ido a ofrecer a México al Marqués [Hernán Cortés], luego que supo de su venida, pidiéndole ministros del santo Evangelio, porque él y toda su gente querían recibir la verdad y ser cristianos y vasallos de Su Majestad. Y habiendo visto al marqués en Coyoacán, le sentó a su mesa, y tratándole como a señor cristiano –con mucha benignidad–, le despidió, enviando después a Cristobal de Olid por capitán general de esta provincia, al cual salió a recibir el mismo Cazonci, con más de ochenta mil hombres y grandes presentes, a los llanos entre Capula y Guayangareo. Y habiendo hecho todos muchas fiestas con muestras de alegría, le llevaron a Tzintzuntzan con los religiosos de San Francisco que venían, y luego se bautizó el rey, que llamaron don Francisco, bautizándose grande parte de esta provincia.²³

Como se vio en el capítulo anterior, este discurso *a posteriori* sirvió a los naturales para legitimar su poder y obtener privilegios tanto de beneficio como de honra. El paseo del Pendón, que se hacía el día de San Pedro, reactualizaba este pacto originario convirtiendo a sus actores en partícipes de esta alianza con el monarca. Para los naturales, Vasco de Quiroga no era un simple padrino espiritual, pero tampoco un autor único del pacto político y de la introducción de la fe cristiana a la provincia. Al contrario, la figura de Quiroga aparece como la de un aliado y un mediador, pues la renuncia a la idolatría se había dado como un acto consciente y voluntario de los principales.

Esta *Información* sirvió también a Juan Purúata para legitimar su poder como descendiente legítimo de los leales vasallos que sirvieron al rey y merecían ahora quedar recompensados. Como bien ha señalado María Alba Pastor, “la tierra siguió significando el espacio de conservación del linaje y de la vida comunitaria”.²⁴ Por lo tanto, al conseguir el reconocimiento de la corona sobre sus privilegios de tenencia de las tierras y los bienes que habían pertenecido al linaje de los *irechas* “por derecho inmemorial”, Purúata se proclamó a sí mismo como legítimo gobernador. A pesar de esto, la oposición de Constantino Bravo

²² Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 369.

²³ Francisco Ramírez, “Del principio y fundación de este Colegio de Michoacán..”, citado por Martínez Baracs, *Convivencia y utopía*, 369.

²⁴ María Alba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales* (México: FFyL-UNAM, FCE, 2004), 105.

Huítziméngari no cesó, de modo que la familia Purúata-Castilleja buscó otras vías para asegurar su poder. En los años siguientes, el control del cabildo de naturales, el hospital de Santa Marta y la cofradía del Santo Entierro (sita en la Capilla de la Concepción del mismo hospital), se convirtieron en medios para institucionalizar el cristianismo adoptado y perpetuar los linajes de los caciques.²⁵ Detrás de estas tres instituciones se consolidó el poder de una pequeña élite de la nobleza indígena, concentrando su administración en unas cuantas familias; fue así que el proyecto social, el cuerpo político y el culto religioso se convirtieron en expresiones de un mismo poder.²⁶



Fig.41. Anónimo novohispano, *Verdadero retrato de Vasco de Quiroga*, siglo XVII, Convento de monjas dominicas de Pátzcuaro.

²⁵ Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, 109-118.

²⁶ Laura Gemma Flores, Carlos Paredes, "El cabildo, hospital y cofradía de indios", en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. 1 (México: El Colegio de Michoacán, 2003), 185-199.

La figura de Vasco de Quiroga fue, al cabo, un argumento de peso en la defensa de la autonomía política y social de estas instituciones, pues las prerrogativas de estas corporaciones emanaban de los estatutos fundacionales hechos por el obispo. La posesión de un retrato de la imagen fiel de Quiroga adquirió entonces un carácter de argumento legítimo y jurídico. Es muy posible que el pequeño cuadro que ahora poseen las monjas dominicas perteneciera originalmente al antiguo hospital de Santa Marta; según la tradición popular, éste era el más antiguo de los retratos conocidos [fig. 41].²⁷ Se trata de un óleo que muestra el rostro en tres cuartos en tamaño natural, perfilado sobre un fondo oscuro con una inscripción en el borde inferior que reza: “*Effigie venerandi viri Illustrissimi DD Vasca de Quiroga Primi Michoacanensis Episcopi*”. Esta imagen fue, al parecer, el modelo de retratos posteriores, con el rostro de Quiroga representado como un hombre de avanzada edad (a causa de sus insólitos 95 años), el pelo escaso y cano, frente amplia y mejillas hundidas que se acentúan por las sombras mientras que destaca la nariz prominente. Los labios, pequeños y fruncidos, otorgan al rostro una seriedad un tanto grave y melancólica. El cuello del alba y la capa de color rojo recuerdan su investidura episcopal.

A diferencia de los “retratos oficiales” que representan a los personajes de medio cuerpo o cuerpo entero, con los atributos de sus cargos y todo un aparato que denotaba su rango (escudo de armas, cortinajes, sillones, mesas con libros, etc.), este sencillo retrato mostraba tan sólo el rostro en escala natural, invitando a quien lo contemplara a interactuar con él como una *presencia* y no sólo a observarlo como un testimonio. Gracias a la relación atemporal que los fieles podían establecer con esta imagen mimética que les devolvía la mirada y ante el cual se arrodillaban con la misma reverencia que antes dirigían a su persona, quizás la memoria de Quiroga podía mantenerse como un “hecho viviente”. Por medio del retrato, los indios sostuvieron una interacción con la figura mítica del padre, “como si le estuviesen aun mirando y oyendo”, en palabras de Clavijero.²⁸ El poder que

²⁷ El hospital de Santa Marta fue desmantelado en 1747, para construir sobre sus restos el convento de monjas de Santa Catalina de Sena. Los bienes del hospital pasaron a manos de las dominicas; entre ellos, seguramente el retrato que ahora tratamos. Según las noticias de Nicolás León, el cuadro se encontraba anteriormente en el camarín de la Virgen de la Salud, de ahí pasó al convento de las dominicas. La obra fue requerida en años recientes por los promotores de la causa de beatificación del obispo, por lo que actualmente es imposible verla. Cfr. Nicolás León, Nicolás León, *Don Vasco de Quiroga: Grandeza de su persona y de su obra* (Morelia: UMSNH, 1984), 218.

²⁸ Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de Mexico*, t. II (Londres: Ackermann Strand, 1826), 342.

ostentaban los indios se desprendía así de la imagen viva del “verdadero retrato”; su prestigio sirvió para acreditar la autoridad de quiénes administraban el hospital de Santa Marta, como sí su voluntad y la del difunto obispo fueran una misma. No obstante que la fama de la antigüedad y veracidad del retrato lo convirtió en un modelo autorizado – especialmente en lo que se refiere a los rasgos identificables del rostro –, puede que éste no fuera el más antiguo y que este pequeño busto hubiera tomado como modelo el retrato fúnebre que aludíamos al inicio, propiedad de los jesuitas.

2.2. GUARDIANES DE LA MEMORIA: LOS JESUITAS DE PÁTZCUARO

Partícipe del espíritu contrarreformista, Vasco de Quiroga solicitó personalmente a Francisco de Borja, general de la Orden en Roma, el establecimiento de la Compañía de Jesús en la Nueva España. No obstante que la llegada de los primeros jesuitas a Pátzcuaro, en el año de 1572, fue posterior a la muerte del prelado, por respeto a su voluntad el cabildo les cedió el antiguo templo que había fungido como iglesia provisional.²⁹ El establecimiento de la Compañía de Jesús desempeñó un papel decisivo en la consolidación del poder de la alianza Maruáquetscu-Purúata-Castilleja. Hacia 1585, don Juan Purúata y doña Mariana de Castilleja donaron al colegio jesuita de Pátzcuaro las tierras que antes le había negado don Antonio de Huítziméngari al obispo, además de financiar la construcción de las nuevas casas y la reparación de la antigua catedral, edificada por Vasco de Quiroga y que, ahora, quedaría en manos de la Compañía.³⁰ Cuando el traslado a Valladolid se hizo inminente, los jesuitas se apresuraron a comprar casas para mudar su colegio pero, luego, conscientes del peso simbólico que tenía la catedral primitiva como sepulcro de los restos de Quiroga en la memoria colectiva – así como la gran influencia que tenían ya sobre los indios – consideraron conveniente mantener fundaciones en las dos ciudades rivales.

Los capitulares que conocieron personalmente a Quiroga, el cabildo de naturales y los padres de la Compañía, formaron un frente común para resistir al traslado; identificándose como guardianes, custodiaron la memoria y las reliquias del obispo. De la iniciativa de los jesuitas habría surgido también la idea de un retrato fúnebre que,

²⁹ Francisco Xavier Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, t.1 (México: Imprenta de J.M. Lara, 1841), 133.

³⁰ Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, t.1, 195.

aunque póstumo, materializara el recuerdo de quienes lo habían conocido en vida. Ya en el siglo XVIII se creía que este retrato había sido tomado del natural, “en el traje mismo en que fue sepultado” y mandado a hacer con el fin de “satisfacer los piadosos deseos de sus amantes, y amados Indios, que le querían ver aun después de muerto pues está puesto allí mismo donde descansan sus cenizas”.³¹ El cuadro estaba colocado en el interior de la capilla donde se conservaban los restos fúnebres que, al tiempo que fueron exhumados para darles sepultura en un lugar más digno, se comprobó que guardaban una “consistencia extraordinaria”. Aunque el retrato ha desaparecido, tenemos noticias de su existencia gracias a la glosa de sus inscripciones en crónicas de los siglos XVII y XVIII. Hacia 1649 el canónigo Yssasi pudo leer las siguientes inscripciones:

1° *Illmus ae Rmo. Dominus D. Vascus a Quiroga, olim Mexiçi Regius Senator, poster Mechacantium Protopraesul, ae parens dignissimo post Rempublicae Sancissime administratam Vita de functo, hoc in Loco animae suae tabernaculum deposuit ae de muz virtutibo clause servio Confecto migravit ad superos, aetatis suae anno nonagesimo quinto, pridie ido martii X 1565 X.*

2° Paso de esta presente vida a la eterna el Sto. Obispo D. Vasco de Quiroga. Miércoles en la tarde a l 14 de Março de 1565.

3° Fue Obispo de Mechuacan beinte y ocho anos, murio de edad de noventa y sinco.

4° *Quis iacet hoc tumulo rogo U. Quirogat, ergo potens est Jure ptens fecit, qui rogat era Eum. Michoacantium iacet hic modo vita sepulta: Nomae et act vivit qui rogat inde forrens.*³²

Nada hace constar que este cuadro fuera mandado a hacer por los indios. Todo apunta a que la obra fue comisionada por los jesuitas para la capilla funeraria de su benefactor, siguiendo la tradición del retrato póstumo o de exequias. La existencia de un retrato fúnebre autorizaba la creación de nuevas copias que reprodujeran de manera fiel la apariencia original del obispo. Aun cuando se le representara vivo, el tono ceroso y la apariencia demacrada con la carne consumida sugieren que el modelo se encontraba ya en la cercanía de la muerte, haciendo a sus imágenes todavía más valiosas y efectivas. Como género, el retrato de exequias fue heredero de las representaciones de la *quies secura*

³¹ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga*, 145.

³² Ysasi transcribió las cuatro inscripciones. Moreno sólo tres, por lo que la última quizá ya no fuera legible en ese entonces. Francisco Arnaldo de Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan y fundación de su iglesia cathedral. Numero de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó”, 94. Hacia 1767, Joseph Moreno pudo leer sólo tres de las cuatro inscripciones originales. Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 145.

de la antigüedad convertida en la *aeterna quies* o eterno descanso de las esculturas fúnebres de mártires y santos cristianos.³³ La capacidad taumatúrgica que se otorgaba a las *vera effigie* se potenciaba en los retratos mortuorios, pues las representaciones del santo durante el tránsito a la muerte no sólo significaban el aprovechamiento de la última oportunidad de conseguir una imagen fiel de la persona, sino que, al retener los últimos instantes de vida el retrato, se investía de un valor cercano al de la reliquia. De acuerdo con Portus, “la imagen del difunto se convierte así en la *vera effigie* perfecta, pues refleja el momento en el que el personaje acaba de edificar a todos con su vida y con su muerte y se hace acreedor a la gloria eterna”.³⁴ Como tal, el cuadro de la capilla debió representar al obispo disfrutando del sueño apacible y “confiado de la esperanza cristiana de resurrección de quien ha triunfado sobre la muerte y nacido a la vida eterna”.³⁵

Su enorme valor se debía no sólo al hecho de que honrara su memoria mostrando la apariencia que supuestamente había tenido en vida el obispo: el lugar en que estaba colocado también aumentaba su poder. En el diálogo mudo pero continuo entre el retrato y las reliquias, la presencia etérea del desaparecido obispo se condensaba en la imagen corporal retratada y en la existencia material y concreta del cuadro.³⁶ Según las tesis de Peter Brown, retrato y reliquias poseían una condición compartida de *presencia* y *potencia*, propiedades que emanaban de la tensión entre cercanía/lejanía de lo divino que generaban las imágenes y las reliquias como objetos sagrados (*praesencia*) y el poder que tenía un santo, extensible a sus reliquias y retratos (*potentia*).³⁷ Ambas abrían una vía que comunicaba lo humano con lo divino, actuando como un eje vertical que daba una presencia tangible al poder invisible de Dios. Aunque Vasco de Quiroga no poseía la categoría de santo, estando prohibido insinuar siquiera que realizara milagros, la veneración privada entre los suyos

³³ José Luis Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 365-370.

³⁴ Portús, “Retrato, humildad y santidad en el siglo de Oro”: 186-188.

³⁵ Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*, 365.

³⁶ Sobre la presencia temporal y especial de las obras véase Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 13-14. Belting, *Antropología de la Imagen*, 144.

³⁷ Peter Brown, *The cult of the saints. Its Rise and Fuction in Latin Christianity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 88 y 118.



Fig.42. Manuel de la Cerda, *Vasco de Quiroga*, 1735, Basílica de Nuestra Señora de la Salud.

permitía acudir a él como abogado e intercesor, activando la relación entre la ausencia física del cuerpo vivo y la presencia de su imagen.

El retrato fúnebre no fue el único que poseyeron los jesuitas en la región. A mediados del siglo XVIII, el colegio de la Compañía de Pátzcuaro encargó al pintor Manuel de la Cerda un retrato del venerable obispo, probablemente para el aula mayor del colegio. Los pintores Juan y Manuel de la Cerda —activos en la ciudad de Pátzcuaro a mediados del siglo XVIII— provenían de una familia de artistas con una larga tradición. El primero de la dinastía, Matías de la Cerda, fue un conocido escultor español que se asentó en la ciudad de Pátzcuaro en el siglo XVI y estableció un taller de imaginería ligera en caña, mismo que heredó a su hijo Luis de la Cerda.³⁸ La obra, fechada en el año de 1755, representa a Vasco de Quiroga de cuerpo completo con las vestiduras episcopales y acompañado de su escudo de armas bajo un cortinaje de color verde, tal y como correspondía a los retratos de aparato [fig. 42].³⁹ El obispo sostiene un pequeño libro de oraciones en la mano izquierda, separando las páginas en un delicado gesto, como si apenas hubiera detenido la lectura; su rostro es menos severo que en el retrato de Santa Marta, sin embargo, el parecido entre los dos cuadros es evidente. El escudo está dividido en cuatro cuarteles: el primero lleva sobre campo azul seis dados en pal; en el segundo, sobre campo rojo, una cruz dorada; el tercero, también sobre campo rojo, cuatro estacas, y el cuarto, un roble arrancado sobre campo azul. En la esquina inferior del lado izquierdo, una cartela informa:

El V. Yll^{mo}. Sr. D^e. Dn. Vasco de Quiroga Obp. de Michoacan cuios respetables huessos se conserban en este colegio en el Presbiterio de su Yglesia; cuios deceos y suplicas enbiadas a N.P. Gen^l. S. Fran^{co}. de Borja, por mano de el S. Chantre de la Cathedral de Pazquaro Dn. Diego Peres Negron; fueron las primeras diligencias que motivaron la venida de la Compañía de Jesús a estos Reinos. En su Testamento dejo sus casas para Colegio de Estudios lo que verificó con el tiempo la misma Compañía.

³⁸ De Manuel, en la misma Basílica se conservan retratos firmados de Juan Meléndez Carreño, Joseph Antonio Eugenio Ponce de León y del hermano Francisco Lerín, benefactores de la Virgen de la Salud. Al parecer los Cerda también se destacaron en la factura de cuadros de ánimas e incluso de algunos muebles pintados con la técnica del maque. Pablo Amador, *Traza española, ropaje indiano. El cristo de Telde y la imaginaria en caña de maíz* (Telde: Islas Canarias, Ayuntamiento de Telde, 2002), 38. Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México* (México: UNAM, 1990), 189.

³⁹ Este cuadro se conserva ahora en la capilla del mausoleo que resguarda los restos de Vasco de Quiroga, en la Basílica de Nuestra Señora de la Salud de Pátzcuaro. Fue trasladado a la Basílica junto con estos en el año de 1940.

La inscripción señala tres puntos interesantes: 1) Que los “respetables huesos” del prelado se conservaban en el presbiterio de la iglesia de la Compañía; 2) El vínculo personal entre san Francisco de Borja y el prelado michoacano, por cuyos “deseos y suplicas” se hicieron “las primeras diligencias que motivaron la venida de la Compañía de Jesús a estos reinos” y; 3) El legado que por vía testamentaria había hecho de “sus casas para Colegio de Estudios”. La inscripción daba al cuadro el valor de un documento fundacional donde se enaltecía a Vasco de Quiroga como benefactor del Colegio de Pátzcuaro (y de toda la Compañía, pues había facilitado su expansión a América), acreditaba la posesión de la iglesia ex-catedral por medio de la donación y elogiaba al Colegio como legítimo heredero donde se cumplía cabalmente la última voluntad del obispo. La validez del cuadro como argumento memorioso y ostensiblemente jurídico se hacía posible gracias a la mención de los “respetables huesos”, ya que la cercanía de estas reliquias fúnebres le imprimía toda suerte de autoridad a la inscripción.

Los jesuitas supieron aprovechar bien el honor que significaba quedar como los depositarios de los restos de Quiroga. La donación del cabildo a los jesuitas de la iglesia, casas, huerta y un pequeño capital, le granjearon de manera póstuma al obispo el título tácito de patrono y fundador de su Colegio. Como tal, el cuerpo gozaba del sufragio de misas y oraciones por el descanso de su alma y de la pequeña capilla que se abría a un costado del presbiterio para la veneración de su memoria. Entre las fundaciones de la Compañía en la Nueva España existía una tradición temprana que honraba a los benefactores. Un ejemplo es el caso de Alonso de Villaseca, el fundador del colegio de San Pedro y San Pablo de México, quien poseía un magnífico mausoleo de mármol blanco, “obra corintia” con un delicado programa que combinaba columnas acanaladas con roleos e imágenes de las virtudes cardinales y una “estatua de cuerpo entero de rodillas mirando al Altar mayor”.⁴⁰ Con el arreglo y boato del monumento, el agradecimiento manifestado en las crónicas se hacía visible ante los ojos de la comunidad.

⁴⁰ La orden contó con numerosos bienhechores: Melchor de Covarrubias, fundador del colegio del Espíritu Santo de Puebla; Pedro Ruiz de Ahumada, del colegio de Tepozotlán; Diego de Barrientos del colegio de Querétaro; entre otros. Pero el ejemplo más notable entre todos los benefactores fue el del acaudalado minero Alonso de Villaseca, quien proporcionó casas y un cuantioso caudal para el colegio de San Pedro y San Pablo de México, recibiendo el título de patrono y fundador en 1576. Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 297-320. En 1850 la iglesia de San Pedro y San Pablo fue retirada del culto. Los restos de Alonso de Villaseca y el



Fig. 43. Detalles de las lacerías en el templo de la Compañía de Jesús de Pátzcuaro, siglo XVIII.

Aunque la capilla dedicada al obispo Quiroga no superaba esta magnificencia, todo el templo se convirtió en una suerte de mausoleo para la veneración del dilecto e insigne “fundador”. Así lo muestran todavía las lacerías vegetales en lo alto de la nave de la iglesia, interrumpidas por los cuarteles del escudo de Quiroga, cuatro en cada costado. En el lado de la Evangelio, las figuras de los cuarteles son las mismas que en el retrato de cuerpo entero: seis dados en pal, una cruz dorada, cuatro estacas y un árbol, sólo que en este caso se trata de un ciprés. En el lado de la Epístola, los cuarteles coinciden con el original: seis dados en pal en el primer cuartel, cinco estacas doradas en el segundo,

fabuloso mausoleo fueron trasladados en algún momento a la parroquia de San Miguel de la ciudad de México, donde se conserva lamentablemente incompleto. Gonzalo Obregón, “Un sepulcro plateresco en México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 33 (1964), 45-50.

otras cinco estacas en el tercero y un roble arrancado en el cuarto. La inclusión de las dos versiones del escudo hace pensar en una revisión de los documentos fundacionales motivada por la ya mencionada aclaración sobre el escudo que hizo Joseph Moreno en su libro de 1766. Resulta aún más revelador que, confundido entre los listones de la lacería y los cuarteles del escudo, aparecían las datas más importantes en la cronología de la vida del obispo: el 13 de septiembre de 1533, día de la fundación de Santa Fe de la Laguna, y el 6 de agosto de 1539, fecha en que colocó la primera piedra de su catedral, entre otras [fig. 43]. Como veremos, el templo en su conjunto, con los retratos, el sepulcro y la decoración mural, constituía la contraparte visual del discurso escuchado en crónicas y sermones. El edificio era un agente elocuente, “orador de sí mismo” que expresaba en sus partes los mismos tropos y figuras que las metáforas y las analogías establecidas por poetas y oradores, instituyéndose como un *lugar de la memoria* donde todo se simboliza y se significa, cerrado en sí mismo y abierto a la vez a la resignificación constante.⁴¹



Fig. 44. Busto en yeso de Vasco Quiroga, siglo XIX.

A pesar de que el obispo Quiroga no contó con hermanos de orden que exaltaran su memoria en las crónicas y menologios provinciales, como Juan de Zumárraga y Julián Garcés (los obispos de México y Puebla), los jesuitas suplieron con creces esta carencia. Juan Sánchez Baquero, el segundo de los cronistas generales de la Compañía de Jesús, le brindó en su obra *Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la*

⁴¹ Sobre la “arquitectura elocuente” véase Antonio Bonet Correa, *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español* (Madrid: Akal, 1990), 68. Sobre los “lugares de la memoria”, Pierre Nora, *Les Lieux de Mémoire. La republique*, vol.1 (Paris: Gallimard, 1997), XLI.

Ya a fines del siglo XIX, la pequeña capilla adosada al presbiterio, donde se conservaban los restos de Vasco de Quiroga, fue remodelada por iniciativa del obispo José Ignacio Árciga (1869-1900). Es posible que en esta fecha se hubiera desechado el retrato fúnebre, quizá demasiado maltratado. En su lugar se colocó un pequeño retablo de madera de estilo neogótico con la antigua imagen de Nuestra Señora del Pópulo. Al frente, justo a espaldas del sepulcro, se construyó un nicho del mismo estilo. Aquí, sobre un pedestal, fue colocado un busto de yeso con la imagen del obispo [fig. 44]. El parecido con los rasgos representados en los retratos es admirable, lo que nos hace pensar que se trata de una obra elaborada en la Academia de San Carlos.

Compañía de Jesús profusos halagos a este “santo obispo”.⁴² Sánchez Baquero lamentaba que la tradición fundacional fuera sólo conocida y respetada por los capitulares más viejos. Así, los prebendados más jóvenes no comprendían la trascendencia del legado, cegados por la conveniencia y apoyados por los intereses particulares de los agustinos, amenazaban con arruinar esta herencia espiritual. Los indios, en cambio, resultaban más fieles a la memoria del obispo; sobre ellos, Baquero afirmaba: “tanto es el respeto, veneración y devoción que le tienen, aun los que nunca lo conocieron, por lo que de él han oído a sus antecesores, cuyas tradiciones observan con mucha puntualidad, dando en todas ellas por razón, que lo dejó mandado así el Obispo santo”.⁴³ Al tratar sobre la fundación de la primera catedral y la elección de Pátzcuaro, Sánchez Baquero relató un episodio originario, *cuasi* hierofánico:

Y era fama que andando ruidosísimo el santo pastor buscando en todo su Obispado lugar a propósito para fundar la catedral, llegó a Pátzcuaro, donde no había más que una hermosa fuente y un carrizal, no lejos de una famosa laguna, y allí se durmió, ribera de la fuente, y en sueños se le apareció el Bienaventurado Doctor de la Iglesia San Ambrosio, su gran devoto, y le dijo: “Don Vasco; en este lugar será tu Iglesia”, y no dudando de la voz, fundó allí una ciudad de treinta mil casas de indios, con todos sus oficios necesarios a una República, y edificó una iglesia de traza peregrina y suntuosísima; en que después de gastados 2,000 pesos, se mandó cesar la obra por parecer no se acabaría con millón y medio.⁴⁴

Es claro que en este párrafo, el jesuita Sánchez Baquero fijó las bases de otro mito fundacional que hizo de Pátzcuaro un sitio predestinado y elegido. La ciudad, como señalaba la *Relación de Michoacán*, era el lugar donde se encontraba el cielo y la tierra, pero la prueba no eran ya unas peñas, sino la visión nocturna que, como en el sueño de la escalera de Jacob (Génesis, 28, 11-19), inundaba la tierra con la presencia divina. En materia de sueños, el cristianismo fue heredero de una larga y antigua tradición sobre

⁴² Juan Sánchez Baquero (1548-1619) nació en Puerto Llano, Toledo. Ingresó a la Compañía de Jesús cerca de 1569 y pasó a la Nueva España en 1573, donde se le reconoció por sus conocimientos sobre cosmografía y astronomía. Fue ordenado por el obispo Antonio de Morales, segundo obispo de Michoacán. Junto con el padre Juan Curiel fundó el colegio jesuita de Pátzcuaro y primer rector jesuita de San Nicolás en Pátzcuaro y Valladolid.

⁴³ Juan Sánchez Baquero, “Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús” en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España* (México, UNAM, 1957), 71.

⁴⁴ Sánchez Baquero, “Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús”, 66-67.

la interpretación del significado de los mismos, considerados como “puntos de reunión” entre seres humanos y dioses. Las visiones oníricas eran percibidas como mensajes que aconsejaban, sanaban o anunciaban el futuro.⁴⁵ En el caso que nos ocupa, san Ambrosio actuó en papel de mensajero divino autorizando el proyecto de ciudad y catedral de Quiroga, a la par que sacralizaba el espacio donde debía fundarse la iglesia, pues el lugar donde el obispo durmió, había funcionado como detonador del sueño. Visto desde este vínculo sacro entre ciudad y proyecto, el traslado de la catedral a Valladolid resultaba tan incongruente como ilegítimo.

2.3. DE LA REBELIÓN A LA RECOMPOSICIÓN SOCIAL

En el siglo XVIII, la nobleza indígena sufrió los embates de las políticas emprendidas por los Borbones, las cuales homogeneizaban a los indios, borrando los privilegios políticos y jurídicos que gozaban como vasallos preferentes y reconocidos del rey desde los tiempos de la Conquista. Ya desde el siglo anterior, el Hospital de Santa Marta y el cabildo de naturales habían experimentado un periodo de decadencia que se fue acentuando con el hostigamiento de los españoles vecindados en Pátzcuaro. Ante la serie de reformas que impulsó Carlos III, los ánimos de los indios se fueron enardeciendo hasta estallar en una serie de violentos levantamientos que se extendieron rápidamente por el Bajío. Los principales núcleos de la rebelión se ubicaron dentro del obispado de Michoacán, en las ciudades de Guanajuato, San Luis Potosí y Pátzcuaro. Según los estudios de Felipe Castro, la creación del estanco del tabaco, la modificación del sistema de administración y cobro de la alcabala, el reajuste del tributo de indios y mulatos, la instauración de las milicias provinciales y la expulsión de los jesuitas fueron los factores detonantes.⁴⁶

En Pátzcuaro, las rebeliones estuvieron lideradas por el gobernador de Pátzcuaro, Pedro de Soria Villarroel (1700-1767), quien pretendía restablecer la dignidad y autonomía de la república de indios de Michoacán. Para Soria, sólo Tlaxcala y Pátzcuaro merecían el título auténtico de gobernadores por sus servicios y pactos, diferenciándose de los demás simples “guardas de tributos”. Inspirado en esta razón vindicativa, emprendió la

⁴⁵ Véase Barasch, *Icon. Studies in the History of an Idea*, 31.

⁴⁶ Felipe Castro, *Movimientos populares en la Nueva España. Michoacán, 1766-1767* (México: UNAM, 1990), 77ss.

renovación de la arruinada capilla de San Pedro en la peña del lago, en un intento por restablecer la celebración del paseo del Pendón Real, costumbre que se había perdido desde hacía cerca de medio siglo.⁴⁷ En un primer momento, los naturales dirigieron una campaña en contra de Ignacio de Sagazola, el regidor más antiguo del cabildo español y quien había guiado a los milicianos de Pátzcuaro en la infortunada leva de 1762, por los distintos “atropellos” cometidos contra los naturales. Esta batalla legal devino en un primer triunfo para los indios, pues el virrey determinó que Sagazola debía abandonar la ciudad y pasar a residir a Valladolid. Pero al poco tiempo, el poder y peso político del gobernador crearon un conflicto de autoridad con la figura del alcalde mayor a causa de la administración de los tributos, que desembocó en el encarcelamiento del gobernador indio. La detención de su líder provocó un gran amotinamiento de los naturales que, con armas en mano, lo liberaron de la cárcel. Una fiebre de poder dominó entonces a Soria, quien empezó a emitir órdenes con facultades judiciales que no poseía, alborotando a indios y mulatos de pueblos vecinos; ante el creciente terror de los españoles que se vieron seriamente amenazados, los disturbios alcanzaron a Uruapan y de ahí se extendieron hacia Tierra Caliente.

Aún cuando el obispo Sánchez de Tagle logró que Soria Villarroel entrara en razón y mostrara arrepentimiento en espera de que un indulto le perdonara la vida, los ánimos de alboroto de la población no se sosegaron y las rebeliones continuaron. El obispo intentó por todos los medios atenuar la represión, el visitador José de Gálvez y el virrey Croix consideraron que se debía aplicar toda la fuerza de la ley. El saldo fue terrible: Soria Villarroel fue condenado a pena de muerte y colgado para escarnio público; alcaldes y regidores del cabildo de naturales corrieron con la misma suerte, mientras que otros tantos fueron azotados, enviados a presidio perpetuo o exiliados de por vida.⁴⁸ Pero aún más grave fue el hecho de que todos los privilegios políticos de que gozaban los indios para elegir gobernador y autoridades propias quedaron cancelados después de que el visitador Gálvez empezara a ver con malos ojos a las “repúblicas”, considerando que estas organizaciones “eran no sólo innecesarias sino incluso inconvenientes dado que,

⁴⁷ Castro, *Movimientos populares en la Nueva España. Michoacán*, 111-113.

⁴⁸ Castro, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán*, 131-136.

cómo había experimentado, podían transformarse fácilmente en núcleos de protesta y rebelión”.⁴⁹

Con la caída en desgracia de sus gobernadores, la república de indios perdió la legitimidad política construida sobre el legendario pacto que tuvo lugar entre Tanganxoan y Cortés en Coyoacán en los tiempos de la Conquista. Los nombres de don Pedro Cuinengari y don Antonio Huítziméngari que antes conferían autoridad a las corporaciones, se volvieron estériles e incluso problemáticos, pues recordaban las demandas del rebelde gobernador Soria Villarroel. La figura del primer pastor, Vasco de Quiroga, ofreció entonces a los indios una nueva legitimidad fundada en su carácter de buenos cristianos, como descendientes del rebaño evangelizado por el venerable padre fundador del obispado y la provincia. La veneración al obispo adquirió desde ese momento un nuevo cariz que permitió a los naturales defenderse de las acusaciones que los hacían ver como rebeldes y de los detractores que sugerían, incluso, una pervivencia de las idolatrías. Para los naturales, Vasco de Quiroga había logrado introducir con tal éxito la fe y la buena policía, que sus enseñanzas seguían vivas, como demostraban el amor hacia su persona, la fidelidad hacia sus instituciones y el respeto a sus ordenanzas. El papel protector del obispo Sánchez de Tagle como intercesor de su pueblo ante la autoridad del virrey hacía eco en la persona de Vasco de Quiroga, subrayando así el lazo que unía a los indios con su pastor. Pero los argumentos de esta defensa estaban basados en un proyecto episcopal de responsabilidad social del prelado con su grey, que también estaba en peligro de extinción ante los embates centralistas, por lo que la imagen de Vasco de Quiroga sirvió para la defensa de un modelo episcopal que los funcionarios borbónicos percibían como arcaico y opuesto a las políticas absolutistas que entonces pretendían introducir.

El retrato del obispo Quiroga que se conserva en la sacristía de la iglesia de San Francisco de Uruapan y que originalmente pertenecía a la *Huatápera* (hospital de indios) es un buen ejemplo de este discurso convenientemente actualizado [fig. 45]. En diciembre de 1766, el teniente Juan Antonio Pita llegó a Uruapan con el fin de convocar a los empadronados para alistarse en las milicias provinciales. Un grupo de hombres armados, en su mayoría mulatos, “violentó las puertas de las casas reales y sin darle siquiera tiempo

⁴⁹ Felipe Castro, *Nueva Ley y Nuevo Rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 217.



Fig. 45. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, ca. 1767, Templo de San Francisco, Uruapan.

de vestirse lo golpearon malamente y sacaron a la calle. Al son del repique de las campanas del hospital, el militar fue montado en un burro y paseado en ropas menores entre insultos, burlas y gritos de ‘Muera el rey, mueran los gachupines y muera el estanquero que no queremos estanco ni milicias’”.⁵⁰ Los amotinados se dispersaron por intervención de los franciscanos y el teniente Pita fue abandonado a las afueras de la ciudad. Al día siguiente, Juan Montes –teniente de alcalde mayor– y algunos otros vecinos lo escoltaron hasta el palacio episcopal de Valladolid ante el obispo Sánchez de Tagle, quien trató de calmar a su grey y conseguir un indulto del virrey luego de los disturbios similares ocurridos en Pátzcuaro.⁵¹ Este amotinamiento fue sólo un precedente de las rebeliones que al año siguiente se extendieron por todo el obispado, implicando principalmente a indios y mulatos.

En 1767, después del motín iniciado en Pátzcuaro, Juan Antonio de Castro (quien ya había dirigido un levantamiento contra el alcalde mayor en Apatzingán) y Lorenzo Arroyo “el Meco”, seguidores del gobernador Soria Villarroel, convocaron a los indios y la “gente de razón” de Uruapan a sublevarse “entre gritos de ¡Viva el rey indiano! y ¡Muera el mal gobierno!”. Castro y Arroyo acudieron al gobernador indígena Juan Alonso Quepee, conminándolo a participar en la expulsión de los “ultramarianos”, con pena de muerte a aquellos que se resistiesen. Ante los desórdenes de la turba incontrolable, el teniente Montes huyó a Valladolid junto con el hacendado Agustín de Solórzano “abandonando casas, intereses y familias”.⁵² Cuando los dirigentes Castro y Arroyo cayeron, Quepee buscó exculparse, rogando al obispo que intercediera por su integridad y la de sus oficiales de república, reconociendo su culpabilidad como “ovejas descarriadas” que requerían de su pastor para ser conducidas de vuelta al rebaño y, al mismo tiempo, acusando al ya arrepentido Soria de haberlos comandado. A su regreso, Montes detuvo al gobernador Quepee y a sus regidores, quienes enfrentaron el mismo destino que el gobernador de Pátzcuaro: fueron colgados en la horca para escarmiento del pueblo.⁵³

⁵⁰ Castro, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán*, 108.

⁵¹ Castro, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán*, 109.

⁵² Castro, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán*, 126-128.

⁵³ Castro, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán*, 130-132.

El retrato que se exhibía en el hospital de Uruapan funcionó así como un mecanismo simbólico de advertencia y recomposición social. La composición y los elementos iconográficos son idénticos a los del retrato del colegio jesuita de Pátzcuaro: el pequeño libro que sostiene entreabierto, la mano apoyada levemente sobre la mesa sobre la que descansa la mitra y el cortinaje verde a la derecha. El escudo de armas también sigue de cerca el modelo del retrato jesuita. Las diferencias formales son mínimas, como la mayor inclinación de la cabeza de Quiroga y los detalles de las puntas de encaje en el alba que acusan las habilidades del pintor. Sin embargo, las inscripciones nos advierten sobre el específico sentido de la imagen. En la esquina inferior izquierda hay una cartela que dice:

V.R. del Ilustrissimo y Ve. Sr. Dr. Dn. Vasco de Quiroga, primer Obispo de Michoacan, quien gobernó 28 años prodigiosamente y a los 95 de su edad, estando en la vesita de este Pueblo de Uruapan, en los altos de la convalecencia, de este R[eal] Ospital, en el cuarto que se allá inmediato, a la entrada del patio de la Guataperi o cosina, deste Respetable y Venerado lugar, la tarde del Miércoles 14 de marzo de 1565, paso de esta vida a la eterna, quedando de su muerte todo Michoacán adolorido.

En la cartela se confirma la intención de la ciudad de confirmarse como “teatro de la muerte” del venerable obispo o como un *locus* histórico y retentivo. La tradición concedía a la ciudad de Uruapan el honor de haber acogido al obispo en sus últimas horas. Aun cuando la memoria urbana estaba ligada a fray Martín de la Coruña (quién también gozaba de una fama de santidad y –según Alonso de la Rea– era el autor de las calles, los oficios y la paz entre los naturales) con este retrato la ciudad homenajeaba la memoria del obispo como un medio para afianzar la tradición y legitimar la antigüedad del hospital de la Concepción. Una segunda inscripción nos pone sobre aviso acerca de la intencionalidad más precisa de la obra. En el borde inferior, con letras doradas, se lee “a devosion de Dn Juan Montes”, ni más ni menos que el teniente de alcalde mayor que enfrentó a los naturales durante las rebeliones.

Las amargas protestas de los indios por el estado de “esclavitud” en el que se encontraban desde los acontecimiento de 1767, sufriendo de ultrajes “hasta el honor de las indias doncellas”, encontraron respaldo en el obispo Luis de Hoyos y Mier, quien intervino ante el virrey para lograr la restitución de sus justicias o al menos de los bienes de comunidad. El alcalde mayor Felipe Ordoñez secundó al obispo y, en 1772, dirigió una misiva al virrey Bucareli en la que señaló cuánta falta hacían “los referidos oficiales de

república, pues son los ejes sobre los que gira el mejor manejo espiritual y temporal, sin lo que ni unos ni otros jueces pueden desempeñar sus obligaciones, porque no teniendo los indios esta inmediata subordinación, para nada bueno pueden contar con ellos”.⁵⁴

En 1791, una real cédula ordenó la devolución de la facultad para elegir gobernadores y oficiales de república, aunque con la prevención necesaria de contar con la aprobación del subdelegado del partido. Pero la anuencia virreinal llegó tarde: en la visita que en el mismo año realizó un “funcionario provincial”, pudo observar que la mayoría de las capillas de los hospitales estaban en estado “ruin” y habían caído en desuso. El panorama de la *Huatápera* de Uruapan no podía ser más desolador. En el edificio de altos que había albergado el hospital, todavía se conservaba el recuerdo del “cuarto donde falleció el ilustrísimo señor Don Vasco de Quiroga”, sin embargo, del antiguo esplendor quedaban sólo restos “que indicaba en otros tiempos haber sido obra aplicada a los enfermos, pues aun existen señal de las enfermerías, botica y otras oficinas que hoy están sin uso, abandonadas y en estado de ruina”.⁵⁵

⁵⁴ Castro, *Nueva Ley y Nuevo Rey*, 217.

⁵⁵ José Bravo Ugarte, *Inspección ocular de Michoacán* (México: Editorial Jus, 1960), 110.

3. TZINTZUNTZAN: DE LA MEMORIA DISIDENTE A LA IMAGEN AUSENTE

Desde 1538, cuando Vasco de Quiroga anunció sus intenciones de fundar catedral en Pátzcuaro, los principales de la ciudad de Tzintzuntzan acudieron de manera constante ante los tribunales con el fin de defender sus privilegios. Despojados del título de capital y hostigados de manera continua por las autoridades de Pátzcuaro y Valladolid, los nobles tzintzuneños elaboraron diversas informaciones y probanzas con la esperanza de recuperar, al menos parcialmente, sus privilegios como antigua y legítima “cabeza del reino”. En 1555, presentaron una queja por voz de don Bartolomé (hijo de don Pedro Cuínierángari) en contra de Vasco de Quiroga y Antonio de Huítziméngari por los “los perjuicios que [...] se les originan de fabricar la iglesia catedral en el sitio señalado por dicho prelado”.⁵⁶ Un año después, acudieron nuevamente ante la Real Audiencia con una denuncia por los abusos en el cobro de tributos.⁵⁷

Entre 1564 y 1593, los principales prepararon una serie de probanzas que acreditaban a su ciudad como legítima “cabeza de la provincia”. Los argumentos fueron siempre los mismos: en Tzintzuntzan había estado asentada la corte de los antiguos reyes tarascos, que habían aceptado libremente el cristianismo y el vasallaje y ellos eran sus legítimos descendientes, a quienes el rey debía reconocimiento por sus servicios. Frente a las incontables prendas de nobleza que referían, Pátzcuaro era tierra de “indios extraños y de poca nobleza respecto de los de Çinçunçan”.⁵⁸ En estos escritos, la decisión de Quiroga de establecer su catedral en Pátzcuaro aparece como un capricho motivado por “su particular gusto”, una sin-razón que iba en contra de la historia natural.⁵⁹ La injusticia se revivía

⁵⁶ AGI, Justicia 155, No. 2.

⁵⁷ AGI, Justicia 157, No. 1 y Justicia 278.

⁵⁸ AGI, México, 94, s/f.

⁵⁹ Sus argumentos contradecían las palabras del obispo Quiroga, quien en la *Información* realizada en 1538, decía que los indios habían radicado en Tzintzuntzan “como desterrados y descontentos y forzados” y que volvían felices a Pátzcuaro, al sitio donde “los naturales de esta ciudad tenían su principal población y sus cúes [templos] y sacrificios primeros y principales y donde era la cabecera de la provincia ante que los españoles viniesen y antes que el padre del Cazonci postrer cacique que fue mandase”. “Información de don Vasco de Quiroga sobre el asiento de su Iglesia Catedral, 1538”, 441.

cada día, al obligar a estos nobles a tributar servicio personal y entregar leña, hierba, huevos y pescados a los caciques ilegítimamente impuestos por Quiroga, quienes los prendían y metían a la cárcel en caso de incumplir.

A pesar de la cercanía geográfica, el imaginario histórico al que recurrieron los naturales de la primera Ciudad de Mechuacan para fundamentar sus peticiones fue muy diferente al esgrimido por su vecina lacustre. Si bien, la veneración al prelado puede parecer hoy en día un fenómeno homogéneo y extendido por toda la provincia, los documentos de los litigios nos presentan una imagen diferente: para el cabildo de naturales de Tzintzuntzan, el obispo de Vasco de Quiroga no había sido un padre benévolo, sino el

funcionario que los había despojado de sus privilegios como capital política y eclesiástica de Michoacán. Sus aliados y quienes se mantuvieron con ellos hasta el final fueron los frailes franciscanos que habían llegado a Michoacán por solicitud expresa del *cazonci* a Hernán Cortés. No es de extrañar que, según los franciscanos de Tzintzuntzan, la evangelización de los indios y la fundación de los hospitales de la Inmaculada Concepción que regían la vida social y política de los pueblos michoacanos fueran obra preclara del misionero fray Juan de San Miguel [fig. 46].

El cronista Jerónimo de Mendieta escribió sobre San Miguel: “[Fue] famosa lengua y excelente predicador (que hizo bajar de las montañas muchos indios que vivían derramados por ellas haciendo vida silvestre, y los juntó en poblaciones en los llanos),



Fig.46. Anónimo novohispano, *Fray Juan de San Miguel*, siglo XVIII.

instituyó los hospitales que son de grandísima utilidad en aquella provincia: y dio el orden que tienen de sustentarse como se sustentan, lo que entre los mexicanos no ha habido remedio que tuviese buen efecto”.⁶⁰ Fray Juan de Torquemada le atribuía en su *Monarquía Indiana* (1615) el haber predicado “por muchos años, con gran fruto y aprovechamiento de los indios” y haber hecho bajar a “muchas gentes que vivían en lugares ásperos y montuosos a tierras más llanas, fértiles y frescas, donde fundó pueblos muy ordenados, haciendo a sus moradores dignos del nombre de hombres, porque carecían de él, en las montañas donde vivían, por estar muy derramados y apartados unos de otros”. A este carácter de *protoparens* se aumentaba su derecho como introductor de los hospitales como núcleos fundamentales de la buena policía entre los indios. Decía Torquemada:

Fue este republicano varón el primero que trató de hacer hospitales en todos los pueblos de aquellas provincias, y los fundó generalmente así en los que ahora están a la doctrina de los religiosos de mi padre San Francisco, como en todos los otros que administran otros religiosos y clérigos, a fin de que en ellos se curasen los enfermos que hubiese en el pueblo y los pasajeros que por ellos pasasen, si cayesen enfermos. Aquí se da posada a los caminantes y se administran los sacramentos de la penitencia y extremaunción. A todos puso la vocación de Nuestra Señora de la Concepción, y en todos fundó cofradía de la misma denominación, y fiesta de nuestra Señora, entrando en ella todos los que querían, voluntariamente, sin pagar asiento ni entrada.⁶¹

El debate se prolongó hasta el siglo XVIII. No por acaso, el biógrafo de Quiroga, Joseph Moreno, escribió en sus *Fragmentos de la vida y virtudes del Venerable Ilustrísimo y Reverendo Señor Doctor Don Vasco de Quiroga* un capítulo consagrado a desmentir esta versión seráfica. Le parecía una falta a la verdad histórica contradecir la fama de Quiroga como inventor de los hospitales, pero la oposición no cesó: algunos años más tarde, el predicador franciscano, fray Joseph Joaquín Granados y Gálvez, dedicó uno de los diálogos de sus *Tardes Americanas* (1778) al mismo tema. Como lo indica el título de “Relación de los primeros Ministros Evangélicos, y Apología hecha a favor del V.P. Fr. Juan de San Miguel, primer Fundador de la Hospitalidad Michoacana”, Granados disputó nuevamente el mérito para su orden.⁶²

⁶⁰ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro IV, Cap. V (Alicante: Biblioteca Virtual Manuel de Cervantes, 1999).

⁶¹ Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Vol. VI, Libro XX (México: IHH-UNAM, 1975-1979), 293-294.

⁶² Joseph Joaquin Granados y Galvez, *Tardes Americanas: Gobierno Gentil y católico: Breve particular y noticia de la toda la Historia Indiana* (México: Imprenta Matritense de D. Felipe de Zuñiga y Onti-

Anclados en el discurso de los franciscanos, la nobleza tzintzuneña se presentó como aliada de los misioneros que les habían transmitido la fe verdadera a sus antepasados.

A diferencia de las corporaciones de naturales y españoles de las otras ciudades de la provincia, los principales de Tzintzuntzan no poseían ningún retrato o reliquia que recordara al obispo. Tampoco se asociaba a su memoria ningún edificio, capilla o plaza. Si bien, la ausencia podría ser casual, al parecer, Tzintzuntzan recurrió a un programa iconográfico de recuperación de la memoria muy diferente al de Pátzcuaro y sus vecinos. Así lo sugiere el uso de los “*janamus* grabados” analizado por la historiadora del arte Verónica Hernández. Estas losas decoradas con diversos motivos, que revestían las paredes de los antiguos centros ceremoniales, fueron reutilizadas en la construcción del convento de San Francisco, la iglesia de Nuestra Señora de la Soledad y el hospital de la Inmaculada Concepción [fig. 47].



Fig. 47. *Janamus* con diseño de flautista, capilla del hospital, convento de san Francisco, Tzintzuntzan.

Según Hernández, el uso de *janamus* en los muros del atrio y en la capilla de indios fue un recurso simbólico para recuperar el pasado prehispánico e insertarlo en el nuevo orden virreinal.⁶³ La evocación del pasado precortesiano de Tzintzuntzan como sede de la corte que encontramos de manera continua en las probanzas, se materializó en la exhibición de los *janamus* obteniendo así un registro visual que proclamaba su antigüedad y grandeza. Con este uso de los materiales del pasado como un recurso consciente y lleno de significado, el grandioso conjunto conventual de los franciscanos se convirtió en el corazón de la ciudad cristiana, orgullosa de haberse reconstruido a sí misma con sus propias cenizas. Así, al considerarse como descendientes legítimos de la corte del *cazonci* Tanganxoan, los principales de Tzintzuntzan pretendieron suscribirse de manera natural al pacto de rendición y vasallaje protagonizado por el *cazonci* y mantenerse como guardianes de la fe

veros, 1778), 294-326.

⁶³ Verónica Hernández Días, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (México: IIE-UNAM, 2011), 195-202.

que habían adoptado de manera gustosa por vía de los franciscanos, sin que el oidor –y luego obispo– Vasco de Quiroga, interviniera de manera significativa en su vida política.

4. VALLADOLID: LA APROPIACIÓN DE LA MEMORIA

4.1. LA TRADICIÓN DIOCESANA

4.1.1. Los antiguos canónigos

En el siglo XVIII, Cristóbal Cabrera (1513-1598) publicó las primeras noticias biográficas sobre Vasco de Quiroga. En sus palabras se percibía una doble intención: por un lado, proclamar la santidad de su maestro, por el otro, subrayar el vínculo inherente entre el proyecto catedralicio de Vasco de Quiroga y la ciudad de Pátzcuaro. Teólogo y prolijo poeta, Cabrera formó parte del círculo humanista de los obispos fray Juan de Zumárraga y Vasco de Quiroga, convirtiéndose en uno de los discípulos más cercanos del segundo, su asistente en el sínodo de México de 1539 y colaborador del proyecto episcopal de Michoacán. En 1545, Cabrera regresó a España, repartiendo sus últimos años entre Medina de Rioseco y Roma, donde murió en 1598. En 1540 publicó, en la imprenta de Juan Cromberger, el *Manual de Adultos*, un breve método para bautizar a los indios basado en un manual romano antiguo y compuesto “por orden y nota” del obispo michoacano.⁶⁴ Dentro del *Manual de Adultos*, Cabrera dedicó a Quiroga los siguientes versos latinos:

Christophorus Cabera, Burgensis, ad lectorem, Sacri Baptismi Ministrum. Dicolon
Icastichon.

Si paucis prænosse cupis, venerande Sacerdos,
Ut baptizari quilibet Indus habet;
Quæque prius debent, ceu parva elementa doceri;
Quicquid adultus iners scrie tenetur item;
Quæque sient priscis patribus sancita per orbem,
Ut foret ad ritum tinctus adultus aqua,
Ut ne despiciat, fors, tam sublime Charisma
Indulus ignarus, terque quaterque miser:
Hunc manibus versa, tere, perlege, dilige librum.

⁶⁴ Pedro Rodríguez, *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición Española* (Madrid: Ediciones Rialp, 1998), 91-92.

Nil minus obscurum, nil magis est nitidum
Simpliciter docteque dedit modo Vascus actus
Addo Quiroga meus præsul abunde pius.
Singula perpendens, nil inde require possis.
Si placet, omne legas ordine dispositum,
Ne videare, cave, sacris ignavus abuti.
Sis decet advigilans, mittito desidiam,
Nempe bonum nihil unquam fecerit oscitabundus.
Difficile est pulchrum, dicitat Antiquitas.
Sed satis est: quid me remoraris pluribus? inquis.
*Sit satis, et facias quod precor, atque vale.*⁶⁵

Estos versos forman parte de los dos últimos folios del *Manual de Adultos*, los únicos que se conservan, famosos por ser el primer texto impreso que se conoce publicado en el nuevo continente.⁶⁶ García Icazbalceta publicó una edición facsimilar de los folios impresos en letra gótica, acompañados de la siguiente traducción en prosa:

Si deseas, venerable sacerdote, aprender previamente y con brevedad lo que ha de hacerse para bautizar a cualquier indio: cuáles son los primeros rudimentos que deben enseñársele; lo que está obligado a saber el adulto desidioso, y lo que todas partes establecieron los padres primitivos, para que los adultos fueran rectamente bautizados, no sea que el indiezuelo ignorante y misérrimo desprecie gracia tan sublime: consulta, hojea, lee por entero y estima este libro. Nada hay menos oscuro, nada más claro, pues sencilla y doctamente acaba de ordenarle mi sabio y piadosísimo prelado D. Vasco de Quiroga; y si le vas considerando atentamente, punto por punto, nada más podrás necesitar. Ten a bien imponerte, por su orden, de todo lo que está mandado; y para que no des motivo, por ignorancia, a que se crea que abusas de las cosas sagradas, te conviene estar vigilante y desechar la pereza, porque nunca el perezoso alcanzó nada. Y como solían decir los antiguos: difícil es todo lo grande. Pero basta, porque ya me preguntas, para qué me detengo tanto. Acabo, pues; haz lo que te ruego, y adiós.⁶⁷

⁶⁵ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (México: Librería de Andrade y Morales, 1886), 2.

⁶⁶ Rodríguez, *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición Española*, 91. Según García Icazbalceta, estos folios fueron descubiertos en la Biblioteca Provincial de Toledo, formando parte de la encuadernación de un volumen de papeles varios. Después se extraviaron y volvieron a aparecer en poder de don Pascual de Gayangos, quien afirmó haberlas encontrado en un puesto de libros viejos de Londres. Véase García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2.

⁶⁷ García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2.

Años más tarde, Cabrera escribió un opúsculo titulado *De solicitanda infidelium conversione, iuxta illud Evangelicum Lucae XIII, Compelle intare* (1582), en el que presentó un método para la conversión de los naturales al cristianismo. En la primera parte del opúsculo fundamentó teológicamente sus postulados; en la segunda, expuso lo que le parecía la experiencia más perfecta: los hospitales de Santa Fe.⁶⁸ Según Cabrera, la elección misma de Vasco de Quiroga como oidor y su consecuente venida a la Nueva España había sido producto de la aceptación de una misión divina: mientras se encontraba aún en la península, el devoto Quiroga se refugió en la oración, suplicando día y noche a Dios que le iluminara en su atribulada elección entre los cargos que se le ofrecían, “hasta que un buen día, sintiéndose más apesadumbrado, entró por la tarde a la iglesia de un convento para orar, e hizolo con el firme propósito de no salir de ahí hasta tanto que hubiese elegido uno de los oficios que se le habían propuesto”. En el interior, escuchó recitar el Salmo 5: “Entro en tu morada y me prosterno ante tu santo templo, ¡oh Señor, condúceme en tu justicia!” y a los monjes cantar “sacrificad sacrificios de justicia y esperad en el Señor. Son muchos los que dicen ¿quién va a favorecernos?”⁶⁹, palabras que interpretó como señal de su misión protectora de los indios, justificando así la inspiración divina de sus proyectos y fundaciones.

La elección de Quiroga como obispo y su misión evangelizadora quedaron también sancionados por otra visión que, supuestamente, el obispo le había confiado a Cabrera: durante el primer año de su gobierno, “estando él entregado con gran fervor de espíritu a resolver los problemas inherentes a la conversión y al ministerio de los infieles [...] se le apareció un varón majestuoso e imponente, el cual traía en sus brazos un niño hermosísimo, y mostrándoselo le dijo: Te suplico que me bautices este niño; y diciéndolo lo puso en manos del Obispo”. El mismo Cabrera ofreció la interpretación a su maestro: “Paréceme, pues, que aquel Niño hermosísimo confiado a ti para ser bautizado es el pueblo de Dios que hay en tu diócesis: en efecto, no ignoras que al verdadero pueblo escogido

⁶⁸ Leopoldo Campos, “Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, pbro”. en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, ed. Ramón López Lara (México: Jus, 1956), 142-143.

⁶⁹ Cristóbal de Cabrera, “*De Solicitanda infidelium conversiones*”, trad. Leopoldo Campos, en *Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, 145.

de Dios, Él le llama su Niño”.⁷⁰ El pasaje santificaba la elección tanto del pastor como de las ovejas, así, obispo y pueblo habían sido predestinados el uno para el otro y los indios michoacanos convertidos en un “pueblo elegido”. Los naturales no eran predilectos por la tradición bíblica, sino por el derecho que la historia reciente –de manera tipológica– les otorgaba. Ante aquellos que negaban la capacidad espiritual de los indios, la voluntad divina aquí expresada resultaba un argumento irrefutable.

Para sus laudanzas, Cabrera se valió también de la retórica de la prefiguración: “Y así como San Ambrosio, de quien era devotísimo, fue escogido por el Emperador Valentiniano para la sede de Milán, así también él, a pesar de su oposición y resistencia, fue presentado a esta de Michoacán por el Emperador Carlos V, de gloriosa memoria”.⁷¹ Con el parangón se hacía eco en la devoción que Vasco de Quiroga había profesado por el antiquísimo santo de Milán como su “espejo privado”, reflejo de su vida espiritual. San Ambrosio (340-397) fue uno de los cuatro padres de la Iglesia; a este santo obispo de la iglesia primitiva tenía Quiroga dedicado su oratorio particular (la llamada capilla ambrosiana), misma que heredó al Colegio de San Nicolás junto con su biblioteca.⁷²

Dado el peso que tuvo la figura de san Ambrosio como prefigura de Quiroga, es conveniente detenernos en la hagiografía del santo para entender la empatía entre uno y otro obispo. San Ambrosio, originario de Treveris, estudió jurisprudencia en Roma y llegó a ser juez y prefecto, dueño de una brillante carrera política. Fue elegido obispo de Milán aún antes de haber recibido el bautismo, cargo que desempeñó hasta su muerte. Como prelado de la Iglesia cristiana primitiva, Ambrosio combatió las idolatrías del pueblo romano y se enfrentó con la autoridad de los emperadores, logrando el reconocimiento del poder de la Iglesia sobre el imperio. La comparación de Vasco de Quiroga con este padre de la Iglesia por haber sido elegido obispo por disposición imperial y sin pertenecer al clero, por su formación jurídica previa y exitosa carrera política y –finalmente– por la misión evangelizadora que caracterizó a su gobierno, como veremos, fueron coincidencias constantemente aprovechadas por sus apologistas.

⁷⁰ Cabrera, “*De Solicitanda infidelium conversiones*”, 150-151.

⁷¹ Cabrera, “*De Solicitanda infidelium conversiones*”, 143.

⁷² Moreno, *Fragmento de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 51-62.

Las visiones y el parangón con san Ambrosio dieron a Cristobal de Cabrera los elementos para la construcción de una imagen de santidad, legitimada por la cercanía personal que había tenido con el obispo. Aún no se publicaba el decreto de Urbano VIII, que a partir de 1638 restringió las alusiones a la santidad y dificultó el proceso de las beatificaciones, por lo que el autor gozó de libertad para hablar de las virtudes de Quiroga.⁷³ Aunque estas afirmaciones se matizaron entre los cronistas que le sucedieron, la construcción retórica de la figura de Quiroga, creada por Cabrera, inauguró una tradición historiográfica local que se vería reflejada en las obras de los cronistas de las siguientes generaciones. Pero el discurso del discípulo no sólo rememoró la caridad, bondad y pureza del maestro, las palabras de Cabrera implicaban una defensa del proyecto catedralicio de Pátzcuaro. La suspensión de las obras de la catedral y el abandono de los hospitales de indios atentaban contra el plan divino de la evangelización de los indios. La memoria de Quiroga resultaba, por lo tanto, naturalmente incompatible con la ciudad de Valladolid.

4.1.2. Traslado de la catedral, mudanza de la memoria

Por petición del fiscal de la Real Audiencia, el cabildo eclesiástico de Pátzcuaro realizó una votación sobre la pertinencia de mudar la catedral a Valladolid, resultando en una aprobación mayoritaria, “por que la ventaja es muy conocida y los inconvenientes de donde ahora están muy claros, por donde a cabo de 36 años o más que está poblado no hay veinte vecinos españoles, es pueblo de indios y mal sitio y estrecho y carece de cal para edificios, la iglesia que en él empezó el primero obispo don Vasco de Quiroga se mandó cesar por V. M. muchos años ha, por ser obra descompasada y mal fundada y no se podía acabar”. La oposición a este proyecto era mínima, sólo “dos o tres prebendados por tener allí razonables casas han hecho alguna instancia insistiendo a los principales de los naturales que lo contradigan”, pero el bien común movía a hacer “poco caso desta contradicción”.⁷⁴

⁷³ Sobre las limitaciones impuestas por Urbano VIII a las proclamaciones de santidad, véase Antonio Rubial, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México: FCE, 1999), 35-38.

⁷⁴ AGI, México 374, f. 69.

Entre 1580 y 1585, el cabildo vivió una renovación de sus miembros, por lo que los capitulares que dieron forma al proyecto vallisoletano no fueron los mismos que conocieron y trabajaron al lado de Quiroga. Sin embargo, con la institución del patronato, el cabildo quedó ligado a la vida y virtudes del fundador por medio de un vínculo histórico-jurídico permanente y de constante renovación que aseguró la conservación y continuidad de las fundaciones episcopales.⁷⁵ Pero para poder asumirse como tales, el cabildo tuvo que enfrentar un problema de legitimidad, ¿cómo presentarse como herederos jurídicos de Vasco de Quiroga y respaldar el traslado de la sede al mismo tiempo, si era por todos sabido que el principal y más aguerrido opositor de la ciudad de Valladolid había sido el mismo obispo? La respuesta ante esta difícil disyuntiva que hacía ver a los capitulares como traidores fue, paradójicamente, dada por la apropiación del discurso con el que Cristóbal Cabrera había pretendido fundir a Pátzcuaro y el proyecto episcopal del Quiroga como una misma edificación histórica y simbólica. La herencia del obispo se convirtió en un legado en abstracto que se hacía visible en la defensa jurídica del patronato del cabildo sobre el Colegio de San Nicolás y los hospitales de Santa Fe, que en no pocas ocasiones fueron motivo de discordia entre obispos y capitulares.

Como ha señalado el historiador Oscar Mazín, la defensa y cumplimiento de la “última voluntad” se convirtió así en un deber moral; el cual, interpretado como un compromiso con la honra y gloria de Dios y la formación de nuevos apóstoles, significaba el cumplimiento de la tradición apostólica y del mandato de la predicación universal, por lo que el cabildo “se concebía a sí mismo como celoso custodio de esa Tradición”.⁷⁶ Con el paso del tiempo, la evocación de la memoria del obispo Quiroga como un varón venerable y con “fama de santo” se convirtió en un lugar común y en un “espacio de entendimiento” en el que confluían y se reconciliaban las tensiones entre los grupos, convergencia esencial para la construcción de una nueva sociedad. La imagen del obispo instaurador de la buena policía, cuya pastoral se centraba –al menos en apariencia– en la conciliación de los intereses indios y españoles, propuso un mito de origen positivo y consensuado que a todos convenía.

⁷⁵ Oscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 93.

⁷⁶ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 94.

4.1.3. La construcción del Venerable

El obispo Vasco de Quiroga no llegó a ser proclamado como santo, sin embargo, la fama de hombre justo y virtuoso, que le acompañó hasta la muerte, permitió a sus allegados venerarle en forma privada sin contravenir las disposiciones de la Real Congregación de Ritos que, desde 1638, prohibía cualquier sugerencia de santidad, milagros o revelaciones sin la aprobación explícita de Roma.⁷⁷ El reconocimiento de santos propios fue un anhelo constante en la Iglesia novohispana, ya que, como mostraba la experiencia de las ciudades europeas, el contar con abogados en los coros celestiales proporcionaba a las comunidades un recurso para enfrentarse a riesgos naturales y preservar la paz.⁷⁸ El elenco de candidatos parecía favorecer las causas americanas, sin embargo, de los nueve procesos de canonización que presentó la Iglesia novohispana, sólo se logró la causa del franciscano fray Felipe de Jesús, martirizado en Japón en 1597 y beatificado en 1627 dentro de un proceso grupal.⁷⁹

Como ha señalado Antonio Rubial, la ausencia de santos que probaran la calidad moral y espiritual de los americanos y la santificación del territorio, obedeció principalmente a cuestiones políticas. Esta carencia resultaba aún más alarmante al compararse con la suerte de sus pares peruanos.⁸⁰ La falta de santos propios y una tradición cristiana antigua o martirial fue paliada con el florecimiento de imágenes milagrosas y la veneración de hombres y mujeres que, sin ser beatificados ni canonizados, fueron reconocidos como “venerables” –por sus vidas llenas de virtud– y aclamados como “fuente inagotable de

⁷⁷ Actualmente tiene una causa de beatificación en Roma, abierta en el año de 1997.

⁷⁸ Rubial, *La santidad controvertida*, 57-58.

⁷⁹ Antonio Rubial estudia los cinco casos que estuvieron más próximos al reconocimiento de la Real Congregación de Ritos, véase Rubial, *La santidad controvertida*, 64ss.

⁸⁰ La Iglesia de Perú logró la beatificación del misionero franciscano Francisco de Solano en 1675, la beatificación del arzobispo limeño fray Toribio de Mogrovejo en 1679 y su canonización en 1726, la canonización del dominico Luis Beltrán en 1671 y la beatificación en 1668 y canonización en 1671 de la dominica Rosa de Lima, primera criolla en ser llevada a los altares. Rubial, *La santidad controvertida*, 65-67.

bienestar material y espiritual” para el pueblo novohispano; pruebas fehacientes de la predilección que Dios mostraba por los americanos.⁸¹

Los prelados fray Juan de Zumárraga, Julián Garcés y Vasco de Quiroga, conformaron una triada virtuosa en el imaginario criollo. Su veneración resultaba apropiada pues, ya desde los siglos IV y V, los obispos ocuparon un lugar destacado en el ideal de santidad; en vida, estos pastores magnánimos, como san Juan Crisóstomo y san Ambrosio de Milán, habían protegido a su pueblo; tras su muerte, la comunidad les convertía en abogados celestiales, reconocían sus milagros y rendían culto a sus reliquias.⁸² Durante la Contrarreforma, el modelo de santidad que a lo largo de los siglos había privilegiado a reyes, místicos o ermitaños, volvió a promover la figura de los obispos, elevando a los altares a prelados combativos, como Tomás de Villanueva de Valencia y el italiano Carlos Borromeo de Milán. El proceso sometía a las diócesis novohispanas a un camino largo y oneroso, por lo que el obispado de Michoacán no llegó ni siquiera a presentar ante Roma una causa propia. Pero aun cuando Vasco de Quiroga estuviera lejos de llegar a los altares, el estatuto de venerable dio a sus discípulos un espacio donde podían actuar con cierta libertad, usando su nombre y su imagen, siempre y cuando no se contravinieran las disposiciones que Urbano VIII había impuesto al reconocimiento de la santidad.

A mediados del siglo XVII, el desarrollo de un espíritu de cuerpo y una conciencia histórica en el cabildo catedral de Valladolid llevó a la realización del “inventario de archivos, la recuperación de los procesos contables del ramo de fábrica, las peticiones al monarca sobre la catedral definitiva y la rememoración de las costumbres de los pueblos de indios”.⁸³ Los gobiernos episcopales de fray Francisco de Rivera (1629-1637) y fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1647) restablecieron la cohesión en el cabildo y la corresponsabilidad con los obispos, criterios ausentes en la primera mitad del siglo.⁸⁴ Como

⁸¹ Rubial, *La santidad controvertida*, 64.

⁸² André Vauchez, “El santo” en *El hombre medieval*, coord. George LeGoff (Madrid: Alianza Editorial, 1991), 352.

⁸³ Sobre los conceptos de cohesión y corresponsabilidad en el cabildo catedral, véase Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 183. En la visita de fray Marcos Ramírez de Prado se solicitaron inventarios de bienes de las parroquias del obispado. AHCM, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, Caja 8, Expediente 3, Legajo 20.

⁸⁴ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 145-160.

parte de la recuperación de la memoria de la corporación, el canónigo Arnaldo de Ysassi escribió, entonces, un opúsculo intitulado la *Demarcación y descripción del obispado de Michoacán* (1649). Esta extensa descripción, elaborada para satisfacer el interés del obispo fray Marcos Ramírez de Prado por conocer mejor su diócesis y así poder administrarla y reorganizarla; remitía de la misma manera a bulas y cédulas reales que se encontraban en el archivo, a textos y lugares conocidos de la tradición bíblica, que a la memoria oral de la herencia quiroguiana, la cual pervivía hasta sus días. En el capítulo dedicado a la “fundación de la iglesia catedral”, Ysassi realizó una sorprendente narración que Oscar Mazín ha definido como “una gesta heroica de santidad equiparable a las de los tiempos apostólicos”, en la que se intercalan menciones históricas con refiguraciones vetero-testamentarias fijando, por primera vez en la historia del cabildo, “un texto sobre el mito de sus orígenes”.⁸⁵

La historia de la fundación de la catedral de Valladolid escrita por Ysassi pretendió crear una imagen unificada de su iglesia, como si se tratara de un proyecto que se había consolidado lenta, pero continuamente, desde su fundación. El autor utilizó documentos como el testamento de Vasco de Quiroga, copias de las actas del juicio de residencia, bulas y cédulas reales que encontró en el archivo de la diócesis. De ellos dedujo informaciones biográficas sobre el nacimiento y oficio en Indias, la fundación de los hospitales de Santa Fe, la toma de posesión del obispado y la fundación de la catedral. Esta crónica implicó la reconfiguración de una memoria institucional y de un mito de origen, contruidos a partir del cruce entre la información que le proporcionaban los documentos y la imagen del venerable que perduraba en el imaginario. Los diversos “pasados” —es decir, la historia institucional creada desde el documento y los distintos “mitos” que conservaban y reproducían en la oralidad los recuerdos sobre el obispo, memorias colectivas que podían ser incluso “rivales”, como las de Pátzcuaro y Valladolid— fueron sintetizadas en la obra de Ysassi, adquiriendo mayor fuerza gracias a la viveza que estas narraciones populares, conservadas en el imaginario, dieron a la lectura de los documentos legítimos que se resguardaban en los archivos capitulares.⁸⁶

⁸⁵ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 183.

⁸⁶ Este uso de la historia oral, las narraciones populares y la memoria local para crear nuevas versiones institucionales es un tema sobre el que han reflexionado diversos autores. Me parecen especialmente sugerentes las palabras de Anthony Smith y Hans Belting, quienes desde tradiciones muy diferentes tratan el problema. “Both the myths and the memories of ethnohistory are tales and records of a series of communal ‘pasts’. The latter may be those referred to in official narratives

En las páginas dedicadas a su biografía, la experiencia de Quiroga como oidor y promotor de los pueblos de Santa Fe ocuparon un espacio considerable. Allí se alababa su labor como fundador de pueblos en los que edificó templos y hospitales “con el mayor aseo, religión, y culto divino que se puede pensar”. Quiroga no sólo había sido el fundador de Pátzcuaro y del obispado, sino que sólo a él –“vaso grande de oro de sabiduría”– se debía la gloria del destierro de las sombras del paganismo en el antiguo Michoacán, “luciendo como el Sol entre las tinieblas de las idolatrías e ignorancias de los Yndios que desterró con la Luz, y la enseñanza Evangélica”.⁸⁷ Sus obras se concibieron como un cumplimiento perfecto de la voluntad de Carlos V, a quien representaba: “Acreditando con sus obras y Declarando la intención de nuestro invicto Emperador Carlos V”. Para demostrarlo, Yssasi se valió del conocido parangón con san Ambrosio que le permitió reconvertir al César habsbúrgico en emperador Valentiniano:

como lo deseaba el grande Emperador Valentiniano, logrose en el licenciado Quiroga el intento de su Magestad y de su consejo quando lo proveio por oydor de Mexico, como en S. Ambrosio El deseo de Valentiniano y de su Prefecto provó quando lo enviaron a Milan por Magistrado que fue tan ajustado a la ley de Dios y servio de su Rei que los que más letraron se admiraban de ver tanta perfesion en un hombre secular.⁸⁸

Una de las grandes aportaciones de la versión de la vida de Vasco de Quiroga, propuesta por el canónigo Arnaldo de Yssasi, fue la conciliación de los intereses del cabildo con los de la Corona. En el *Teatro Eclesiástico*, de Gil González Dávila (que podemos

of the community, set down in sacred and secular state texts [...] They may be traditional pasts related in popular narratives, widely accepted among the ‘people’, but lacking official sanction at the time [...] Or they may be multiple pasts recorded in rival narratives [...] This is, in fact, quite a common phenomenon: we repeatedly find examples of rival mythologies and competing ethnic memories, which give rise to different types of ideology and policy, but which through their very rivalry may also foster and strength communal identity over the long term.” Anthony D. Smith, *Chosen peoples: Sacred sources of National Identity* (New York, Oxford University Press, 2003), 170. “La memoria colectiva de una cultura, de cuya tradición extraemos nuestras imágenes, reconoce su cuerpo técnico en la memoria institucional de los archivos y los aparatos. Pero este fondo técnico estaría muerto de no ser mantenido con vida por la imaginación colectiva. También las culturas se renuevan por medio del olvido al igual que por medio del recuerdo en el que se transforman. Han vivido una continuidad retrospectiva, que le concedió al pasado un lugar visible en el presente.” Belting, *Antropología de la imagen*, 84-85.

⁸⁷ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 93.

⁸⁸ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 76.

considerar representante de los intereses regio), también se elogió al gobierno de Quiroga como “maravilloso, y prudente, con que desterró la ociosidad de sus términos, y enriqueció a todos sus moradores”. Aunque ciertamente no se insinuaba la santidad, si se elogiaba una vida del todo admirable: “Aviendo vivido como Varón Apostólico, dando exemplo con sus obras a los demás Obispos de aquel Mundo, mostrando en el obrar, y en ayudar al bueno y virtuoso y tan insigne en socorrer a su oveja”.⁸⁹ Nótese que, tanto en el *Teatro Eclesiástico* como en la *Demarcación*, el acento no caía ya en las revelaciones divinas de sueños o visiones (como se veía en las obras de Cristobal Cabrera o Sánchez Baquero), sino en la exaltación de sus reconocidas e íntimas virtudes como obispo y funcionario real:

Jamas hizo obra que fuesse pecado mortal, [...] no avia religioso en estos Reinos, ni en otros que le hisiese ventajas en vivir religiosa y perfectamente. Leía cathedra a los obispos con el exemplo de su vida y con su mucha caridad, limosnas y celo de la exaltacion de la fee catholica en que gastaba quanto tenía. [...] Fueron más ordinarios sus ayunos mortificacion y penitensias, su oración más continua: consigo era muy aspero, con los demas muy benigno, era notable el agasajo que hacia a los pobres Yndios. [...] Fue imbensible en la constancia y fortaleza que requiere el officio Pastoral.⁹⁰

La exaltación de las virtudes humanas y cristianas era importante para el cabildo vallisoletano, pues las instituciones que había creado Quiroga y de las que eran patronos los capitulares –los hospitales de Santa Fe y la Concepción, el Colegio de San Nicolás y la mismísima catedral– fueron fijadas como el fruto de la impecable y cristiana vida de su fundador. El ejemplo de su vida –celo, caridad, constancia, fortaleza y benignidad– seguía vivo en estas instituciones que perduraban; aún si, por entonces, estaban fuera de Pátzcuaro:

Los olores, y fragancia de sus virtudes son mas vivos, que el de La rossa en verano, que el de los Lirios, y azucenas, y demás flores y especies aromáticas; Coronanle todas las virtudes como piedras preciossimas engastadas en el oro de mayores quilates que se ha descubierto en este nuevo mundo, que fue el de su Charidad, en que se mostró admirable, como publican oy las memorias grandes que de ella dejó.⁹¹

⁸⁹ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias occidentales* (Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1649), 111-113.

⁹⁰ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 76.

⁹¹ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 93.

Con esta metáfora sobre lo efímero de las flores –cuyo aroma y belleza mueren en un día– y la propiedad permanente de las gemas preciosas, Arnaldo de Yssasi sostenía que la memoria y las virtudes de Quiroga seguían vivas en el mantenimiento de los hospitales, el colegio y la catedral.⁹² Gracias al patronato del cabildo, estas tres instituciones se habían vuelto inmortales, conservando el espíritu de su fundador, de generación en generación; acusando así que la gloria de Pátzcuaro se había limitado, en cambio, al ciclo natural de la vida humana, agotada tras la muerte de Quiroga. La contradicción entre los dos proyectos –el de los indios en la ribera del lago y el de los españoles en Valladolid– fue aminorada, pues no se percibía un lazo natural entre los frutos del trabajo de Vasco de Quiroga y la geografía jurídico-política. Al relatar la fundación de Valladolid y la oposición de Quiroga, la pobreza y denigración quedaron escondidas tras un velo de nobleza y una respuesta amorosa:

Tuvo poca ayuda del Virey, y contradiccion de los vezinos de Guiangareo que es oy Valladolid y estaba poblado entonces de la gente más noble y encomenderos ricos de la provinsia y pedian a su Magd. trasladasse aquí la Yglesia y lo faboresia el Virey D. Antonio de Mendossa que fundo esta ciudad pero el obispo pudo tanto con Su Magd. que denego la peticion de esta ciudad de Valladolid [...] y manda a sus Vezinos tengan al obpo. todo miramiento y respecto por ser Su Pastor y Pe. Spiritual y persona tal que los trata (como lo hizo siempre) con todo amor y Charidad.⁹³

4.1.4. La galería episcopal: institucionalización de la memoria

Otra estrategia del cabildo para la consolidación del espíritu de cuerpo y la recuperación de la memoria fue la creación de una galería con los retratos de los obispos. La serie que colgaba de los muros de la sala capitular proporcionaba una imagen lineal de continuidad con el pasado que permitía a los capitulares situarse como sucesores y perpetuadores de una tradición. Las galerías episcopales se constituyeron como contraparte visual de los episcologios (o catálogos de obispos) que recopilaron noticias sobre la vida y gobierno de los

⁹² Sobre el simbolismo de flores y gemas preciosas véase Filippo Picinelli, *Mondo simbolico ampliato* (Venecia: Presso Combi & Le Nou, 1678), 388-389.

⁹³ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 92.

prelados “para que su memoria y dichosos fines nos obliguen a imitar sus virtudes”.⁹⁴ Según Arnaldo de Yssasi, en ellos se cumplían las palabras ejemplares de san Pablo: “Acuérdense de sus pastores que les enseñaron la palabra de Dios; miren como terminaron su vida e imiten su fe” (Hebreos, 13, 7). Las catedrales de México, Puebla-Tlaxcala, Guadalajara y Oaxaca contaron con galerías semejantes. En el inventario de la visita episcopal que realizó Juan José de Escalona y Calatayud (1729-1737) a la catedral, en octubre de 1731, se mencionan “veinte y cuatro cuadros de retratos de Señores Obispos con marcos oro y verde”.⁹⁵

La serie consideraba también a los obispos electos que habían declinado el cargo, de modo que Escalona ocupaba el número veinticuatro de la cuenta, en lugar del diecinueve. Las características de su factura nos permiten sugerir que la serie se compuso durante el gobierno de Felipe de Trujillo (1711-1721). Desde el gobierno de Francisco Verdín y Molina (1673-1675), el cabildo había mandado hacer retratos de los obispos al momento de la elección, por lo que se contaba ya con algunos retratos que fueron unificados a partir del uso de un mismo marco, “oro y verde”, que algunos de ellos siguen conservando, comisionándose sólo la factura de los faltantes. La coincidencia del tamaño (186 x 105 cm) y similitudes en la factura, sugieren que los retratos desde fray Luis de Fuensalida –primer obispo electo– hasta fray Francisco de Sarmiento y Luna, fueron comisionados al mismo tiempo y realizados por el mismo pincel. Los siguientes retratos, de Francisco Verdín de Molina, Francisco de Aguiar y Seijas, Juan de Ortega y Montañez, García Felipe de Legazpi y Manuel de Escalante Colombres parecen ser obra de diferentes pintores contemporáneos a los obispos representados. Los retratos de Felipe Ignacio de Trujillo y Juan José de Escalona y Calatayud muestran, nuevamente, unidad con los primeros en las medidas y la composición, pero no fueron hechos por la misma mano, pues el retrato de Escalona está firmado por el reconocido pintor José de Ibarra.

Entre toda la serie, el retrato catedralicio de Vasco de Quiroga posee una particularidad: en lugar de haberse planeado la hechura de un retrato nuevo, se reutilizó uno del obispo Felipe Ignacio Trujillo y Guerrero (1713-1721). Sobre este óleo se repintó,

⁹⁴ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 75.

⁹⁵ AHCM, “Informe de la visita llevada a cabo por el obispo Escalona y Calatayud a Sacristía Catedral”, Diocesano/Gobierno/Visitas/Informes/Siglo XVIII/0215/C 492/Exp. 18/Fs.17.

subrepticamente, el rostro, el escudo de armas y el texto de la cartela [fig. 48]. Con el paso del tiempo, el perfil de la cabeza anterior, con un ángulo de inclinación diferente y la inscripción de la cartela, han vuelto visibles la impostura [figs. 49 y 50]. La degradación de la capa pictórica superior da como resultado un rostro oscuro, excesivamente sombreado, en el que apenas se distinguen los rasgos. El escudo de armas es muy diferente al original: el del primer cuartel, de campo oscuro, lleva sólo cuatro de los seis dados; el segundo cuartel, tiene el campo blanco y una cruz roja de brazos delgados y puntas flordelizadas; el tercero, muestra cuatro flautas de órgano sobre un campo negruzco, y el cuarto, un ciprés con la punta ladeada que se levanta sobre una pequeña loma. La escueta cartela dice: “El Illmo. Sr. Dr. D. Basco de Quiroga. Primero deste nombre, 2º obispo desta iglesia de Mechuacan quien fundo el Colegio de Sn. Nicolas. 2º”. La reutilización del cuadro resulta extraña e inquietante. Al reseñar su existencia, el historiador Nicolás León expresó: “censurable será que el cabildo eclesiástico de Michoacán siga conservando esta ridícula caricatura de su *Protoparens*”.⁹⁶ Y, ciertamente, sorprendente que el cabildo no dedicara un cuadro mucho más digno a su fundador para presidir la serie y que, en cambio, recurriera a un expediente de manufactura reciclada que parece poco decoroso.

El hecho de que la serie no iniciara con el retrato de Quiroga y el primer lugar lo ocupara el fraile franciscano Luis de Fuensalida, primer obispo electo que declinó la prelatura, también resulta poco honroso para Quiroga [fig. 51]. La cartela del primer cuadro señala: “El Illmo y Rmo. Señor Obpo: Mro. D. Fray Luis de Fuensalida Religioso de S. Franco. Primer Señor Obpo. Electo por el Señor Emperador Carlos V. Ocupando la Silla Apostólica Señor Paulo tercero. Año de 1534. 1º”. Luego, Vasco de Quiroga quedaba relegado a un segundo lugar, ya que la bula de erección se hacía efectiva desde la elección de Fuensalida. En el *Memorial y noticias Sacras y Reales de las Indias Occidentales* (1646), Juan Diez de la Calle también inauguró el listado de los prelados con fray Luis de Fuensalida, pero ni Alonso de la Rea, Arnaldo de Yssasi, González Dávila o Matías de Escobar, incluyeron al malogrado franciscano en sus catálogos. ¿Qué llevó al cabildo a reutilizar un retrato cuando ya estaba consolidada la memoria de Vasco de Quiroga como venerable, si el “quiroguianismo” formaba ya parte de la identidad misma de la corporación?

⁹⁶ León, *Don Vasco de Quiroga: Grandeza de su persona y de su obra*, 221.



Fig. 48. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, 1713-1721, Catedral de Morelia.

4.1.5. Refiguraciones del obispo

Puede ser que los argumentos históricos que habían dado el triunfo a Pátzcuaro en 1718, como vimos, volvieran incómoda la evocación de Quiroga, lo que provocó una recaída, al menos por esos años, en la exaltación de la memoria del fundador desde Valladolid. Pero también podemos aventurar una segunda hipótesis: si el obispo Felipe Ignacio Trujillo y Guerrero fue efectivamente el autor de la serie y quien mandó pintar los retratos faltantes, incluyendo a los obispos que nunca habían tomado posesión, es posible que la reutilización de su imagen tuviera un fin simbólico y no meramente práctico. En el retrato del obispo Trujillo que forma parte de la serie, podemos observar características muy similares a las del retrato de Quiroga [fig. 52]. La capa pluvial roja y con el pecho blanco es idéntica en los dos retratos, los gestos de las manos también son similares y sugieren que ambos son obra del mismo pintor. Al verse uno al lado del otro, estos dos retratos fundían el principio y el fin de la serie en un mismo momento: el pasado que se hacía visible en el presente, el presente que se fundaba sobre el pasado. La impostura que colocaba a Trujillo la mascarilla quiroguiana, no sería entonces motivo de deshonra, sino una forma de apropiarse de su figura.

Este uso simbólico de la imagen puede parecer extraño y su interpretación forzada, pero un segundo retrato refuerza nuestro argumento. Se trata de un retrato del obispo Juan José de Escalona y Calatayud (1728-1737), sucesor de Trujillo y Guerrero, que se encuentra en el coro del templo dominico de Santa Catalina de Siena [fig. 53]. En su momento, Escalona fue un obispo reformador que transformó la vida de la ciudad, edificando iglesias y fundando nuevas instituciones gracias al éxito de los planes administrativos y disciplinarios que impulsó desde la catedral.⁹⁷ El obispo falleció el 23 de mayo de 1737, a los 60 años de edad; fue sepultado bajo el altar de Nuestra Señora de Guadalupe —en la catedral de

⁹⁷ Natural de la villa de Quel, en la Rioja, Juan José de Escalona y Calatayud realizó sus estudios en los colegios de Alcalá de Henares y San Bartolomé de Salamanca. Su perfil docto le valió la adquisición de la canonjía penitenciaria de la catedral de Calahorra y el puesto de confesor del Real convento de la Encarnación de Madrid. Desde ahí fue llamado a la diócesis de Caracas, Venezuela, donde permaneció por nueve años, dedicado a la labor evangélica entre los naturales y a la defensa de la inmunidad y jurisdicción eclesiásticas. En 1728, Escalona fue llamado a la catedral michoacana, destino que se convertiría en la cumbre de su carrera eclesiástica. Carmelo Martínez Garrido, “Juan José de Escalona y Calatayud. Su Biografía” en *Berceo* 150 (2006), 147-151.

Valladolid– como correspondía a su título y dignidad, y su corazón apartado y llevado al convento de religiosas dominicas en cumplimiento de su última voluntad. En su testamento, Escalona solicitó: “nuestro corazón se introduzca en una urna pequeña y deposite en el Sagrado Convento de Señoras Religiosas de Sta. Catharina de Sena de la ciudad de Valladolid en donde se traslade a el convento nuevo, que se le esta fabricando”.⁹⁸

En memoria de este gesto de amor y para hacer elocuente la preciosa reliquia que guardaban, se colocó a su lado la imagen del obispo, firmado en la esquina inferior *Pitacua.ft.* apellido que denota el origen indio del pintor, muy probablemente perteneciente a una de las principales familias de caciques de Pátzcuaro. La profesión reafirmaba su nobleza, pues fue común entre los caciques y principales dedicarse a las artes, ya fuera a la escultura, como en el caso de Pedro Nambo, a la pintura, o al maque, oficio de la familia Cerda.⁹⁹ En 1738, el ayuntamiento contrató con “Pitaqua” por 16 pesos la pintura del tablado para los toros y las comedias que conmemoraron el traslado de las dominicas al nuevo claustro de la calle real.¹⁰⁰ En los archivos parroquiales de Pátzcuaro, Valladolid y Tiripetío se encuentran numerosos registros bajo el nombre de “Pitaqua”. Podría ser

⁹⁸ AGN. Clero regular y secular. Vol. 70. Exp. 2. “Autos fechos sobre el seguro y recaudación de espolios de el Illmo. Señor Dr. Dn. Juan Joseph de Escalona y Calatayud”. ff. 250v-251. La extracción del corazón para depositarlo en una clausura femenina fue una práctica conocida en el ámbito novohispano. El obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1676-1699) dispuso que su corazón fuera sepultado en el convento de Santa Mónica. Años más tarde Domingo de Pantaleón Álvarez Abreu (1743-1763) ordenó lo mismo para el convento dominico de Santa Rosa. El acto buscaba perpetuar el lazo espiritual existente entre las religiosas y su padre fundador con la entrega del corazón, “centro metafísico del hombre [donde se integraban] todas su facultades: razón, intuición y voluntad”. Véase Monserrat Galí Bobadella, “Cuerpos, túmulos y reliquias. Cuerpo y muerte según el discurso religioso del barroco”, en *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, ed. Laura Cházaro (México: El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005), 52-53.

⁹⁹ Por el contrario, aquellos que tenían entre sus familiares directos a vendedores de fruta se les impugnaba como falsos nobles, sin la dignidad necesaria para ocupar cargos como el de regidor o gobernador. Cfr. Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal* (Morelia: Morevallado, 1999), 264.

¹⁰⁰ “Quantas de las fiestas de traslación de monjas dan al M. Ilustre Ayuntamiento sus diputados. Año de 1738”, AHMM, Actas de cabildo. Libro 2, f. 168v.

que nuestro pintor fuera Victoriano Fernandes Pitaqua, casado con Clara Ochoa, quien radicaba en estos años en Valladolid.¹⁰¹

El retrato, de cuerpo entero, muestra al obispo con las vestiduras episcopales, apoyando su mano sobre un tomo en una mesa donde se distinguen también las mitras de Caracas y de Valladolid. La información de la cartela y el escudo de armas no dejan lugar a dudas de que se trata del obispo del siglo XVIII, pero los rasgos del rostro parecen estar tomados de la *vera effigie* de Quiroga. Este retrato no se parece en nada al que José de Ibarra pintó para la serie de la sala capitular de la catedral [fig. 54]. Aunque podríamos encontrar alguna similitud en el tipo de nariz, casi recta y de punta afilada, en los labios delgados, en la ceja arqueada y bien definida e, incluso, en la forma del mentón; el retrato de las dominicas representa al obispo con profundas arrugas en la frente y alrededor de los labios, creando así una profunda sombra en las mejillas –demasiado similar a la del obispo Vasco de Quiroga para ser casual– ofreciendo, así, a un Escalona *transfigurado* en su vejez en un Vasco de Quiroga, o bien, a un Vasco de Quiroga *refigurado* como Escalona.

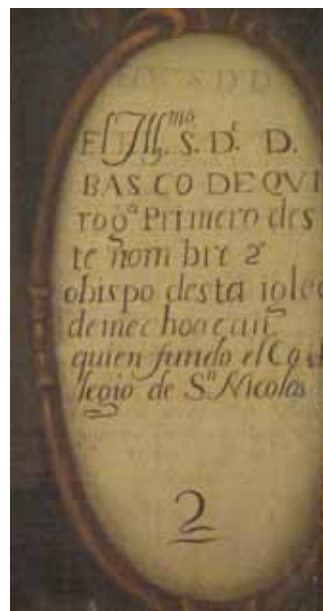
En la *Americana Thebaida*, Matías de Escobar recurrió a numerosas prefiguradas del antiguo testamento. Escalona había sido para Valladolid un “desvelado Jacob”, un “nuevo Elías”, un “nuevo Simón Sumo Sacerdote” y “otro Milanés Ambrosio”. El primer “Ambrosio Americano” era, desde luego, el obispo Vasco de Quiroga:

Viose evidente el aumento del redil Católico en el referido septenario, a desvelos de este Pastor, desvelado Jacob cuyo celo lo consumía, si no es que diga que el fuego que en este Prelado ardía lo hacía parecer Pyrauta, o nuevo Elías, para como Querubín guardar con sus fuegos el Paraíso de la Iglesia vibrando la Eclesiástica espada, a fin de que se viese en esta América otro Milanés Ambrosio, en Nro. Illmo. Escalona.¹⁰²

La memoria fundacional no fue concebida como una herencia estática e inamovible, sino como un espíritu vivo que conservaba su esencia en las virtudes de los obispos michoacanos. Las dos imágenes: el Vasco de Quiroga pintado sobre el rostro de Ignacio Trujillo, y el Escalona y Calatayud, que emulaba los rasgos conocidos de Quiroga, muestran al retrato de aparato –visto en muchas ocasiones como un lenguaje codificado de

¹⁰¹ Victoriano Fernández Pitaqua bautizó a dos hijos en el Sagrario de Valladolid en 1733 y 1735. AHSM, Bautizos, 03 de febrero de 1733 y 02 de mayo de 1735.

¹⁰² Matías de Escobar, *Americana Thebaida* (Morelia: Basal, 1970), 237.

Fig. 49. *Vasco de Quiroga*, detalle del rostro. 1713-1721.Fig. 50. *Vasco de Quiroga*, detalle de la cartela. 1713-1721.

honor y poder— como un género permeable a los usos simbólicos y a la creación de nuevos discursos plásticos a partir de la reutilización de expedientes visuales más antiguos.

4.1.6. El uso de las reliquias: el báculo del obispo y la fuente de “agua viva”

En el ya mencionado inventario de 1731 figuraba, entre los bienes de la sacristía, el báculo “del Sr. don Basco, de tapinsiran con cinchos de Plata y remate” [fig. 55].¹⁰³ Además de la vara, en la catedral se veneraba también el capelo episcopal. Ambos artículos eran símbolos fundacionales de la autoridad pastoral, aunque ni por asomo se comparaban con los restos fúnebres ni con la antigüedad “viva” de los edificios de Pátzcuaro. Ante esta carencia, Valladolid generó mitos propios que engrandecieran su valor simbólico y político. En el cayado, ciertamente, se concentraba la esencia del poder espiritual como un pastor primordial, y se reforzaba el vínculo moral y jurídico depositado en el cabildo, ya que mediante el báculo también se transmitía el valor de la potestad. Para hacer este lazo más fuerte, en el siglo XVII resurgió otro mito sobre un acto fundacional y prodigioso. Como si se tratara de la vara del sacerdote Aaron, con la que Moisés hizo brotar agua de una roca durante su peregrinar por el desierto, como una señal inequívoca de la presencia

¹⁰³ “Informe de la visita llevada a cabo por el obispo Escalona y Calatayud a Sacristía Catedral”, AHCM, D/G/Visitas/Informes/Siglo XVIII/0215/C 492/Exp. 18/Fs.17.



Fig.51. Anónimo novohispano, *Fray Luis de Fuensalida*, 1713-1721.



Fig. 52. Anónimo novohispano, *Felipe Ignacio Trujillo y Guerrero*, ca. 1713.

divina en su portador (Éxodo, 17), el golpe del báculo del obispo Quiroga hizo nacer de un peñasco un manantial. Éste era el origen del agua que disfrutaba la ciudad de Pátzcuaro y alimentaba la lucida fuente de la plaza principal financiada por el cabildo de naturales hacia 1555.

Al relatar la historia de la fundación de Pátzcuaro, Arnaldo de Yssasi señaló la posible procedencia prodigiosa del agua que disfrutaban los “españoles”:

Y no tienen los españoles más agua para beber, que las que mana de una fuente que nace en las cassas episcopales Y aun dixeron algunos que milagrossamente brotó por intervension de el señor obispo Quiroga; que deseoso de fundar alli la cathedral se hallaba impedido por no aver agua buena; fue nro. señor servido que a el golpe de su Vaculo brotasse aquella fuente, o que el la descubriese si era natural. Esta bien cerrada la fuente con su caja y ba encañada su agua por debajo de tierra hasta la plaça donde esta una muy hermosa pila que da abasto a toda la ciudad.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Es de notar la exclusión de los indios, que eran los principales y más numerosos vecinos de la ciudad. Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 117.

Se trataba de la fuente construida por el cabildo de naturales liderado por Antonio de Huizimengari, hacia 1540, descrita en el primer capítulo. Aunque la fuente del siglo XVI ha desaparecido, una pequeña pila sigue rememorando el manantial [fig. 56].¹⁰⁵ Joseph Moreno se ocupó también del problema de escasez de agua que sufría Pátzcuaro, a pesar de su cercanía a la laguna. El rector del Colegio de San Nicolás narró en los *Fragmentos* que, “animado aquel Santo Varón de un grande zelo, y armado de una firme fe, dio un golpe con su báculo en una dura peña, que está cerca de su Cathedral antigua, y al respaldo de un montesillo, con el qual brotó de allí una fuente tan copiosa, que ha bastado por mas de doscientos años para proveer a la Ciudad de aguas con regalo y abundancia”.¹⁰⁶ El autor también aseguraba que, aún cuando no se contaba con ningún caso informado de alguna “sanidad prodigiosa”, el agua que manaba de esta fuente aliviaba diversas dolencias. El milagroso episodio fue ampliamente rememorado entre los vecinos de la ciudad. Incluso, ya en las postrimerías del virreinato, el padre Francisco Xavier Clavijero señalaba que, en Pátzcuaro, había “un manantial de agua excelente, que según la constante y universal tradición de aquellas gentes la hizo brotar milagrosamente su primer Obispo D. Vasco de Quiroga”.¹⁰⁷ El viajero capuchino Francisco de Ajofrín también recogió la anécdota al destacar, entre las bondades de la ciudad de Pátzcuaro, su agua cristalina, delicada y milagrosa, aunque no sin cierta precaución al consignar la tradición del prodigio, a sabiendas de las críticas que sobre ello podría hacer el juicio moderno; el devoto Ajofrín se apegó a las “sendas de la piedad” y dedicó las siguientes palabras:

Dicen que el venerable e ilustrísimo señor don Vasco de Quiroga, segundo Obispo de esta diócesis, la hizo brotar milagrosamente, dando con el báculo pastoral en una peña; al primer depósito de esta agua baja despeñada y con gran violencia desde una altura, y cae sobre una piedra cuadrada, blanca y hermosa; y con haber tantos años que la está golpeando el agua, no se ha gastado nada; prodigio a la verdad tan raro, que publica la

¹⁰⁵ Esta “caja de agua” fue construida en 1901 por el gobernador Aristeo Mercado para conmemorar la introducción de tubería de hierro para el alimento de las fuentes públicas. La placa que lleva no informa nada sobre el origen milagroso del agua, ni menciona a Vasco de Quiroga. Sin embargo, es sintomática la inclusión de una escultura de la Virgen de la Salud, cuya memoria estaba intrínsecamente ligada a la del obispo, como se verá en el capítulo 3.

¹⁰⁶ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 185.

¹⁰⁷ Mariano Cuevas, *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII* (México: Galatea, 1944), 348.



Fig. 53. Pitaqua, *Juan José de Escalona y Calatayud*, ca. 1738. Fig. 54. José de Ibarra, *Juan José de Escalona y Calatayud*, ca. 1728

obra por milagrosa. Es tradición que esta piedra es un ara consagrada que puso el mismo venerable señor por sus manos.¹⁰⁸

Mediante la narración de este episodio milagroso, el discurso electivo del sitio en donde se edificó Pátzcuaro, se transformó, desplazando la sacralidad de las características naturales de su geografía hacia la gravedad del báculo como reliquia, símbolo de la potestad que legítimamente poseía Valladolid. En los argumentos generados desde la memoria originaria defendida por Pátzcuaro, el sugerente sueño de san Ambrosio explicaba la existencia predestinada del ojo de agua; pero, en la manipulación de la memoria, operada desde Valladolid, el báculo de madera que heredó el cabildo se convirtió en el instrumento milagroso donde radicaban la potestad y la autoridad episcopal –capaz de hacer brotar

¹⁰⁸ Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, vol.1, (México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964), 159.

la fuente de la que se nutría la lacustre Pátzcuaro como un favor venido del cielo—, cuyos beneficios disfrutaba temporalmente, pero no de manera intrínseca a su naturaleza.

4.1.7. Restitución de la dignidad

En la sala capitular de la catedral se encuentra un segundo retrato del obispo, muy distinto al resto de los retratos conocidos. En él, vemos a Vasco de Quiroga retratado de medio cuerpo, como un hombre de unos cuarenta años, inscrito en un óvalo con un marco arquitectónico pintado [fig. 57]. La calva sigue siendo la misma que en los retratos conocidos, pero los mechones de pelo que conserva en los costados se mantienen aún castaños. La piel tersa y tostada por el sol contrasta con el rostro pálido y surcado por las profundas arrugas que conocemos; apenas se empiezan a dibujar unas delicadas líneas de expresión que corren a un lado de las aletas de la nariz. Lleva un bigote delgado que enmarca el labio superior y una barba en el mentón para realzar su lozanía.

En casi todos los retratos de cuerpo entero, el obispo viste una capa pluvial roja que se abre descubriendo el alba. No es así en el retrato de la serie de la catedral, donde la capa que cae sobre el pecho es blanca, al igual que forro y el revés de color rojo. Al parecer, este retrato tomó de este modelo los ornamentos con los que se representa a Quiroga (y al obispo Trujillo) en la serie de la sala capitular. Una cruz de oro con incrustaciones de piedras rojas pende sobre su pecho; aunque, en esta ocasión, no la sostiene entre los dedos, pues sus brazos quedan ocultos bajo el manto. El retrato, de forma oval, está enmarcado por una moldura fingida en la que se lee V.D.D. VASCUS DE QUIROGA PRIMUS MICHOACANENSIVM ANTISTES. Al centro, sobre la base, el escudo de armas completa el marco. Lleva en el primer cuartel sólo cuatro dados (igual que el retrato de la serie capitular); en el segundo, tres estacas; en el tercero, tres barras; y en el cuarto, un roble. Está timbrado por una mitra de la que salen como homenajes una cruz y un báculo, cuyo original —podemos imaginar— estaba colocado en la cercanía.

El retrato, que no está firmado ni fechado, debió ser encargado en la ciudad de México durante la segunda mitad del siglo XVIII. Bien podría tratarse de una obra de José de Páez, pintor novohispano del tiempo de Juan Patricio Morlete y Antonio Vallejo.¹⁰⁹ La

¹⁰⁹ En 1768, José de Páez firmó junto con estos dos pintores y otros tantos una petición (la segunda)

inclusión de un nuevo retrato de Quiroga, con una obra de buen pincel y con un marco arquitectónico pintado para la sala capitular, muestra la voluntad que tenía el cabildo de representar al obispo con la dignidad que merecía, pues cincuenta años después, el retrato repintado de la serie de los obispos debió parecerle a los capitulares inadecuado y su significado oscuro y poco comprensible. Esta intención compensatoria y de resarcimiento queda manifiesta al revivir su efigie por medio de un nuevo expediente visual que lo rejuvenecía en años. Se trata del obispo vivo como su memoria y reencarnado en el cuerpo del cabildo que sesionaba a sus pies. En este sentido, el retrato es también la imagen del cabildo triunfante que se ha apropiado de la imagen de su patriarca con el fin de redimirlo y vivificarlo.

4.2. LOS HOSPITALES DE SANTA FE: “SANTUARIOS VIVOS DEL PRELADO APÓSTOL”

Los hospitales de Santa Fe del valle de México y de la Laguna sufrieron el acoso constante de encomenderos y hacendados y de las autoridades de las ciudades cercanas por la codicia de sus tierras, producto del vacío de poder central que implicaba su organización. El arzobispado de México pretendió absorber bajo su jurisdicción al hospital de Santa Fe de los Altos (o de México) por su cercanía a la capital, al grado de que en una ocasión, intentó incautar los bienes del pueblo. Durante la vida de Vasco de Quiroga, ambos hospitales enfrentaron numerosos procesos en la defensa de sus límites, de los que salieron siempre triunfantes gracias a su base jurídica.¹¹⁰ Después



Fig. 55. Báculo de Vasco de Quiroga.

para formalizar la existencia de una Academia del arte de la pintura, al modo de la de San Fernando. Paula Mues Orts, *La libertad del pincel. Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España* (México: Universidad Iberoamericana, 2008), 278-282.

¹¹⁰ Santa Fe de México enfrentó entre otros pleitos menores al influyente Martín Cortés, quien pretendía que el pueblo de Santa Fe pertenecía a su marquesado del valle. Santa Fe de la Laguna por su parte, hubo de defender su autonomía ante los intereses de Juan Infante. Cfr. Benedict Warren, *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospital* (México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977), 93.

de la muerte del venerable obispo y como parte de su defensa, el cabildo convirtió al primer Santa Fe en el arquetipo de la Iglesia de Michoacán, un semillero de virtudes comparable –en palabras de Ysassi– con el modelo que Dios “mostró a Moisés en el monte para la fábrica del tabernáculo” y con “un santuario vivo del prelado apóstol”.¹¹¹ El proceso de beatificación de Gregorio López, un ermitaño que se había refugiado en la ermita fundada por Vasco de Quiroga, hijo bastardo de Felipe II, fue especialmente promovido por el cabildo vallisoletano como resultado de “los maravillosos efectos que la presencia del santo obispo michoacano había dejado durante su estancia en el lugar, una de cuyas pruebas más notables era la vida de López”.¹¹²

Los retratos adquirieron entonces un estatuto jurídico en la defensa de los privilegios. Sin embargo, aunque los habitantes de los hospitales-pueblo encontraron también ventajoso invocar la memoria del obispo para sus propios intereses –a diferencia del hospital de Santa Marta de Pátzcuaro–, en los hospitales de Santa Fe esta conmemoración “a modo” se orquestó desde el cabildo eclesiástico. Es por eso que, a pesar de ser instituciones de naturales, pueden ser consideradas dentro de la política que el cabildo siguió hacia la memoria del obispo Quiroga. Como si se tratara de un san Carlos Borromeo (canonizado en 1610) o de un santo Tomás de Villanueva (beatificado en 1618 y canonizado en 1685), el venerable obispo era recordado por su caridad y su fama de humanista y reformista, espiritual y político, que pretendía llevar a su grey “al estado primitivo del alma cristiana”.¹¹³ Tanto Borromeo como Villanueva eran usualmente representados talega en mano, repartiendo limosna entre los pobres o los niños. Del obispo milanés, se decía que su caridad había llegado al extremo de tomar las cortinas y doseles del palacio episcopal



Fig. 56. Caja de agua de Nuestra Señora de la Salud, 1901.

¹¹¹ Ysassi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 79.

¹¹² Rubial, *La santidad controvertida*, 116.

¹¹³ Carolina Lorente Villalba, *Tomás García Martínez, Santo Tomás de Villanueva* (Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, Institución de Estudios Complutenses, 1986), 47.

para hacer vestidos para los pobres, una escena que fue aprovechada ventajosamente en su iconografía. De esta misma manera, se representó a Vasco de Quiroga en el oratorio de las que habían sido sus casas en el hospital de Santa Fe de México –según refirió Ysassi– despojado de su ajuar y dando camisas a los niños que a su costa vestía y criaba.¹¹⁴ Esta obra de finales del siglo XVI o primera mitad del XVII, lamentablemente no ha sobrevivido. En la sacristía de la parroquia del pueblo de Santa Fe de México se conserva un segundo retrato que representa al obispo de pie, con una inscripción latina que dice:

*Foelicis Recordationis Ill^{mus} ac R^s D.D.D. Bascus de Quiroga Hispanus, Natus in Villa de Madrigal Vurgensis Archiepiscopus anno 1570. Consiliarius Regius, primitus Mexicanae Cancellariae Senatorintegerrimus. Dein Almae Ecclesiae Valesoletanae primus Cosec^{ds} Antistes, ac Mihoacan^s Diaeceseos, Protoparens, quam plantabit, rigabit, perquae Vigintiocto annos indefeso labore, Rexit, Gubernavit, innoxia integritate Charitate que feruenti Maxime erga indos Autoritate Regia, populum hunc Subtitulo de Santa Fee, et Hospitalitatis fundabit; alium in interiori Sui Episcopatus Sub codem titulo, nempe de St^a Fee de la Laguna ereexit; Colegium Dibi Nicolai de Bari Creabit & Suis Sumptibus Magnificie dotabit, Quorum tutelam, et Patronatum Per Illustri a Venerabili Capitula suae Chatedralis de Signabit; Vitutibus plenus; Senio confectus tandem obit in Civitate de Pascuaro anno Domini 1565 aetatis suae 95. Reqt. inpace, inmemoriam tanti benefici venerandi Patronio effigiem deliniari, et Colocari Volumus. Anno Domino 1737.*¹¹⁵

Por el año de su factura (1737), cabe suponer que se trató de una iniciativa episcopal y que el retrato fue remitido desde Valladolid, pues entre 1734 y 1738, el cabildo michoacano y el obispo Juan José de Escalona y Calatayud, financiaron una gran cantidad de obras de decoro, tanto al interior de la catedral como en la ciudad de Valladolid y en el obispado, con el fin de potenciar su autoridad.¹¹⁶ Llama la atención que la inscripción es mucho más rica y elogiosa que la del retrato de la sala capitular de la catedral. Además, al ser una inscripción en latín, que no podrían entender los indios, se incrementa su valor como homenaje exclusivo del cabildo hacia el obispo.

Con igual veneración se conservan en el hospital de Santa Fe de la Laguna –regido aún por las disposiciones originales sobre la organización del hospital y el trabajo de las

¹¹⁴ Ysassi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 77.

¹¹⁵ Esta inscripción fue transcrita por Nicolás León. León, *Don Vasco de Quiroga: Grandeza de su persona y de su obra*, 220.

¹¹⁶ Juan Ubaldo de Anguita Sandoval, *El discípulo de Cristo con unas señas de apóstol* (México: Joseph Bernardo de Hogal, 1738), 8-11.

familias indígenas, instituidas como “semaneros”– algunos objetos personales que según la tradición pertenecieron al venerable obispo. En un pequeño museo de sitio, al interior de vitrinas se exhiben la silla del obispo, una casulla bordada, algunos “libros y papeles” y la imagen muy deteriorada de un Cristo de caña. La silla episcopal posee un interesante simbolismo, pues no hay que olvidar que al igual que el trono del rey, representaba la dignidad misma o la investidura, que no es otro que el significado de origen de la cátedra y por tanto, de la catedral. El retrato del venerable Vasco de Quiroga articulaba y daba sentido a los objetos conservados. Sobre el fondo negro, un marco oval destaca el medio cuerpo del obispo, vestido con capa pluvial y con una cruz pendiendo sobre el pecho; en la mano izquierda, empuña un cayado, símbolo de su activa vida pastoral [fig. 58]. El barniz de la pintura está muy oscurecido por el tiempo, por lo que entre los tonos negros y ocres los detalles apenas se distinguen pero, a pesar del deterioro, es claro que se trata de uno de los retratos más antiguos que sigue el prestigioso modelo de la *vera effigie* del cuadro de Santa Marta. Del marco oval pende una cartela que ocupa poco más de un tercio del total del cuadro, con una prolija inscripción:

Verdadero Retrato del Ill[ustrisimo] y mui venerable Sr. Dr. Dn. Basco de Quiroga; primer Obispo consagrado desta Santa Yglesia de Valladolid paso a la Mitra de Oidor de Mexico herigió los hospitales de Yndios de quien fue amantissimo; fundo los hospitales de los altos de Santa Fe de México el uno y el otro en este Santa Fe de la Laguna: gobernó 28 años: murio de hedad de 95 años, en el Pueblo de Huruapan y se traslado su Cuerpo a Pasquaro a la Yglesia de la compañía donde está y fue fundado el RI Collegio de San Nicolás Obispo que oi esta en la Ciudad de Valladolid; y su Patron el Benerable Señor Dean y Cavildo de aquella Santa Yglessia.¹¹⁷

En 1688, el cabildo de Valladolid publicó la *Defensa Jurídica del Venerable Deán y Cabildo de la Santa Iglesia de Michoacán sobre Patronato de Hospitales*, obra del canónigo doctoral y superintendente Bernardo del Río Frío. Al tratar de justificar las exenciones que debían gozar los hospitales en el pago de tributos, su defensa se basó en el reconocimiento de los privilegios reales ganados por el venerable Vasco de Quiroga. Ante la carencia de documentos que los probaran, argumentó el valor jurídico que tenía la antigüedad de una práctica consensuada. El retrato del hospital de Santa Fe de México –con la cartela

¹¹⁷ Nicolás León dio noticias de un segundo retrato en la parroquia de Santa Fe de la Laguna, “de busto y sin inscripción ninguna [...] de patente antigüedad y su parecido muy bueno”, cuya existencia no hemos podido corroborar. León, *Grandeza de su persona y de su obra*, 219-220.



Fig. 57. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, siglo XVIII, Catedral de Morelia.

que señalaba las principales fundaciones y logros del obispo— y el “verdadero retrato” que ostentaba su homónimo de Santa Fe de la Laguna (cuya visible antigüedad le hacían aún más autorizado), constituían un testimonio y un alegato visual para la defensa de ambos intereses, exenciones y privilegios de la comunidad, del mismo modo que lo hacía la *Defensa Jurídica* del canónigo Bernardo de Río Frío.

4.3. EL COLEGIO DE SAN NICOLÁS: LA DEFENSA CORPORATIVA DEL PATRONATO

Desde fines del siglo XVI y hasta la fundación del Seminario Tridentino por el obispo Sánchez de Tagle, en 1770, el cabildo eclesiástico se enfrentó a la voluntad de los obispos que insistieron en la necesidad de establecer un seminario que pusiera fin a la decadencia de los estudios de San Nicolás y atendiera la creciente demanda estudiantil y urbana. Ante las dificultades económicas, los prelados veían en la conversión del antiguo colegio en seminario la mejor manera de cumplir con la postergada orden del concilio de Trento

(1545-1563).¹¹⁸ A pesar de que en ninguna diócesis novohispana se había llevado a cabo todavía la erección de los seminarios, el obispo fray Alonso Guerra (1590-1596) urgió al cabildo a convertir el Colegio en seminario diocesano y a cederle su administración.¹¹⁹ La defensa del patronato llevó a los capitulares a una situación irreconciliable con el prelado, pero el pleito se agudizó aún más con su sucesor, el también dominico fray Domingo de Ulloa (1598-1601), quien consiguió un breve papal de Clemente VIII que le confería el poder para fundar en San Nicolás el demandado seminario diocesano. El litigio llegó hasta el Consejo de Indias, que en 1603 resolvió por real cédula de Felipe III regresar el patronato al cabildo y solicitar la revocación del breve. El resentimiento del cabildo puede leerse en las amargas palabras de la representación que escribieron al rey:

Licencia da nuestro dolor para acudir una y mill veces ante los reales pies de Vuestra Majestad a pedirle el Remedio de nuestro Obispado, tan lastimado en lo espiritual y temporal como lo esta este de Mechoacan causado por don fray Domingo de Ulloa, obispo del cuyo gobierno es una hoz que disipa y corta lo que esta establecido en los sacros cánones y concilios de que a hecho gran mella y escandalizado todo este Reino, tres años y medio ha que lo gobierna y últimamente como en otra hemos dado larga noticia a Vuestra Majestad ha inquietado este cabildo por quererense enseñorear de Nuestro Colegio de San Nicolas que el Sancto obispo don Vasco de Quiroga dejó y a este cabildo por patrón.¹²⁰

La anulación, promulgada por Paulo V, en 1609, confirmó que el colegio había sido fundado por Vasco de Quiroga con rentas propias y no eclesiásticas, y era una institución amparada bajo el legítimo patronato del rey, el deán y el cabildo eclesiástico, quienes se ocupaban de su sustento.¹²¹

A iniciativa del rector, el bachiller Francisco de Requena Gálvez, el Colegio emprendió, entre 1651 y 1652, la construcción de la “capilla ambrosiana” en el nuevo

¹¹⁸ En 1565, tras la muerte del obispo Quiroga, el cabildo ganó en las cortes novohispanas el reconocimiento de su patronato sobre el Colegio. El patronato real conseguido por Vasco de Quiroga implicaba una contradicción, por lo que el fiscal real se opuso al patronato del cabildo. El litigio se resolvió en 1566 en el Consejo de Indias, que emitió una “real ejecutoria” a favor del cabildo michoacano. Ricardo León Alanís, *El Colegio de San Nicolás de Valladolid. Una residencia de estudiantes. 1580-1712* (México: UMSNH, 2001), 59-62.

¹¹⁹ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid*, 115.

¹²⁰ AGI, México 375, f. 312.

¹²¹ León Alanís, *El Colegio de San Nicolás de Valladolid*, 98-110.

edificio, cuya reedificación había iniciado en 1630. La herencia del oratorio privado de Vasco de Quiroga se mantenía viva, si no con las imágenes originales, al menos nominalmente.¹²² Las obras y el ornato se financiaron con los 670 pesos que dispuso el cabildo eclesiástico de la rama de fábrica espiritual. En la segunda mitad del siglo XVII, el Colegio experimentó un repunte en su economía gracias al renovado compromiso de los capitulares; sin embargo, las reformas académicas y morales quedaron pendientes. En 1671 el obispo, fray Francisco Sarmiento y Luna (1668-1674), volvió a presionar al cabildo para convertir el Colegio en seminario diocesano, en “descargo de la real conciencia de su majestad”, con lo que enfrentó nuevamente a la voluntad real con la tradición fundacional. El cabildo aguardó, expectante, el resultado de la apelación a la real cédula promovida por el prelado; hasta que, en 1673, Sarmiento y Luna declinó su intención en virtud del patronato capitular.¹²³ La tensión entre las dos partes se resolvió hasta 1766, cuando el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle ordenó la fundación independiente del nuevo Seminario Tridentino.

La constante amenaza de los obispos hizo necesario reafirmar los derechos del cabildo como patrono mediante un expediente visual. Según la información de Joseph Moreno, a fines del siglo XVIII, el Colegio de San Nicolás contaba con tres retratos: uno en la capilla, de cuerpo entero, bajo dosel de damasco y con marco dorado; otro en el aula, también con marco dorado y “una inscripción”; y otro más en la sala rectoral. En la actualidad, el Colegio no posee ninguno de ellos, pero el Museo Regional Michoacano tiene en su colección un retrato firmado por el pintor Diego de Cuentas con una cartela que confirma su procedencia de San Nicolás [fig. 59].¹²⁴ Podría bien tratarse del retrato que se encontraba en el *aula mater* o en la “capilla ambrosiana”. La composición sigue el

¹²² León Alanís, *El Colegio de San Nicolás de Valladolid*, 155.

¹²³ León Alanís, *El Colegio de San Nicolás de Valladolid*, 195-196.

¹²⁴ El pintor Diego de Cuentas nació en la ciudad de Acámbaro, en el obispado de Michoacán. Entre 1685 y 1701, contrajo nupcias y bautizó cinco hijos en Valladolid. En 1691 fue comisionado para pintar las puertas de los órganos de la catedral, primer obra suya documentada y hacia 1705 pasó a Guadalajara, ciudad donde se concentra la mayor parte de su producción. Permaneció allí hasta su muerte, en 1744. María Laura Flores sugiere que Cuentas debió pintar el retrato del obispo Quiroga antes de marcharse a Guadalajara, por lo que sería la primera obra conocida y conservada de este pintor. María Laura Flores Barba, “El obrador de la familia Cuentas en Guadalajara”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 95 (2009), 69-81.

modelo clásico de los retratos oficiales: el obispo es representado de cuerpo entero, lleva una capa pluvial negra con el pecho desabotonado, dejando al descubierto el alba blanca con detalles de encaje en las mangas y las puntas. Con la mano enjovada sostiene un libro



Fig.58. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, siglo XVII, Hospital de Santa Fé de la Laguna.

de oraciones entreabierto, gesto común en los retratos eclesiásticos que ya habíamos visto en los retratos del Colegio Jesuita de Pátzcuaro y el Hospital de Indios de Uruapan. Sobre la mesa cubierta por un mantel rojo, se distingue la mitra y, detrás de ésta, el bonete de clérigo. El obispo apoya la mano sobre un libro abierto, otros dos tomos permanecen cerrados; en ellos se leen los títulos de *Decretum* y *Opera D Ambrosio*, con lo que su identificación con el padre de la Iglesia alcanzó finalmente el registro visual. Hay, además, un crucifijo, una calavera y un tintero de plata. En la esquina superior derecha vemos el escudo de armas cubierto por el capelo. Tiene, en el primer cuartel, seis dados sobre campo marrón;

en el segundo, una cruz roja flordelizada sobre campo blanco; cinco flautas de órgano en el tercer cuartel, sobre campo oscuro; y, en el cuarto, un ciprés sobre campo blanco. A pesar de que este retrato ha sido juzgado negativamente como una obra mediocre, posee una calidad técnica que no encontramos en ninguno de los otras retratos.¹²⁵ Como ha observado María Laura Barba, el pintor puso un gran cuidado en la representación de las manos y los encajes; los detalles de las borlas doradas que penden del cortinaje y del mantel, los objetos que están sobre la mesa y el tratamiento de los paños son de excelente calidad.¹²⁶

Una inscripción, en latín, ocupa la parte inferior. En ésta se hace relación de sus méritos como fundador del Colegio de San Nicolás, finalizando con la frase “*In memoriam tanti benefi* [ilegible] *Patroni effigiem Regium hocce Collegium delineari*”. La presencia de esta imagen y de los otros dos retratos suyos que había en el Colegio obedecía a una cuestión honorífica y de decoro. Con ellos se rendía homenaje al obispo y se recordaban los privilegios y obligaciones que gozaban gracias a sus ordenanzas. En esta misma tónica, un retrato de fray Juan de San Miguel –fundador del colegio de San Miguel que se había fusionado con el de San Nicolás en su traslado a Valladolid– honraba la memoria de este fundador alterno, salvando en la imagen la deuda del doble origen.¹²⁷

4.3.1. Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga

En 1766, el rector del colegio, Joseph Moreno, publicó los *Fragmentos de la vida, y virtudes del Venerable Ilustrísimo y Reverendo Señor Doctor Don Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacán, y Fundador del Real, y Primitivo Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid*. Esta nueva obra testimonia los cambios que hacia la segunda mitad del siglo XVIII experimentó la memoria fundacional del obispado.¹²⁸ Como la misma portada lo

¹²⁵ Nicolás León lo considera “el peor de todos en relación al parecido”. León, *Grandeza de su persona y de su obra*, 222.

¹²⁶ María Laura Flores Barba, *Diego de Cuentas, Pintor de entresiglos en la Nueva Galicia (1654-1744)* (Tesis de Maestría en Historia del Arte, UNAM, 2013), 35.

¹²⁷ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 56.

¹²⁸ Moreno estudió en el Colegio de San Ildefonso en México e ingresó al de San Nicolás al ganar por oposición una cátedra de filosofía en 1758. Después de haber cumplido su contrato, enseñan-

sugiere, su publicación estaba ligada al rescate del Colegio que había decaído tras la apertura del Seminario Tridentino erigido por el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle (1697-1772). En 1765 se cumplía el bicentenario de la muerte de Vasco de Quiroga y el rector Moreno se anticipó a iniciar los festejos y conmemoraciones con la organización de “un acto literario” dedicado a su memoria.¹²⁹ El homenaje cerró con broche de oro con la presentación de los *Fragmentos de la vida y virtudes* [...], publicado a instancias del superintendente del Colegio de San Nicolás, el canónigo magistral José Gutiérrez Coronel, que escribió al cabildo una emotiva dedicatoria.¹³⁰

Los *Fragmentos* pueden considerarse como la primera biografía formal sobre Vasco de Quiroga. Su autor tenía razón al señalar la injusta ausencia de obras críticas sobre el pasado antiguo y los inicios de la era cristiana de la provincia de Michoacán, falta que trataba de remediar. Según las palabras que el mismo Moreno asentó en el prólogo, su obra respondía concretamente al *Teatro Eclesiástico* del cronista de Indias, Gil González Dávila, a quien se había encomendado escribir las vidas de obispos y arzobispos de la Nueva España; en la opinión de Moreno, la obra de González Dávila trataba al prelado michoacano de manera demasiado breve e inexacta.¹³¹ El libro se divide en dos partes: la primera, se refiere a los orígenes, formación, acciones y fundaciones que ejecutó Quiroga como oidor y como obispo; mientras que, la segunda, se reserva a sus virtudes (fe, caridad, amor, piedad, pobreza y humildad), fama de santidad y la veneración de sus reliquias. La estructura de la obra es propia del género hagiográfico, muy popular en el siglo XVII novohispano, cuyas características resultaban congruentes con el propósito de fundamentar una posible causa de beatificación. Su estilo es, no obstante, muy diferente al de los cronistas del siglo anterior, pues pretendía circunscribirse a los “hechos comprobables”. Los documentos de archivo (que en ocasiones transcribe) y las fuentes bibliográficas (cuyas divergencias se resuelven en notas a pie de página), sustituyen a las metáforas y figuras

do (como era costumbre) durante un año en el colegio jesuita de Pátzcuaro, otro en el de Valladolid y un tercero en San Nicolás, fue elegido rector de este último en 1761. Bajo su gobierno, el Colegio se renovó con nuevas cátedras de idiomas indígenas y una mejora palpable en el nivel de los estudios teológicos, haciendo de San Nicolás una opción más atractiva para los estudiantes, con el consecuente aumento de colegiales.

¹²⁹ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 335.

¹³⁰ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 336.

¹³¹ Moreno, prólogo a *Fragmentos de la vida y virtudes*, s.p.

alegóricas; aun cuando la narración de hechos portentosos no desaparece por completo, estos son incluidos como pruebas de la tradición y devoción popular.

Entre las fuentes consultadas, Moreno recurrió a las actas del juicio de residencia al que fue sometido Quiroga, haciendo del proceso judicial una prueba de virtud que demostraba la pureza y ortodoxia del obispo, requisito indispensable para la proposición de una causa de beatificación o canonización. Tras examinar las declaraciones de los treinta y cinco testigos que informaron durante el juicio, concluyó: “todos deponen tan copiosa, y ventajosamente de sus virtudes, que no sé, que se pueda pedir más, para un proceso de Beatificación”.¹³² Así mismo, aprovechó de nueva cuenta el paralelismo con el obispo milanés con quien Vasco de Quiroga compartía el espíritu caritativo que le había llevado “a mirar como hijos a sus súbditos, compadecerse altamente de sus miserias y partir caritativamente con ellos su renta”,¹³³ lo que demuestra una vez más la fuerza y difusión de esta asociación figural en la memoria diocesana como un medio para justificar la consagración:

Estas circunstancias fueron las que acreditaron de feliz y acertada la elección de S. Ambrosio; con quien se está viendo el paralelo. Ambos eran seculares: ambos Magistrados; y ambos fueron llamados a gobernar como Obispos, aquel mismo Pueblo, en cuyo bien estaban entendiendo como Jueces. Por esto se propuso siempre por modelo el Señor Quiroga, aquel gran Padre de la Iglesia, y le profesaba una particular y muy tierna devoción.¹³⁴

La figura de san Ambrosio sirvió al obispo Quiroga como un “espejo privado” donde se reflejaba en la imagen de un magistrado justo y munificente. A los ojos del cabildo del siglo XVIII, el culto a san Nicolás –tan caro a Quiroga– simbolizaba el vínculo con el Colegio, pero en san Ambrosio se sintetizaba la figura del prelado como magistrado, lo que iba mucho mejor a sus intereses corporativos. Desde Aristóteles, la persona del rey y la del magistrado habían quedado indisolublemente ligadas. Para las monarquías católicas, el rey era concebido como el representante temporal de la justicia divina, por lo que la magistratura era un atributo inmanente al monarca. Como ha expuesto Altuve-Febres, “la mayor fuerza del rey radicaba en su calidad de garante de los derechos del reino, en ser

¹³² Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 12.

¹³³ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 16.

¹³⁴ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 36-37.



Fig. 59. Diego de Cuentas, *Vasco de Quiroga*, ca. 1709, Museo Regional Michoacano.

árbitro por excelencia de los conflictos sectoriales, por ser propiamente un magistrado y por tanto, maestro, intérprete y encarnación de la ley: *Rex animata lex*".¹³⁵ La presentación del obispo Vasco como juez y magistrado le confería una identidad y una dignidad como instaurador natural de la "buena policía" entre los habitantes del antiguo Michoacán y administrador de la justicia.

Desde la *Demarcación y descripción del obispado de Michoacán*, hecha por el canónigo Arnaldo de Yssasi, en 1649, no se había escrito un texto que fijara de mejor manera la tradición fundacional del cabildo, como la dedicatoria escrita por Ricardo Joseph Gutiérrez Coronel. En las palabras dedicadas a sus compañeros, el canónigo magistral tejió un lazo retórico entre el espíritu del primer prelado y el cabildo. Esta relación actualizaba el vínculo místico que unía a Cristo con su Iglesia en un proceso que Gutiérrez Coronel describía como la transmigración del alma del obispo Quiroga al cabildo mismo. Las virtudes manifiestas de los capitulares constituían la mayor prueba de esta unión mística e indisoluble. El canónigo aseveraba que no había "ciego que ignore o envidioso que pueda desmentir" que el cabildo era "*Cuerpo nobilísimo* en que se depositó el *espíritu heroico* del Señor D. Vasco", formando una unión o maridaje de "admirable proporción", pues eran no sólo herederos del patrocinio, sino también de su espíritu: "No sólo fue V.S. Illma. heredero de sus derechos y Patronatos sino también de su incomparable espíritu, conservando siempre la heroica virtud, profunda sabiduría, infatigable zelo, inflexible integridad, ardiente charidad, y las virtudes todas que le adornaron, como en deposito digno de un tan generoso espíritu".¹³⁶

Esta transmigración casi "pitagórica" del espíritu podía ser descrita con detalle, pues era observable en las virtudes individuales heredadas por los capitulares que —aún cuando a título personal no alcanzaban la talla espiritual del incomparable "héroe" que era Quiroga—, en suma y como cuerpo, las virtudes originales quedaban armónicamente distribuidas entre todos ellos. La descripción de Moreno hacía confluir en Quiroga toda la caridad y piedad cristianas, el obispo era la imagen de la integridad en la justicia y de la destreza en la jurisprudencia; del ejemplar desempeño en la pastoral, el culto, el adorno

¹³⁵ Fernán Altuve-Febres Lores, *Los reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana* (Perú, Dupla, 2001), 50.

¹³⁶ Gutiérrez Coronel, "Dedicatoria", s/p.

y aseo de su Iglesia; la devoción en el gobierno del coro; la facundia y destreza en la oratoria en que se unía la jurisprudencia con la teología en beneficio de su grey; lo versado en historia y geografía; el abrigo de los huérfanos, socorro de pobres y remedio de los enfermos; y finalmente, el cuidado de la capilla de música. Todas estas virtudes personales se habían vuelto perennes al resplandecer en los capitulares —a quienes nombraba individualmente— gracias a sus dispendiosas limosnas, el cuidado manifestado en el gobierno y superintendencia de los hospitales de Santa Fe, el continuo enriquecimiento del culto y el ornato de su iglesia, el renombre de sus oradores y chantres y las promociones a otros obispados y prelaturas. Como herederos, los vallisoletanos eran una luz con la que “no sólo alumbraron esta Iglesia, casa del Señor, sino el Orbe todo; pues resplandecieron en Europa, Asia, y America”.¹³⁷

Mas las alabanzas no se detenían en el cabildo, pues, si bien, ellos eran los herederos del patrocinio y el espíritu del obispo, la retórica de Moreno igualó a Quiroga con la del legado místico del profeta Elías. La esencia de Quiroga se había duplicado y la mitad de su espíritu había transmigrado hacia el ilustre prelado Pedro Anselmo Sánchez de Tagle. Moreno lo llamaba “dignísimo sucesor suyo, no sólo en la Dignidad y Oficio, sino en los hechos, integridad, defensa de la Jurisdicción Eclesiástica e Inmunidad Sagrada, en el zelo de su Rebaño, cuidando del culto de los Templos, piedad con los pobres, atención a la educación de los párvulos, adelantamiento de los estudios, y letras, provida disposición de Ministros, y premio de los beneméritos”.¹³⁸

Joseph Moreno replanteó con estas palabras la tradición fundacional del obispado, dando a la memoria de Quiroga un carácter continuo y homogéneo. Hasta los juicios amargos que alejaron a parte de su grey por la inconformidad de las sedes catedralicias, adquirieron en su escrito un tono más suave y desdibujado. Según el rector nicolaíta, Quiroga “mudaría la Iglesia donde fuera conveniente: que hallándose sitio mas cómodo [que Pátzcuaro] donde se fundase la Ciudad de los Españoles se mudaría él, y fundaría allí su Iglesia Cathedral, y que la comenzada a hazer en Patzcuaro quedaría por Colegial, a Monasterio de Monjas”; y sí no fue así cuando se fundó Valladolid en el valle de Guayángareo, fue sólo “porque ya se pulsaban entonces las dificultades de mudar Iglesia,

¹³⁷ Gutiérrez Coronel, “Dedicatoria”, s/p.

¹³⁸ Gutiérrez Coronel, “Dedicatoria”, s/p.

Cabildo y Casas Religiosas”.¹³⁹ Moreno –el verdadero inventor de la figura mítica y triunfante de Quiroga– escribió una historia conciliadora en la que no se percibían las inconsistencias entre los proyectos planteados por Quiroga y los de los fundadores de la ciudad de Valladolid, como tampoco se percibía la enorme diferencia entre el proyecto diocesano de Quiroga y el que, en su nombre, el obispo Sánchez de Tagle se empeñó en defender.

La edición se acompañó por un grabado de Vasco de Quiroga firmado por Joseph Morales que tiene al pie la inscripción “*Illmus ac v.D.D. Bascus de Quiroga Primus Michoacanensium Antistes*”. El grabado copiaba un óleo oval que también perteneció al Colegio (éste se conserva actualmente en las oficinas del Centro Cultural Universitario de la Universidad Michoacana); sin embargo, al no representar las arrugas que en los modelos más antiguos surcaban las mejillas, el obispo parece aquí más plano e incluso, luce mas joven [figs. 60 y 61]. El lienzo, del siglo XVIII –que quizá sea el mismo que Moreno situó en la sala rectoral–, siguió a su vez el prestigiado modelo del verdadero retrato del hospital de Santa Fe de la Laguna, con el libro de oraciones y el cayado en la mano izquierda. Una cruz adornada con perlas pende de su cuello. La semejanza remarcaba el prestigio de la obra original, aun cuando esta obra no poseía ninguna inscripción que lo proclamara como verdadero retrato. Al poseer una copia del cuadro del hospital, San Nicolás reconoció además su vínculo con esta institución hermana que contribuía a su manutención (al menos en sus primeros años) y le brindaba sus servicios.

En suma, la presencia de los retratos de Vasco de Quiroga en el Colegio de San Nicolás tenía –al igual que sus pares de los hospitales de Santa Fe– una doble razón de ser. Por un lado, el preciso e ineludible homenaje a su fundador; por el otro, la constante necesidad de apuntalar sus privilegios e independencia a partir de sus orígenes y ante las sucesivas amenazas de su disolución y conversión en seminario diocesano. A pesar de haber sido los hospitales de Santa Fe y el Colegio de San Nicolás instituciones de naturaleza muy distinta en todos los aspectos, el uso jurídico y político del vínculo histórico con el obispo fundador y la necesidad concreta de ostentar su imagen fueron las mismas para ambas corporaciones. En su calidad de patrono, el cabildo catedral se encontraba detrás de los argumentos que hacían legítima esta defensa. El patrocinio no era sólo una

¹³⁹ Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, 45-46.

responsabilidad sino también un derecho del cabildo, por lo que a pesar de sus diferencias, las estrategias discursivas y visuales para manifestarse formaron un denominador común.

5. EPÍLOGO: MIRADAS ILUSTRADAS

Tan sólo un año después de la publicación de la gran obra de Joseph Moreno, la expulsión de la Compañía de Jesús causó gran pesar a todo el Colegio de San Nicolás, que había mantenido una cercana relación con los colegios jesuitas de Valladolid y de Pátzcuaro. El distinguido historiador Francisco Xavier Alegre expresó en la censura de los *Fragments* la cercanía de la orden con la memoria de Vasco de Quiroga, quien había alentado el establecimiento de la orden en la Nueva España y de cuyos restos eran depositarios. Este vínculo no fue olvidado en el exilio obligado que sufrieron sus miembros. En la disertación sobre la “constitución física y moral de los mexicanos” de la *Historia Antigua de México* —publicada en italiano en 1780— Francisco Xavier Clavijero ofreció a la gran veneración con que los indios guardaban la memoria de su padre Vasco como prueba para refutar la injusta fama de “ingritud de los Mexicanos” pregonada por el filósofo holandés Cornelius de Pauw.

En dicha disertación, Clavijero se mostró, por un lado, como heredero de la tradición prosopográfica que hacía de Vasco de Quiroga el héroe fundador “digno de compararse a los primeros padres del cristianismo”, en clara alusión al tópico en que se había convertido su vínculo simbólico con san Ambrosio:

Trabajó infinito a favor de los Michuacanenses, instruyéndolos como apóstol, y amándolos como padre; construyó templos; fundó hospitales, y señaló a cada lugar de Indios un ramo principal de comercio, a fin de que su reciproca dependencia los tuviese unidos con los vínculos de la caridad, y de este modo se perfeccionasen en las artes, y a nadie faltasen recursos para vivir.¹⁴⁰

Pero sus halagos no se detenían en la figura del benefactor, sino que se extendieron a la gratitud de sus súbditos que hacía patente la calidad moral de la nación. La memoria de tantos beneficios se conserva tan viva en aquellos naturales, después de pasados dos siglos, como si todavía viviese su bienhechor. El primer cuidado que tienen las Indias, cuando sus hijos empiezan a hacer uso de la razón, es hablarles de *Tata Don Vasco* (así lo llaman todavía por el amor filial que le conservan), declarándoles lo que hizo a favor de su

¹⁴⁰ Clavijero, *Historia Antigua de México* t. II, 342.

nación, enseñándoles su retrato, y acostumbrándolos a no pasar nunca delante de él, sin arrodillarse.¹⁴¹

Clavijero subrayó también el fervor con que los indios protegían los restos mortales del prelado. Esta historia, que la tradición repetía desde antaño, se unía a la imagen contemporánea de los indios que veneraban los retratos de su *tata* para proveer al imaginario de una imagen retórica e idealizada de los naturales, que se contraponía a la figura histórica de los indios sublevados y reprimidos en las –todavía recientes en la memoria– rebeliones que tuvieron lugar entre 1766 y 1767 en Pátzcuaro, Uruapan y otros lugares del obispado. Sí Joseph Moreno hablaba de Vasco de Quiroga como un “padre”, Clavijero fue un paso adelante e introdujo –al parecer por vez primera entre los cronistas– la voz *tata* (que en la lengua de los purépechas significaba padre), para realzar la cercanía y el apego con que se recordaba su nombre, denominación que sigue manteniéndose hasta la actualidad como una prueba del afecto del pueblo hacia el obispo.

Al despuntar el siglo XIX, leemos en las *Cartas mejicanas*, del obispo ilustrado Benito María de Moxó (1763-1816), un nuevo y honroso uso de la memoria del obispo Quiroga y de las palabras de Clavijero. Moxó llegó a la Nueva España como auxiliar electo del obispo fray Antonio de San Miguel. Realizó un viaje por la Nueva España y visitó el obispado de Michoacán en 1804; no alcanzó a tomar posesión de su cargo debido a que la imprevista muerte del prelado anuló el nombramiento. Después del desafortunado deceso, Moxó permaneció en México con un estatus indefinido hasta que, al fin, recibió un nuevo nombramiento como arzobispo de Charcas (hoy Sucre), hacia donde partió a finales de 1805.¹⁴² En sus *Cartas mejicanas* discursió sobre las causas de la pervivencia de las prácticas idolátricas entre los indios y la manera de combatirlos. Es notorio que tanto la imagen que presentó Moxó sobre la persistencia de las idolatrías como las soluciones que propuso partían de una postura que puede calificarse como “filojansenista” y de la denuncia de una Iglesia que consideraba fracasada. En su anhelo por obtener una reforma de la Iglesia, utilizó la figura de los primeros prelados –Zumárraga, Garcés y Quiroga– como modelo de una época dorada. La veneración y respeto de su memoria entre los indios era la

¹⁴¹ Clavijero, *Historia Antigua de México*, 342.

¹⁴² Elías Trabulse, “Benito María de Moxó y Francolí (1736-1816). Historiador del México antiguo”, en *Cartas mejicanas. Facsímil de la edición de Génova, 1839* (México, FCE, 1999), XIX-XVIII.



Fig. 60. Anónimo novohispano, Vasco de Quiroga, siglo XVIII, CCU-UMSNH.



Fig. 61. Joseph Morales, *Vasco de Quiroga*, 1766.

prueba de que las desviaciones del canon no se debían a su imposibilidad moral, sino a la falta de dirección espiritual adecuada. Al hablar de los indios de Michoacán, escribió:

¡Cuan grande, cuan extraordinario es el reconocimiento que profesan á su primer Obispo, el venerable Señor Don Vasco de Quiroga, que murió en el año 1565! ¿No es cosa que causa asombro ver, que después de dos siglos y medio no se ha entibado todavía en los corazones de aquellos naturales, el antiguo afecto hacia su grande amigo y protector? ¿Qué hablan de Quiroga, como si le estuviesen aun mirando y oyendo? ¿Qué cuentan la historia de los increíbles favores que le debieron sus antepasados, como si ellos mismos hubiesen sido testigos de estos remotísimos sucesos?

Moxó nos ofrece este pasaje a modo de testimonio de lo que supuestamente observó durante su visita. Aunque también parece estar glosando las palabras de Clavijero –al que cita–, les añade mayor sentimiento:

Las Indias de Michoacán, dice Clavijero, parece que quieren que sus hijos mamen en la leche estos tiernos sentimientos. Uno de sus principales cuidados así que empiezan a despuntar en ellos los primeros albores de la razón, es, nombrarles muchas veces al tata Don Vasco, y enseñarles a menudo su retrato, para que se acostumbren de buena hora a distinguirlo. Ya más grandecitos, les entretienen largos ratos pintándoles la felicidad que disfrutó su nación, bajo la sombra de un Prelado tan amable; acabando ordinariamente

esta agradable narración con asirlos de la mano, llevarlos delante de alguna imagen suya, y doblar con ellos la rodilla hasta tocar el suelo, en señal de íntima estimación y reverencia.¹⁴³

La imagen que presentaron Clavijero y Moxó resulta muy reveladora, no sólo por el papel que otorgan a los indios en la conservación de la memoria del prelado y en su carácter de “venerable”, sino también por la vinculación de esta memoria con los retratos del obispo en los que se materializaba su devoción. Las efigies delineadas por el pincel se convirtieron en los medios para recordar una época dorada, bajo el gobierno del obispo, como “la felicidad que disfrutó su nación”. Ante el retrato como agente de transmisión, las nuevas generaciones aprendían a reconocer al *tata*, a mantener viva su presencia y a venerarle mediante la acción concreta de arrodillarse frente a la imagen. Junto con los discursos, los retratos, restos fúnebres y otros objetos conservados como reliquias, jugaron un papel trascendental en la construcción y conservación del imaginario sobre Vasco de Quiroga que llegó tan fortalecido hasta el siglo XXI.

CODA

No obstante que el “quiroguianismo” del cabildo fue visible, desde la muerte del prelado hasta llegar a convertirse en un rasgo característico de la corporación michoacana, la interpretación del proyecto del fundador no fue homogénea, como tampoco fue utilizada de la misma manera por todas las corporaciones. Mientras el cabildo, el obispo fray Juan de Medina Rincón y los españoles de Valladolid, se concebían a sí mismos como herederos espirituales del obispo, los indios y canónigos de Quiroga respaldaron su oposición al traslado con la defensa y exaltación de su herencia material: la catedral primitiva, la catedral de San Salvador, el hospital de Santa Marta, la campana bendita y su mayor prenda: los restos mortales del obispo. Así, cada corporación –el cabildo de naturales de Pátzcuaro, el cabildo eclesiástico de Valladolid, los hospitales de Santa Fe, el Colegio de San Nicolás, la compañía de Jesús, el hospital de la Concepción de Uruapan– encontraron en la figura de Vasco de Quiroga un argumento de autoridad para la defensa de sus intereses, sin importar si estos eran contradictorios entre sí. La antigüedad y extensión de la devoción por el primer obispo, conveniente a los intereses de las distintas corporaciones, generaron

¹⁴³ Moxó, *Cartas mejicanas. Facsímil de la edición de Génova, 1839*, 284-285.

una imagen de incuestionable venerabilidad que, con el paso del tiempo, disolvió la línea divisoria entre las dos memorias rivales.

Para las ciudades de Pátzcuaro, Tzintzuntzan y Valladolid, el pasado se convirtió en el principal instrumento para legitimar sus privilegios y su posición en la provincia y el obispado de Michoacán. Las tres adquirieron sus privilegios amparadas en los mismos documentos fundacionales, en su reformulación e incluso en su fabricación, por lo que requirieron de nuevos instrumentos con valor jurídico para su defensa. Como ha señalado la historiadora María José del Río, el prestigio de las ciudades se medía en términos de religión, nobleza y antigüedad.¹⁴⁴ Las crónicas sobre los orígenes de la ciudad, la continuidad del proyecto inicial de Vasco de Quiroga y la certificación de la nobleza de sus patricios, se convirtieron en argumentos con un gran potencial simbólico: un linaje espiritual.

En Valladolid, los cronistas concentraron sus elogios en las virtudes y el celo religioso del obispo, su cabildo y las comunidades regulares, pues poco había que presumir en términos físicos frente Pátzcuaro, poseedor de la carismática herencia material del primer obispo. Tras ser despojada de la capitalidad, en Pátzcuaro, los antiguos edificios de la catedral primitiva, la magna nave construida de la nueva, el colegio de San Nicolás y el hospital de Santa Marta quedaron como ruinas venerables de una época dorada. Con el traslado de las instituciones, Valladolid se erigió heredera en espíritu del obispo Quiroga, por lo que el valor de la ciudad –su *Genius loci*– radicaba más en las virtudes abstractas de su *civitas*, que en sus edificios.

Para Pátzcuaro y Tzintzuntzan, despojadas de sus títulos, las últimas décadas del siglo XVI contenían el germen de la decadencia; para la precaria Valladolid, recordar el pasado con las descalificaciones del primer obispo, podía ser un ejercicio perjudicial. La reescritura a modo del pasado se convirtió entonces en una necesidad. En las crónicas, las contradicciones y los conflictos fueron cubiertos por un velo de concordia. El siglo XVI se convirtió en una época dorada de “felicidad” para la “nación” michoacana, donde los indios habían recibido grandes beneficios de la mano de su benefactor, el obispo Vasco de Quiroga –como aseguraban Francisco Xavier Clavijero y Benito María de Moxó– y

¹⁴⁴ María José Del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia: la capital ceremonial de la Monarquía Católica* (Madrid: Marcial Pons, 2000), 106-107.

donde Valladolid gozaba de un “antiguo esplendor”, como señalaba Matías de Escobar.¹⁴⁵ Estas reescrituras se dieron de la mano de los instrumentos de la retórica. El género de la *laudatio urbis* y las hagiografías proporcionaron modelos para la construcción de una imagen idealizada de las ciudades, de una historia heroica y un territorio sacralizado por las acciones de ancestros venerables. A lo largo de esta construcción cultural concurrieron la tradición oral y los documentos que se encontraban en los archivos, con otros fabricados y con la interpretación sesgada de la historia prehispánica.

Como señala Fernando Rodríguez de la Flor, el género de *laudes* no describe una realidad, sino que “sobre una materialidad urbana, el discurso bloquea la historia conflictiva y da cauce a una interpretación simbólica, o metáfora continuada, en la que se articulaba la expresión manipulada de unos intereses concretos”.¹⁴⁶ De este modo, de los dos frentes opuestos nació una sola imagen perdurable, útil y dúctil. La evocación de la memoria del obispo Quiroga como un varón venerable se convirtió en un lugar común en el obispado y en un “espacio de entendimiento” en el que confluyeron y se reconciliaron las tensiones entre las dos ciudades.

El marcado interés por revivir la memoria del obispo fundador obedecía a una cuestión de decoro que hacía necesaria la honra de su nombre, como una obligación moral e ineludible para cada cuerpo. Pero la evocación de su imagen fue más allá del reconocimiento de su papel de fundador, su reapropiación y uso coyuntural. La visión del venerable Vasco de Quiroga como instaurador de la buena policía, cuya pastoral se centraba –al menos en apariencia– en la conciliación de los intereses indios y españoles, proponía un mito de origen positivo y consensuado que resultaba útil tanto a los vecinos de la provincia de Michoacán como a la misma corona. Su figura como justo juez y padre amoroso se contraponía a la de Nuño de Guzmán, presidente de la primera Audiencia, a quien la historiografía de los siglos posteriores consignó como “tirano” de “carácter aborrecible”. A su lado, Quiroga ofrecía un perfil de padre benefactor que refutaba la mala fama del conquistador sanguinario y despiadado denunciado por Bartolomé de las

¹⁴⁵ Smith, *Chosen people*, 174-175w.

¹⁴⁶ Fernando Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo” en *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, ed. Victor Mínguez (Castelló: Universitat Jaume I, 2000), 70.

Casas; fama que más tarde dio lugar a la formación de la denostada “Leyenda Negra”, para deshonra de los reyes católicos y sus sucesores.

Las representaciones de Vasco de Quiroga, en su mayoría acordes al modelo de los retratos oficiales, no poseen –aparentemente– una gran riqueza visual ni iconográfica. Salvo las particularidades de las inscripciones de sus cartelas, en realidad, la serie de retratos conocidos son muy semejantes entre sí. Sin embargo, detrás de estas similitudes, los lazos que las vinculaban a las instituciones, grupos de poder o ciudades, sus funciones y los motivos que les dieron lugar, también reflejan un universo tan complejo como el de la construcción narrativa de su persona. Así como las imágenes de culto actúan “no sólo como un velo o membrana de intercambio osmótico entre la esfera de lo divino y lo terrestre, pero también como un espejo o lupa que concentra la energía proyectada sobre ella por el público que la venera” –según el fenómeno que Gerhard Wolf ha llamado “los dos cuerpos de la imagen”–, del mismo modo, los retratos del obispo constituían una membrana que permitía a los herederos de su tradición encontrarse con un origen histórico cuasi sagrado, a la vez que proyectaban sobre la imagen su propia memoria.¹⁴⁷

Por ello, entendemos la función de la memoria en los términos descritos por Pierre Nora, como algo vivo y “en constante evolución, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones y susceptible de largas latencias y repentinas revitalizaciones”.¹⁴⁸ La memoria se proyecta y se concentra en la obra como algo cambiante, por su naturaleza múltiple, colectiva e individual, donde se encuentran y se interpretan en “un montaje de tiempos heterogéneos” los discursos de distintas épocas y autores.¹⁴⁹ Sólo así puede

¹⁴⁷ “The icons were thus bound no less to their sites and to the complex interplay between them than to their communities. Not only were they a veil or membrane for an osmotic exchange of the divine and the terrestrial sphere, but also a mirror or magnifying/burning glass that focused the energy projected onto them by the public who venerated them. I have referred to this phenomenon on another occasion as ‘the two bodies of images’”. Gerhard Wolf, “Icons and sites”, en *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (Great Britain: Ashgate, 2005), 35.

¹⁴⁸ “La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l’amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à tous les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations». Nora, *Les lieux de mémoire. La république*, vol I, XIX.

¹⁴⁹ Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, 56-62.

entenderse que la supervivencia de algunos elementos e imágenes simbólicas –como la identificación de Vasco de Quiroga con san Ambrosio o la escena “mosaica” del manantial que nace con el golpe del báculo–, escritos por un cronista de fines del siglo XVI, se repitiera como un eco entre sus sucesores y renaciera casi dos siglos después, como un argumento político moderno para legitimar o defender los privilegios de una corporación. La memoria se proyecta sobre la imagen, pero también se genera en ella; los retratos del obispo fueron, por lo tanto, “lugares de la memoria” donde ésta se cristalizaba –dado que ahí encontraba su expresión material– y también un lugar en donde la mente se activa, se renueva y, en ocasiones, admite la crítica.

Capítulo III

Ciudad Santuario/Ciudad Catedral

Disputa y concordia desde el espacio sagrado

Las ciudades michoacanas de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid quedaron fundadas como proyectos históricos definidos que, en buena medida, buscaban introducir leyes e instituciones, proteger los intereses de conquistadores, monarcas y nobles indios, e incluso, transfigurar el territorio gentil en república cristiana. Aunque las tres ciudades nacieron amparadas bajo un mismo documento fundacional (la cédula real de 1534 que ordenaba reunir a indios y españoles que andaban “faltos de policía” y derramados por la provincia), la idea que encarnaba la “Ciudad de Mechuacan” fue diferente en cada caso: para Tzintzuntzan, una ciudad de indios re-fundada sobre la antigua sede del señorío; en Pátzcuaro, la reunión armónica de los naturales y los españoles bajo los principios utópicos imaginados por el obispo Vasco de Quiroga; y, para Valladolid, una urbe de españoles industrioses de propósito similar a la Puebla de los Ángeles. Pero más allá de las pretensiones que motivaron su fundación en el siglo XVIII, o de los “perfiles” que las asimilaban a otros centros urbanos de indios o españoles creados en el mismo periodo, estas ciudades acumularon nuevas historias y significados a lo largo de su vida con el fin de obtener prestigio, ganar mercedes reales y, muy especialmente, en el esfuerzo por simbolizar su territorio.¹ Entre los siglos XVII y XVIII, los vecinos de la provincia de Michoacán, como

¹ Con el fin de clarificar el ambicioso proceso de creación de nuevas ciudades y la concesión de

todos los de la Nueva España, buscaron convertir los territorios que habitaban en espacios sagrados que contaran con la predilección y protección de Dios y formaran parte del plan divino de salvación, amparados en sus historias fundacionales y en la presencia de imágenes milagrosas.²

En el imaginario urbano, las historias sobre los orígenes de las ciudades y las imágenes milagrosas quedaron entretejadas *a posteriori* con los espacios locales resignificados, tales como santuarios, capillas, calzadas o fuentes, creando así urbes con una geografía simbólica y diferenciadora del espacio. La mayor o menor sacralidad de un sitio era una realidad evidente para el vecino que la habitaba, aunque no necesariamente visible para la mirada del visitante o el extraño. El historiador del urbanismo hispánico Richard Kagan ha relacionado estas maneras de experimentar el espacio con dos tipos de imágenes urbanas: las vistas “corográficas” y las representaciones “comunicébricas”. Las primeras son aquellas que buscaban describir con pretendida fidelidad y detalle los edificios, murallas, casas y torres que formaban una ciudad, como si se tratara de un retrato al natural. A diferencia de éstas, las imágenes comunicébricas podían incluir elementos descriptivos similares a los de una corografía, pero concebían a la *urbs* –la ciudad de piedra formada por los edificios– como una metáfora de la *civitas*, es decir, el conjunto de vecinos que la habitaba y le daba vida.³ En la revisión que hace Kagan queda de manifiesto la relatividad de los

privilegios de armas, Francisco de Solano y Antonio Rubial han sugerido una clasificación a partir de los “perfiles de fundación” que agrupan a las tres ciudades michoacas junto con otras que nacieron entre 1520-1573, en el caso de Solano, o en la “etapa imperial” (1523-1556), según Antonio Rubial. Sin embargo, en estas clasificaciones no se contemplan los significados que fueron adquiriendo con el tiempo y que, aún basadas en estereotipos, les dieron a cada una un carácter diferenciador. Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 29-31. Antonio Rubial, “Los escudos urbanos de las patrias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 45: 45 (2011): 19-30.

² Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos: Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804* (México: FCE, 2010), 251-265.

³ La clasificación de las imágenes urbanas en corográficas y comunicébricas realizada por Richard Kagan se basó en el reconocimiento de la ciudad desde una doble dimensión: como *urbs* y como *civitas*. La distinción entre ambas definiciones se remonta a la tradición aristotélica que ideaba a la *polis* como la comunidad o *res pública* que se unía para “vivir felizmente” bajo un gobierno cimentado en la ley. Esta misma tradición fue retomada por san Agustín y concebida como república cristiana unida bajo los principios de orden, justicia y fe. Tanto para Aristóteles como para san Agustín, la urbe no era sino la expresión visible de las virtudes o vicios de sus habitantes, imaginándose incluso como metáfora de estos. Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*

conceptos de semejanza y veracidad, frente a la importancia simbólica que podía darse a la representación de determinados lugares o monumentos; previniéndonos, así, sobre las variaciones que pueden existir en las concepciones del espacio urbano representado, sus usos e intencionalidades.

Las imágenes comunicéncricas serían, por lo tanto, el género ideal para la auto-representación de los espacios urbanos impregnados de significados y simbolismos que, desde la visión de sus vecinos, dieron a cada ciudad un carácter singular, al ser construcciones diseñadas para satisfacer las expectativas de un público local. Sin embargo, las vistas, planos y mapas de la provincia de Michoacán, estuvieron fuera del alcance de sus habitantes y son prácticamente inexistentes, por lo que es necesario preguntarnos cuál habría sido, entonces, el tipo de imagen-espejo con el que se representaban el territorio resignificado y la *civitas* como comunidad cristiana.⁴ Tal como se vio en el primer capítulo, los escudos de armas correspondían a una concepción de la *civitas* entendida como una comunidad social con deberes, preeminencias y un rango jurídico que hacían evidente su nobleza, ubicando a los ediles que los ostentaban en el orden jerárquico de una gran constelación de ciudades. De un modo similar, los santuarios, conventos y catedrales que regían la vida de las comunidades permitieron que cada ciudad, pueblo o villa se hiciera de una identidad como *civitas* cristiana.

En el caso de Tzintzuntzan, la defensa de sus privilegios giró siempre en torno a su pasado como antigua capital del señorío tarasco y a la petición expresa, cuan tergiversada, de sus caciques que requirieron el envío de frailes franciscanos. Tanto los escudo de armas, como la reutilización de los “*janamus*” en el convento franciscano sirvieron como un registro visual de estos argumentos; pero a diferencia de Tzintzuntzan, ni Pátzcuaro, ni Valladolid mantuvieron un discurso constante, pues al ver vulneradas las premisas de sus fundaciones durante sus primeros años de vida, quedaron forzadas a modificar esa justificación inicial. Desde finales del siglo xvii y especialmente en el xviii, tras verse despojada de la capitalidad

(Madrid: El Viso, 1999), 33-49.

⁴ Entre las imágenes de las ciudades michoacanas encontramos sólo algunos mapas de mercedes de tierras solicitadas en el siglo xvi (que veremos enseguida), los mapas de la laguna de Pátzcuaro en las copias del xviii analizados en el primer capítulo, algunas vistas hechas por el viajero Francisco de Ajofrín en su viaje de 1763 (a las que también regresaremos más adelante) y planos administrativos de finales del siglo xviii.

civil, Valladolid definió su identidad como “ciudad-catedral”, mientras que Pátzcuaro haría lo mismo como “ciudad-santuario”, a partir de la apropiación que el cabildo de españoles hizo de la antigua, venerable y transmutada imagen de la Virgen de la Salud.

La construcción de una identidad urbana desde la apropiación de un edificio o una imagen nos obligan a considerar que estas “identidades” fueron construcciones históricas y no fenómenos naturales o intrínsecos a las características políticas o sociales de una comunidad, al contrario de lo que parecieran sugerir los discurso retóricos de la época. Como representaciones de la realidad, estas imágenes subjetivas e históricamente formuladas dependían de una memoria que fue sometida una y otra vez a las dinámicas del recuerdo y el olvido, procesos que a su vez estuvieron determinados por la identidad misma.⁵ En *Les Lieux de Mémoire*, Pierre Nora reflexionó sobre el vínculo que se establecía entre el presente y la memoria colectiva, plural o individualizada, que por naturaleza estaba siempre “en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, y susceptible de largas latencias y de revitalizaciones repentinas”.⁶ El santuario de la Salud y la lenta pero impresionante elevación de la catedral de Valladolid operaron como “lugares de la memoria”, donde el pasado se hacía inteligible, no sólo en la experiencia individual, sino en la idea misma de comunidad; pues, recordando las tesis de Benedict Anderson, la identidad se hacía funcional al ser aprehendida a través de signos compartidos, objetos visibles (como mapas, censos, periódicos o museos) que lograban integrar a un grupo de individuos con diferencias culturales, económicas e incluso etnográficas, llegar a asumirse e “imaginarse” como parte de una misma comunidad.⁷

⁵ Sobre la relación entre “memoria” e “identidad”, véase John R. Gillis, “Memory and Identity: the History of a Relationship” y Handler, Richard, “Is “identity” a useful cross-cultural concept?”, en *Commemorations. The politics of National Identity* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 3-40.

⁶ Pierre Nora, “Entre Memoire et Histoire. Le problematique des lieux”, en *Les lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1997), XIX.

⁷ Aún cuando los análisis de Anderson centran su atención en los orígenes del nacionalismo en los siglos XIX y XX, considero que los conceptos de “antigüedad, nobleza y religiosidad” que nos interesan aquí, sólo podían ser aprehendidos por medio de objetos concretos, del mismo modo que el concepto de nación es sólo aprehensible por los medios estudiados por Anderson. La categoría de “comunidades imaginadas” me parece sugerente y su aplicación válida no sólo por la similitud de los fenómenos, pero como un antecedente de los procesos de identidad estudiados por el

Al examinar los procesos en torno a la activación y consagración de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro y de la construcción de la iglesia catedral de Valladolid, quedan expuestas las dinámicas del poder y la enorme potencialidad simbólica que tenía la memoria asociada a un objeto o un monumento al ser utilizadas durante una coyuntura política o social. Al finalizar el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII, la disputa por la capitalidad sumió a las ciudades de Pátzcuaro y Valladolid en un proceso de reflexión, manipulación y re-escritura de la historia. Para los cronistas, el lejano siglo XVI se convirtió entonces en una herramienta para denostar o engrandecer; pero este ejercicio de revivificación se dio no sólo en la retórica textual, sino también en la visual; y podríamos sugerir, incluso, que en una “retórica espacial”, pues los procesos constructivos del santuario y la catedral también estuvieron ligados a la refiguración del espacio a partir de una re-lectura del pasado.

Los procesos que observamos, tanto en la ciudad de Pátzcuaro como en la de Valladolid, nos remiten a los fenómenos de “resemantización” del espacio experimentados por otras ciudades peninsulares. Según Fernando Rodríguez de la Flor, la península ibérica experimentó un proceso histórico “de *renovatio* de signo cristiano mediante [el cual] las viejas ciudades de la geografía española, contaminadas por sus raíces hebraicas y en especial islámicas, se proponen finalmente como los lugares conquistados y purificados, donde en adelante opera una sola fe monolítica”.⁸ Desde luego, las realidades políticas, religiosas y culturales que enfrentaron las ciudades de la península, a finales del siglo XVI e inicios del XVII, fueron muy distintas a las vividas en la Nueva España; sin embargo, el lugar que ocupó la re-lectura del pasado, la búsqueda de signos de resistencia a una fe extraña, el establecimiento de nuevos relatos anclados en la mayor antigüedad posible, el reconocimiento de manifestaciones y señales de elección del territorio por la divinidad, las manifestaciones teofánicas que reclamaban a un pueblo como propio y el uso de todos estos instrumentos en la competencia con otras ciudades en un intento de defender “fueros, privilegios e imagen”, más que coincidencias, sugieren la pervivencia de un mismo lenguaje simbólico.

historiador del nacionalismo. Véase Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: FCE, 1993), 21-25.

⁸ Fernando Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo (h. 1610)” en *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, ed. Victor Mínguez (Castelló: Universitat Jaume I, 2000), 59.

En las coyunturas políticas que se vivieron en este periodo, las ciudades se vieron intervenidas por “redes de poder” que sometieron el territorio a un tenso y complicado sistema de contrapesos. Los símbolos y los argumentos que los hacían funcionales fueron utilizados para legitimar intereses muchas veces contradictorios, lo que produjo y/o exacerbó las crisis de legitimidad de estas ciudades. Contra estas escisiones y rupturas, sólo la presencia de la Providencia Divina podía restaurar el orden y la unidad al interior de las ciudades, hasta llegar a proponer un equilibrio –al menos aparente– entre dos ciudades rivales a partir de la díada catedral-santuario. La presencia de una *investidura teúrgica* activó espacios y objetos, convirtiéndolos en artefactos capaces de intervenir la realidad. Más allá de las funciones religiosas, políticas y sociales que tuvieron las imágenes devocionales, los santuarios y las catedrales, estos objetos y lugares poseían una “agencia social”, es decir, la capacidad de generar respuestas y causar efectos en la sociedad que los construye, posee o contempla, según la teoría antropológica puesta por Alfred Gell. Desde luego, la “agencia” de un objeto o persona va más allá de las capacidades físicas de intervenir o producir una acción; pues, si bien los objetos artísticos no actúan como agentes por sí mismos, funcionan como “extensiones” (*indexes*) de la agencia de sus creadores o de quienes los utilizan.⁹

La forma como la catedral y el santuario de la Virgen de la Salud representaron a Valladolid y Pátzcuaro, respectivamente, como “*civitas* cristiana”, iba más allá de una simple metáfora. Estas iglesias (y sus imágenes devocionales) contenían la idea de ciudad que a su vez las abrazaba.¹⁰ No se trataba únicamente de edificios icónicos o hitos representativos, sino de un verdadero baluarte que encerraba la idea de la ciudad, por lo cual, la manipulación de estos espacios permitía a sus actores incidir en el destino de la propia ciudad. La resignificación de los espacios locales fue un proceso que, desde sus orígenes, estuvo ligado a la consolidación de la fama de imágenes milagrosas. Al observar los discursos visuales y narrativos de finales del siglo XVIII, nos queda claro que estas imágenes –cuyas historias florecieron por toda la América hispana– son, como ha señalado William

⁹ Alfred Gell, *Art and agency: an anthropological theory* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 16-23.

¹⁰ La idea de la ciudad que contiene a una catedral donde a la vez es contenida está presente en el imaginario urbano occidental desde la Edad Media. No sólo la representación de una ciudad podía ser reducida a la imagen de su catedral, pero a su vez, la imagen de la ciudad terrena era representada en frescos medievales como fondo de la historia sagrada, transfigurada en una Jerusalén o en una Belén bíblica. Véase Paolo Sica, *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas* (Barcelona: Gustavo Gili, 1977), 62.

Taylor, mucho más que evidencia auxiliar o ilustraciones que confirman la información ya obtenida en otras fuentes documentales; los objetos que tratamos fueron creados en tiempos y espacios definidos, y dotados de un valor especial como intermediarios vitales de la presencia divina en el mundo, por lo que su presencia era percibida como indispensables para el bienestar personal y de la comunidad. Pero estos universos culturales también fueron construidos lentamente, por lo que resulta necesario remontarnos hasta el siglo XVI, a los inicios de las ciudades, para así constatar el surgimiento de los discursos con los que la ciudad se definía a sí misma.

1. VALLADOLID: LA CAPITAL FALLIDA

1.1. EL NACIMIENTO DE LA CIUDAD CATEDRAL: VALLADOLID EN LOS MAPAS DEL SIGLO XVI

El traslado de la catedral no convirtió a Valladolid en una floreciente ciudad episcopal. En los años siguientes, el aislamiento y la pobreza siguieron aquejando a la ciudad. Sin embargo, la presencia de la catedral transformó la concepción del espacio urbano. La ciudad se definía a partir de las corporaciones que la componían, por lo tanto, desde antes de que el traslado de la sede episcopal se convirtiera en una realidad arquitectónica, el orden social y el espacial de la ciudad se transformaron. Este cambio en la forma en que la ciudad se imaginaba a sí misma puede ser observado en sus representaciones. Tres mapas, de 1578, 1579 y 1587, descuidadamente dibujados, ya nos muestran este cambio. Se trata de planos que se presentaron en los procesos para la obtención de mercedes reales ante la Real Audiencia, los cuales, a pesar de ser imágenes muy sintéticas, poseen un gran valor como testimonios contemporáneos al traslado de la catedral y el ayuntamiento.¹¹

¹¹ Los mapas de mercedes formaron parte de las “diligencias” para la obtención de mercedes reales de tierras o estancias de ganado. Su concesión fue una práctica común en la Nueva España como medio para premiar los servicios de los conquistadores y sus descendientes. El procedimiento para su obtención, regulado por el virrey Antonio de Mendoza, requería que después de la publicación del “acordado” en que se asentaba el tamaño y sitio de la merced, el corregidor o alcalde mayor iniciara las diligencias para garantizar que la nueva concesión no perjudicaba a los pueblos de indios, ni a otros vecinos españoles. Tras visitar el sitio y tomar testimonio de los vecinos sobre el estatus de las tierras solicitadas, se procedía a elaborar una “pintura” que hacía específico el emplazamiento que se había enunciado sólo de forma general en el acordado y probaba el respeto a las disposiciones sobre la distancias guardadas hacia otras propiedades o concesiones. Barbara E. Mundy, *The mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), 183-187.

En el Archivo General de la Nación se conservan cerca de sesenta mapas relacionados con la solicitud de mercedes reales en la Provincia de Michoacán. En ellos se representan las poblaciones, los territorios circundantes y los accidentes geográficos importantes; la mayor parte son planos en folio o medio folio, delineados con esquemáticos trazos de tinta negra; algunos de ellos poseen detalles sobre la arquitectura, traza o vegetación que, aunque genéricos, los convierten en verdaderos deleites. Tanto en las mapas dibujados por españoles como entre aquellos obra de la mano de los naturales, las ciudades y pueblos se representan como casas agrupadas en torno a una iglesia o una plaza, a menudo alineadas sobre una retícula que sugiere la existencia de calles alineadas. Dado que la mayoría de las mercedes concedidas entre 1574 y 1599 se concentraron en las jurisdicciones de Cuitzeo, Tarímbaro, Chucandiro y Zinapécuaro, sólo tres de los sesenta mapas

El primer mapa, fechado en 1578, forma parte de la solicitud de un potrero hecha por doña María de la Fuente. Las diligencias estuvieron a cargo del corregidor Diego Sánchez Caballero, quien hizo el plano que nos ocupa [fig. 62]. En éste, la ciudad de Valladolid se representa al sur de la estancia de Tarímbaro, en la parte inferior del plano, como una plaza rectangular que lleva dentro la leyenda “Plaça de Balla[dolid]”. Alrededor se agrupan algunas casas de una y dos plantas con techos a dos aguas, no hay ninguna iglesia entre ellas. El interés viene al compararlo con otro plano de 1579, que muestra exclusivamente a Valladolid [fig. 63]. Aunque los trazos sean igual de sencillos, los elementos que lo conforman

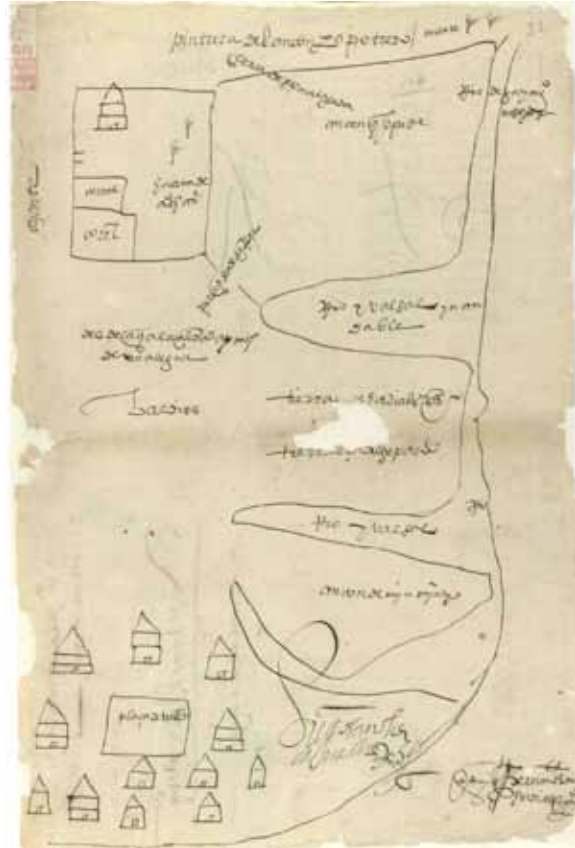


Fig. 62. Diego Sánchez Caballero, Mapa de Tarimbaro y Valladolid, 1578

aluden a un espacio urbano concreto. Así lo muestran el camino real a México y a Tiripetío, los ríos Grande (al noreste) y Guayangareo (del río Grande hacia el sur) y el caño de agua: la primera obra de ingeniería que atravesaba la ciudad desde una toma en el río Grande hasta unirse con el río Guayangareo. Aunque la representación de las casas y solares no es exacta, la novedad radica en la inclusión de las iglesias: San Francisco al oriente, en su ubicación actual, San Agustín al noroeste, donde estaba el convento provisional que precedió a la construcción de una casa definitiva y, finalmente, la iglesia catedral al centro de la plaza. Con esta sencilla adición (de la que no se entiende la dirección de puertas o ventanas, pero que se identifica por la torre del campanario) se concretaba el nuevo orden social y espacial de la ciudad de Valladolid.

A diferencia del plano anterior, la mayoría de las casas fueron dibujadas con una sola planta y con techos planos, salvo en dos excepciones. Al suroeste y al noreste de la plaza principal se observa un par de construcciones de doble planta y con techo a dos

representan a Valladolid y en dos de ellos junto con el vecino pueblo de Tarímbaro.

aguas, quizás como una estrategia para señalar su jerarquía. La primera coincide con el emplazamiento de las casas reales; la segunda, corresponde, muy probablemente, con el solar de las casas episcopales.¹² Separadas por una “cienguilla” que formaba el caño de agua, al suroriente se encontraban las estancias de Antonio Ruiz, [Francisco] Patiño y [Rodrigo] Villalobos, quienes se contaban entre los fundadores de la ciudad. Se distingue también un molino alimentado por el agua del caño, origen de la discordia entre Gonzalo Gómez y Antonio Ruiz. Con motivo de esta querrela y de la solicitud de nuevas mercedes por el segundo, se ordenó al escribano Hernán Gómez Ordiales la manufactura del plano. A pesar de su forma sintética, la representación visual no dista mucho de las descripciones de la época. A su paso por la provincia, fray Antonio de Ciudad Real anotó en su diario:

Está aquella ciudad fundada en unos llanos y páramos grandes y espaciosos, en tierra más fría que caliente; entra en ella un arroyo de agua buena que traen de lejos de allí, por una calzada, para beber y para servicio del pueblo. Las casas son de adobes, con alguna piedra y cal, los vecinos españoles son poco más de ciento y moran con ellos algunos indios tarascos y otros mexicanos.¹³

El tercero de los planos, presentado por el corregidor Juan Martínez de Verduzco, en 1587 —por una solicitud de ganado menor para Gerónima Guillen—, ubicaba a Valladolid tan sólo de manera periférica, otra vez como una referencia en torno a Tarímbaro y sus pueblos sujetos [fig. 64]. Es de notar que aquí, el detalle del dibujo es mucho mayor que en los casos anteriores. Hay un cierto cuidado en la representación de la vegetación con la inclusión de algunos árboles y arbustos en los linderos de los caminos; las edificaciones fueron dibujadas con tejas y sillares de mampostería. Lo que resulta significativo es que

¹² Como ha señalado Barbara Mundy, la finalidad de los planos que formaron parte de las peticiones de mercedes forzó a una comprensión de la tierra en términos de posesión y dominio al requerir el señalamiento exclusivo de poblaciones, tipos de tierras y nombres de los propietarios. Mundy, *The mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas, 183-187*. Se trata sin duda de documentos de gran valía, pero de ningún modo pueden verse como representaciones “realistas”. En su análisis sobre Valladolid como “ciudad conventual”, Carmen Alicia Dávila ha interpretado el mapa de 1579 como un testimonio real de la arquitectura de la ciudad, al grado de concluir que las primeras casas “fueron sencillas, de una sola planta y con techo de madera a dos aguas; tenían una sola puerta y carecían de ventanas”. Carmen Alicia Dávila Munguía, *Una ciudad conventual: Valladolid de Michoacán en el Siglo xvii* (Morelia: H. Ayuntamiento de Morelia, IIH-UMSNH, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente del Estado de Michoacán, Morevallado, 2010), 41.

¹³ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. 1 (México: UNAM, 1993), 26.

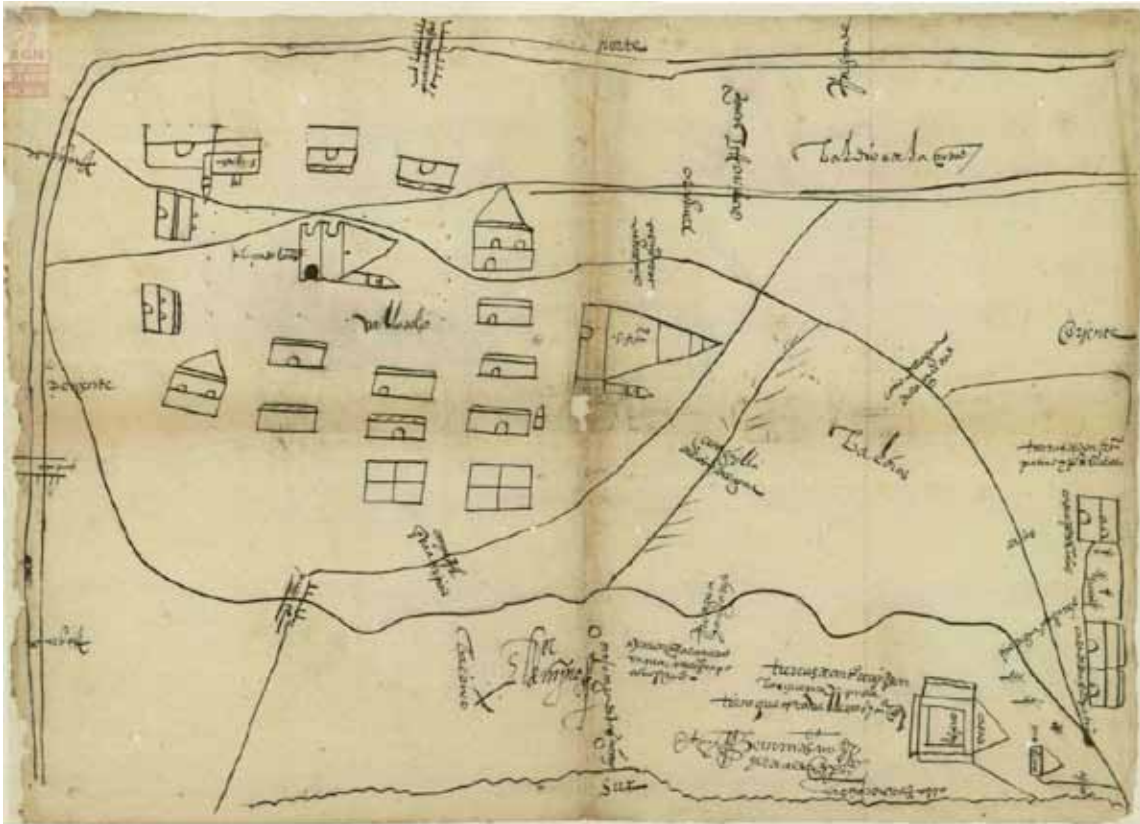


Fig. 63. Hernán Gómez y Ordiales, Mapa de Valladolid, 1579.

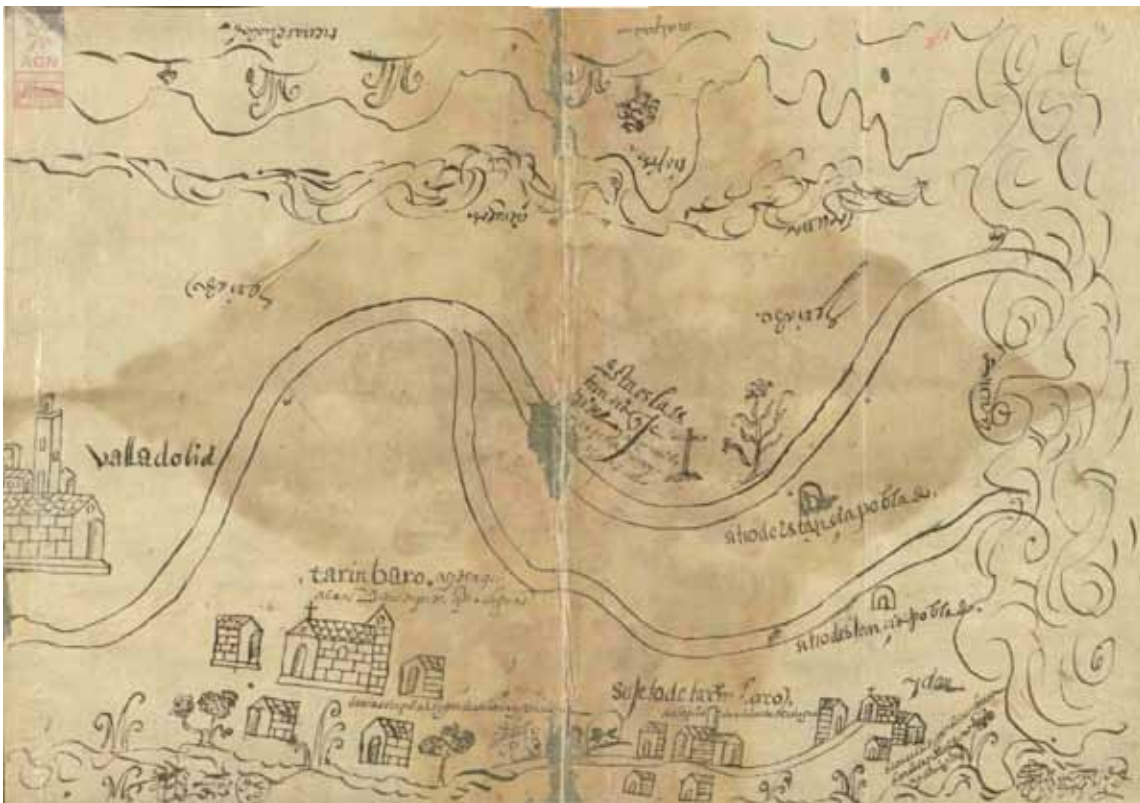


Fig. 64. Mapa de Tarimbaro y Valladolid, 1587.

Valladolid estuviera señalada por la figura prominente de la catedral, mientras Tarímbaro y los otros pueblos fueron representados como un conjunto de pequeñas casas y capillas. La altura desproporcionada de la torre, si se le compara con la nave, recuerda a las torres vigías del convento agustino de Actopan o el franciscano de Jilotepec.¹⁴ Aun considerando el carácter idealizado del dibujo, la torre transmitía una idea del papel axial de la catedral y del dominio visual y simbólico del espacio. Para 1587, Valladolid había dejado de ser, desde el registro topográfico, una ciudad definida como el conjunto de casas en torno a una plaza central –imagen de una *civitas* secular (como la del mapa de 1578)– para sintetizarse en la imagen de su catedral rectora: el ciclo de la ciudad catedral había empezado.

1.2. La catedral primitiva

En la *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* (escrita entre 1644 y 1651), fray Diego de Basalenque elogió a la catedral de Valladolid al describirla como una “de las más ilustres [iglesias] del Occidente; así en la virtud, como en las letras, de tan grandes sujetos como han ocupado sus sillas, con la autoridad y lucimiento que les administra tan crecido patrimonio”.¹⁵ Esta imagen de grandeza contrastaba con el panorama mucho más pobre de su arquitectura, pues, en realidad, Valladolid estaba lejos de constituirse como una gran “ciudad catedral” y era ciertamente incapaz de competir con sus homónimas de Puebla y México. La catedral provisional era la más pobre de las iglesias de la ciudad, según revela el testimonio del canónigo de la catedral Arnaldo de Yssasi, escrito en 1649:

Es la Iglesia donde hoy se celebra pequeña y las paredes de adobe de tres naves y la de en medio por ser de terrado y tener más fuga de lo que podían sustentar las vigas amenazaba ruina y peligro a los que asistían a los oficios Divinos, por lo cual el Sor. Obispo D. fr. Francisco de Rivera y su cabildo los años pasados de 632 y 633 la reedificaron [...] mas la obra ha flaqueado por no ser buenas las paredes principales y cada día hace la fabrica

¹⁴ El uso de torres adosadas a las fachadas de las iglesias se popularizó en la segunda mitad del siglo XVI. Su uso recuerda el uso de torres en Andalucía en edificaciones civiles y militares (Vélez Blanco, en Almería), así como la reutilización de los antiguos minaretes de las mezquitas consagradas como templos. George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI* (México: FCE, 1983), 294-295.

¹⁵ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España* (México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996), 146.

nuevos aderezos y otras oficinas necesarias para su servicio en que se gasta más de lo que tiene de renta.¹⁶

En efecto, por la fachada principal corría una terrible cuarteadura que atravesaba a la iglesia desde la torre del campanario hasta la base; la humedad había carcomido las vigas del techo y reblandecido los muros de adobe y la situación empeoraba en la estación de lluvias. Se temía, en verdad, que de la ruina resultara una desgracia: desde 1620, los prebendados preferían rezar las horas canónicas en el macizo y elevado templo de San Francisco y, a pesar del dinero gastado en las reparaciones, en 1650 el temor se revivía, luego que –como informó el canónigo Juan de Magaña Pacheco– la iglesia estaba “en manifiesto peligro de venirse al suelo y suceder una grave y lastimosa desdicha de muerte del obispo y prebendados que necesariamente asisten a los oficios y horas canónicas, de los cuales se excusan de asistir en gran desconsuelo de toda aquella provincia, el cabildo de la ciudad y los vecinos de ella, aún en los días más festivos y de tabla”.¹⁷ La pobreza y ruina de la iglesia resultaba aún más vergonzosa por la antigüedad del obispado y más notoria si se le comparaba con otras catedrales novohispanas y con los avances de los conventos de la ciudad.¹⁸ Según Yssasi, la iglesia de los carmelitas era “la más frecuentada de esta ciudad y a donde los más hombres y mujeres van a confesar”.¹⁹ Por esto, Magaña Pacheco expresaba con gran pesadumbre:

Que habiéndose erigido la dicha iglesia el año de quinientos y treinta y seis, en la ciudad de Tzintzuntzan de donde se mudó a la de Pátzcuaro y de esta a la de Valladolid, el año de mil quinientos y ochenta, en todo este tiempo que son ciento catorce años, no se le ha fabricado templo en que se celebren los divinos oficios, siendo el obispado tercero de aquel reino y la iglesia tan ilustre en el patronazgo de vuestra majestad, y su diócesis tan poblada

¹⁶ Francisco Arnaldo de Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan y fundación de su iglesia cathedral. Numero de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó (1649)” en *Bibliotheca Americana* 1 (1982): 68.

¹⁷ “Carta del canónigo, Juan de Magaña Pacheco al rey, en la que describe la ruina de la catedral primitiva y la necesidad imperante de construir una nueva. Valladolid 1650” en Mina Ramírez Montes, *La escuadra y el cincel. Documentos sobre la construcción de la catedral de Morelia* (México: UNAM, 1987), 56.

¹⁸ Mérida cerró sus bóvedas en 1598, la catedral metropolitana de México terminó la estructura arquitectónica en 1667 y la de Puebla en 1649. Incluso diócesis más jóvenes y alejadas como la de Durango logró consagrar su catedral en 1652. Jorge Alberto Manrique, *Una visión del arte y de la historia*, v. III (México: IIE-UNAM, 2001), 273-286.

¹⁹ Ysasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 114.

de naturales y abundante de materiales para obras y fábricas, cuando todas las demás catedrales tienen acabados y decentes los edificios de sus templos, aunque lo ha solicitado su santo celo y piedad de vuestra majestad y su Consejo.²⁰

La colocación de la primera piedra de la nueva iglesia durante la fiesta de la Transfiguración de 1660, “con mucho concurso de gente”, marcó el inicio de un nuevo ciclo de vida para Valladolid.²¹ Los cimientos que se levantaban fueron también la expresión de la recompuesta autoridad episcopal y el restablecimiento del “crédito y reputación” del cabildo logrados por el obispo fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1667). Desde su llegada, el franciscano Ramírez de Prado procuró centralizar el fragmentado poder de la catedral y establecer una concordia entre el cabildo mediante una reforma integral que combatiera el relajamiento disciplinar, corrigiera las ambigüedades jurisdiccionales y mejorara la recaudación decimal.²² Fray Marcos y su cabildo buscaron la construcción de una iglesia “ordenada y disciplinada”, una diócesis con templos ornamentados con suficiente decoro y una feligresía “de vida y costumbres ajustadas”, bajo un principio de integración de la vida diocesana a la catedral.²³ Desde sus inicios, los progresos materiales de la obra marcaron el aumento del protagonismo de los obispos y el cabildo eclesiástico; pero, sobre todo, una redefinición de la ciudad a partir de su relación con la catedral, ermitas, capillas y santuarios de los barrios.

²⁰ “Carta del canónigo, Juan de Magaña Pacheco al rey, en la que describe la ruina de la catedral primitiva y la necesidad imperante de construir una nueva. Valladolid 1650”, p. 56.

²¹ “Testificaciones (fragmentos) presentadas por Damián Álvarez de Villalobos, racionero de la catedral, y Francisco Rosales y Juan Juárez, vecinos de esta ciudad, sobre la primera piedra que se puso en la obra nueva de la catedral de esta ciudad” en Ramírez Montes, *La escuadra y el cincel*, p. 70.

²² Fray Marcos Ramírez de Prado era originario de Madrid, descendiente de una rama de los Quiñones y Almiros, familia de nobles entre los que se contaban algunos consejeros reales. Inició sus estudios en la Universidad de Salamanca pero al poco tiempo los abandonó para ingresar a la orden de San Francisco. Desde su profesión en 1608 y hasta 1634, año en que fue llamado a la catedral indiana, desempeñó cargos como provincial y definidor dentro de la orden. En el año de 1639, el franciscano fray Marcos Ramírez de Prado fue nombrado obispo de Michoacán. Se encontraba en posesión de la prelatuza de la iglesia de Chiapa, por lo que Valladolid significaba un ascenso en su carrera. Jorge E. Traslosheros, *La Reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666* (Morelia: UMSNH, 1995).

²³ Traslosheros, *La Reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666)*, 270-272.

No obstante los esfuerzos del obispo y su renovado cabildo, a finales del siglo XVII la ciudad de Valladolid seguía siendo una ciudad que producía poco y carecía de mucho. Ya en el primer capítulo exploramos el papel que jugó la retórica en la construcción de un discurso de resarcimiento que proyectara una imagen de nobleza sobre la estrechez de la realidad material. Así mismo, comprobamos el poder y la fragilidad de los discursos sobre la memoria, capaces de generar una re-lectura del pasado, pero también de tambalearse ante la ausencia de documentos probatorios y del desconocimiento del orden de los acontecimientos durante los primeros años de vida de las fundaciones. Al iniciar el nuevo siglo, Pátzcuaro emergió como una ciudad próspera y bien organizada. Valladolid, en cambio, sufría de una especie de “esquizofrenia”, pues estando a punto de cerrar las bóvedas de su catedral y coronarse como capital eclesiástica, descuidó a tal grado su ayuntamiento que su vecina y rival pudo desbancarla de la capitalidad civil sin demasiado esfuerzo. Sin darse cuenta, Valladolid dejó abiertas las puertas para el resurgimiento político de Pátzcuaro; pero, para convertirse en capitalidad civil, la antigua ciudad quiroguiana requirió de algo más que la publicación de notas en la *Gaceta de México*. Pienso que la competencia entre las dos ciudades se tradujo en una disputa por el espacio sagrado: en una oposición entre la ciudad-catedral y la ciudad-santuario.

2. LA VIRGEN DE LA SALUD DE PÁTZCUARO

El hospital de Nuestra Señora de la Concepción y Santa Marta de Pátzcuaro funcionó como un prototipo para los incontables hospitales desde donde se organizó la vida religiosa y comunitaria de los pueblos del obispado de Michoacán. Su estructura era menos compleja y ambiciosa que la de los hospitales-pueblo de Santa Fe ideados por Vasco de Quiroga cuando se desempeñaba como oidor, en los cuales se regulaban la vida productiva, familiar y social de la comunidad con estrictas ordenanzas que regían las jornadas cotidianas; los “hospitalitos” funcionaron en cambio como centros comunitarios para la cura de cuerpos y almas. Estos contaban con una enfermería, la “semanería” o aposento de las familias que estaban en servicio y una capilla dedicada a la Inmaculada Concepción de María, independiente a la iglesia parroquial. Los bienes del hospital eran comunitarios, al igual que el trabajo de su limpieza y administración.²⁴ Hacia 1581, el obispo Juan Medina Rincón calculaba que había cerca de 200 hospitales repartidos por toda la diócesis; su número era mucho mayor al de las cabeceras parroquiales, pero aún en los lugares donde había un cura, los hospitales eran espacios rituales, sociales y gubernativos donde se reunían las cofradías y los cabildos de naturales para la discusión de los asuntos públicos; ahí se guardaban los fondos comunes y los títulos de tierras.²⁵

Podemos suponer que en cada capilla existió una imagen de la Virgen, venerada en el altar mayor. Gracias al potencial devocional que tenían las imágenes de bulto para su integración en la vida ritual de la comunidad, éstas fueron preferidas sobre las de pincel. Hasta el día de hoy, no se ha

²⁴ En muchas comunidades se sigue conservando la costumbre de elegir una familia de “semaneros” que se encargan del cuidado de la iglesia y los bienes de la comunidad, durmiendo y comiendo en sus instalaciones hasta recibir su reemplazo cada siete días.

²⁵ Felipe Castro, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740* (México: UNAM, UMSNH, 2004), 291-293.



Fig. 65. Inmaculada Concepción conocida como *Nana Kenukua* (“la madre que está abajo”), Hospital de Santa Fe de la Laguna



Fig. 66. Inmaculada Concepción de Huiramangaro conocida como *La Huanancha*,



Fig. 67. Inmaculada Concepción de Huiramangaro.

llevado a cabo un estudio detallado sobre las numerosas imágenes de materiales ligeros como caña de maíz, quiote y otras maderas que se veneran en las parroquias y hospitales de indios de Michoacán. La disparidad de sus estados de conservación, la alteración de las encarnaciones originales y los ropajes con los que están cubiertas en su mayoría, dificulta el reconocimiento de tallas procedentes del siglo XVI. Aunque la tradición oral vincula a muchas de ellas con la herencia quiroguiana, lo más seguro es que la mayor parte de las imágenes que se conservan sean facturas de los siglos XVII y XVIII que sustituyeron a otras anteriores, de menor calidad o muy deterioradas. Es importante tomar en cuenta que muchas comunidades y hospitales poseen más de una imagen de la Inmaculada en sus templos. Por ejemplo, en el hospital de Santa Fe de la Laguna se veneran la *Nana Uarhi kéri* (“la Madre mayor”) y la *Nana Kenukua* (“la madre que está abajo”); en ambos casos, las cabezas y las manos fueron importadas desde España y los cuerpos hechos en quiote y caña de maíz [fig. 65].²⁶ En otros casos, conviven en los mismos espacios tallas antiguas de rasgos muy burdos (como *La Huanancha* de Huiramangaro) con otras de gran calidad, mandadas a hacer a principios del siglo XVIII [figs. 66 y 67]. Lo cierto es que poseemos muy poca información sobre las imágenes marianas del hospital de Nuestra Señora de

²⁶ Sofía Irene Velarde, *Imaginería michoacana en caña de maíz* (Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán, 2010), 174-176.

la Concepción y Santa Marta y la importancia que tenían en la vida devocional de los naturales de Pátzcuaro.

2.1. LA INMACULADA DEL HOSPITAL DE LA CONCEPCIÓN Y SANTA MARTA

Desde el año de 1580, una vez que se mudó la catedral de Pátzcuaro a Valladolid, la antigua ciudad del obispo Quiroga quedó bajo el poder del cabildo de naturales. Como señores de la ciudad, los caciques que sucedieron a don Pedro Cuiriningari controlaron la vida política, religiosa y social de Pátzcuaro. El ayuntamiento de españoles se había trasladado a Valladolid en 1576, por lo que la ciudad dependía ahora del gobernador de naturales y el cabildo, compuesto por dos alcaldes y doce regidores que, si bien no podían imponer penas mayores, ejercían el gobierno y la justicia menor dentro de la jurisdicción.²⁷ El hospital quiroguiano de Santa Marta se transformó, entonces, en la sede principal del gobierno de la ciudad; ahí se concentraba la administración del hospital, el cabildo y la cofradía del Santo Entierro, sita en la capilla de la Concepción. Los cargos de estas tres corporaciones quedaron repartidos entre unas cuantas familias, de modo que el proyecto social, el cuerpo político y el culto religioso se convirtieron en diferentes expresiones de un mismo poder.²⁸

La buena administración de las propiedades y las continuas donaciones de los indios permitieron al hospital mantener su capilla con el decoro y esplendor debidos. Para 1619, el hospital guardaba en sus arcas la nada despreciable cantidad de 1060 pesos y las escrituras de varias casas y tiendas que arrendaban a españoles en la plaza mayor.²⁹ En la crónica del obispado hecha por el canónigo Francisco Arnaldo de Ysassi (1649) —y que ya hemos citado con anterioridad—, Santa Marta fue descrita como una capilla “muy grande y bien adornada y abastecida con ornamentos con un retablo de la concepción de la Virgen Santísima”, la cual era sacada en procesión todos los sábados “con grande

²⁷ Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal* (Morelia: Morevallado, 1999), 67-70.

²⁸ Laura Gemma Flores, Carlos Paredes, “El cabildo, hospital y cofradía de indios”, en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. 1 (México: El Colegio de Michoacán, 2003), 185-199.

²⁹ Castro, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*, 320-321.

música y regocijo”.³⁰ La atención y cuidados de la Virgen estaban a cargo de las mujeres de la comunidad. Eran las *huananchas* (las mujeres que cargan a la Virgen en andas sobre los hombros) quienes los sábados por la mañana salían coronadas con guirnaldas de flores llevando en andas la imagen de la Virgen hasta la iglesia, donde oían misa y cantaban himnos en su lengua para más tarde regresar al hospital con el mismo orden.³¹

En el caso particular de Pátzcuaro, los bienes del hospital de la Concepción y Santa Marta no estuvieron bajo la administración exclusiva de los naturales, pues quedaron mancomunados con los pertenecientes a la fábrica espiritual de la iglesia parroquial de San Salvador y puestos bajo la administración de un mayordomo español que recibía un salario. En un principio, éste era elegido por los oficiales pero, poco a poco, la injerencia de los curas párrocos despojó a los naturales del control y las atribuciones que les pertenecían. Esta expropiación se hizo irreversible a finales del siglo XVII, cuando el interés de los españoles pasó de las finanzas a la imagen de la Inmaculada Concepción que pertenecía a los naturales. Esta escultura de caña de maíz y alma de quiote, encarnaba la tradición fundacional de la ciudad y el obispado. La tradición oral sigue sosteniendo que había sido mandada a hacer por Vasco de Quiroga en 1540, al tiempo que había fundado el hospital, y que había sido manufacturada por un indio cristianizado, de nombre Juan, que con el mismo material con el que anteriormente labraba las figuras de sus ídolos había dado forma a la imagen de la santísima Virgen bajo la dirección de un fraile franciscano.

La historia sobre los orígenes de la imagen –como la de tantas– carecía del respaldo de documentos históricos que registraran información sobre aquella Inmaculada de Santa Marta o sobre el tiempo de su creación y los primeros años de vida del hospital. Parece, en realidad, que la patente “antigüedad” de la imagen impulsó la reformulación de su leyenda, merced a los desconocidos orígenes de la imagen, para luego hacerla encajar en el modelo de los “indios angélicos”, que manifestaban una habilidad prodigiosa en las artes, capaces de transmutar su supuesta “inclinación” por lo diabólico en la pureza del alma de los nuevos y sinceros cristianos. Aun cuando la leyenda de Pátzcuaro no introducía la participación de misteriosos artífices ni el auxilio de ángeles que guiaran la mano del atribulado escultor –lugares comunes dentro de las historias de origen de las imágenes de

³⁰ Yssasi, “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan”, 120-121.

³¹ Castro, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*, 293.



Fig. 68. Virgen de la Salud, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro.

la evangelización—, no resulta casual la significativa elección del nombre “Juan” —atribuido al neófito escultor que talló la imagen de la Salud bajo el patrocinio del obispo Quiroga—, el cual nos recuerdan a Juan Diego Cuahtlatatzin de Tepeyac, a Juan Cecuauhutli Tovar de Tultepec y a Juan Diego de Ocotlán, indios nobles, cuya pureza y humildad fue premiada con portentosas visiones.³² Después de todo, las imágenes verdaderas que merecían veneración sólo podían ser resultado de la conjunción del talento y la virtud moral del artífice, tal como sostenían los tratadistas postridentinos como Molano y los mismos cronistas franciscanos, admirados de la habilidad de los indios para las artes mecánicas.³³

Sin embargo, a finales del siglo XVII, el interés por los orígenes de la patrona del hospital de la Concepción y Santa Marta no tenían nada que ver con la discusión teológica sobre las habilidades manuales de los indios como signo de su calidad espiritual, sino con el aprovechamiento de las élites criollas que buscaron construir y legitimar un imaginario propio al remontarlo a la época dorada de la evangelización, expropiando —como ha hecho ver Jaime Cuadriello— una narrativa de apariencia indigenista, en la cual los criollos se proclamaban como los responsables de la exitosa aculturación y socialización de los indios.³⁴ A finales del siglo XVII, los peninsulares interesados en recuperar el poder de la ciudad y refundar el cabildo de españoles hasta llegar a disputar y ganar la capitalidad política a Valladolid (según el proceso que señalo en el primer capítulo), encontraron en la expropiación del pasado argumentos de gran autoridad. Los logros políticos no eran suficientes y el recién recompuesto cabildo de españoles se vio en la necesidad de hacer ostensible su dominio sobre la ciudad y la provincia; la antigua imagen de caña de maíz de la Virgen de la Concepción de Santa Marta se convirtió en el medio para conseguirlo [fig. 68]. A partir de la evidente antigüedad de la talla y su vínculo con el hospital fundado por Vasco de Quiroga, con la apropiación de la imagen, el recién reconstituido ayuntamiento logró tender un lazo de continuidad entre su emergente proyecto político y los orígenes de la ciudad.

³² Jaime Cuadriello, “Winged and imagined Indians”, en *Angels, Demons and the New World*, ed. Fernando Cervantes, Andrew Redden (UK: Cambridge University Press, 2013), 241-242.

³³ Sobre Molano, véase David Freedberg, “Johannes Molanus on provocative paintings. De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum, book II, chapter 42” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 34 (1971), 230.

³⁴ Cuadriello, “Winged and imagined Indians”, 248.

2.2. EL DESPLIEGUE VISUAL

No por acaso, tan sólo unos meses después de que la Real Audiencia aprobó el remate de los cargos del ayuntamiento de Pátzcuaro, en 1689, el cura beneficiado, Juan Meléndez Carreño (1644-1697), inició una campaña de promoción del culto a la imagen de la Inmaculada Concepción del hospital de indios de Santa Marta [fig. 69].³⁵ El párroco relataba que, años atrás, estando enfermo y desahuciado, la Virgen se le apareció en sueños e intercedió por su salud, aliviándolo milagrosamente. A su llegada a Pátzcuaro, en 1690, reconoció en la imagen del hospital a su antigua salvadora y, agradecido, convocó a la clerecía y a “lo más granado de la gente de la ciudad” para rezar cada sábado un rosario cantado a coros por las calles, acompañado por “música muy devota” y muchas luces de faroles, sustituyendo las tradicionales procesiones sabatinas de las mujeres *huananchas*.³⁶



Fig. 69. Manuel de la Cerda, *Juan Meléndez Carreño*, siglo XVIII.

Meléndez Carreño era natural de la ciudad de México, en cuya Real Universidad se graduó como bachiller en cánones.³⁷ Formó parte de la corte episcopal del obispo Juan de Ortega y Montañéz, a quien siguió hasta Guatemala y luego a Michoacán.³⁸ Su

³⁵ AHPP, Bautismos, v. 15, f. 24, 23 de abril de 1644 y Defunciones 2, 30 de agosto de 1697.

³⁶ Pedro Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud” en Manuel Toussaint, *Pátzcuaro* (México: UNAM, 1942 [1742]), 242.

³⁷ AGI, Indiferente 209, No. 55.

³⁸ Juan Meléndez Carreño se graduó en 1655 de bachiller en Artes en la Universidad de México. Dos años más tarde obtuvo el grado de bachiller en cánones y se presentó a la oposición de una prebenda de Sagrados Cánones en el Colegio viejo de Nuestra Señora de todos los Santos, cargo que ocupó desde enero de 1668. Fue rector, procurador y secretario de capilla del mismo colegio y abogado de la Audiencia de México. Formó parte de la corte episcopal del obispo Ortega y Montañés en Guatemala. En 1690 se presentó como opositor a la canonjía doctoral de la Catedral de Valladolid, que no obtuvo. Ese mismo año fue nombrado cura, juez eclesiástico y vicario de la ciudad de Pátzcuaro. AGI, Indiferente, 125, N.101, 217, N.1 y 209, N.55. ACADVM, Caja 5.5, Libro

cercanía le valió la obtención del curato de Pátzcuaro (uno de los más ricos del obispado), así como el beneplácito del obispo para intervenir y devastar el manto tallado de la imagen del hospital y poder así “vestirla con hermosura y gala”:

Mas porque la Santa Imagen estaba fabricada según el uso y la moda antigua, conviene a saber, con todo el ropaje formado de la misma pasta de que era el cuerpo, y por eso no se podía vestir con la decencia y aliño que desaba el devoto Cura, determinó, que este mismo año de 1690 se recortara y se puliera de suerte, que se pudiera adornar con vestidos de telas, y lienzos, que sirviesen no menos de hermosura y gala, que de mayor adorno, decoro y majestad de la Santísima Señora.³⁹

Este episodio de mutilación es bien conocido por la historia del arte gracias a la glosa que posteriormente hizo el jesuita Juan Francisco de Oviedo en el compendio del *Zodiaco Mariano* (iniciado por Francisco de Florencia), a partir de una crónica anterior: la *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud* –que acabamos de citar– publicada en 1742, de manera anónima por el jesuita Pedro Sarmiento. Regresaremos más tarde sobre esta obra y las circunstancias particulares de su publicación, pues también formó parte de las estrategias de reacomodo de poder y promoción de la imagen.

Según la crónica de Sarmiento, una noche, el cura Juan Meléndez Carreño y el bachiller Cristóbal de Molina, acompañados por dos maestros escultores (desconocemos sus nombres), llevaron la imagen a hurtadillas hasta la sacristía para recortar el manto. Estaban por aplicarse a la devota tarea cuando los artífices advirtieron que el rostro de la imagen se tornaba “muy afligido y sudando”, ya que de tal suerte manifestaba su angustia y desaprobación. Asustado por la mutación en la expresión de la Virgen, el cura Melendez Carreño pretendía desistir de la empresa; pero su compañero, Cristóbal de Molina, sugirió recurrir a los jesuitas. Acudieron el padre Bernardo Rolandegui y al rector de la compañía Bartolomé de Aldana, quienes rezaron la letanía y exhortaron a la “Majestad Soberana con humilde, confiado y fervoroso afecto, se dignase, por su bondad, de conceder benignamente su grata licencia, para recortar, pulir y perfeccionar su Santísima Imagen”.⁴⁰ La petición fue bien recibida por la Virgen y así pudieron retirar el manto bajo la guía de los escultores.

2, Legajo 17, Expediente 12, ff. 799-856.

³⁹ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 242.

⁴⁰ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de

El rostro azorado y sudoroso de la Virgen no fue el único misterio sucedido aquella noche. Según la narración del padre Sarmiento, “a las manos, y rostro de la Santísima Imagen no llegaron, dejándolas intactas como estaban, y sólo quisieron y procuraron embarnizar la una de sus cejas, por estar algún tanto despostillada; pero no lo consintió la Señora, porque el barniz se caía luego al punto que lo ponían”.⁴¹ La intervención material de las esculturas para poder vestir las era más común de lo que se admitía, sin embargo, el tema debía tratarse con delicadeza –en especial en el caso de las manos y el rostro de María– para no comprometer el aura de sacralidad, autenticidad y antigüedad de la imagen. Si pasados cincuenta años, el jesuita Sarmiento hizo públicos los detalles de la devastación, fue para dar mayor realce al momento exacto de la *teurgia* o activación del simulacro mariano, pues la serie de hechos portentosos –los cambios en la expresión del rostro, la inexplicable falta de adherencia del barniz y “una fragancia suavísima de olores” que despidió durante los cuatro días que permaneció en el aposento donde la sobredoraron, alumbrada por candelas que no se consumían– constituían una prueba irrefutable de su poder e inmanencia.⁴²

La intervención material de la escultura devino también en la invención del título de “Nuestra Señora de la Salud”, pues esa misma noche, mientras recortaban el manto, el cura Carreño “descubrió el glorioso título y blasón insigne de esta Imagen Santísima porque se hallaron en ella gravadas [*sic*] unas letras que decían *Salus infirmorum*; aunque la palabra *infirmorum* acaba algo borrada, por la antigüedad del tiempo”.⁴³ A partir de este fortuito y novedoso hallazgo, el mismo Carreño le otorgó el título de “La Salud”, como si se tratara de una restitución de su antiguo nombre. Lo cierto es que, tras los cinco días que se mantuvo oculta, la imagen que antes había sido conocida por su sola advocación de “Inmaculada Concepción” reapareció ricamente vestida y ostentando un nuevo título.

la Salud”, 242-243.

⁴¹ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Saalud”, 243.

⁴² Aún así, la descripción sobre la intervención de la imagen fue publicada 50 años después, cuando la apropiación de la imagen por los españoles ya era un hecho consumado. Sobre la activación de una imagen animada, véase Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994), 6.

⁴³ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 243.



Fig. 70. Virgen de la Salud. Detalle del rostro.



Fig. 71. Nuestra Señora de la Salud sin sus vestidos.

No se conocen testimonios sobre la reacción de los indios al ver a su patrona transfigurada, pero poco debe haberles agradado la intromisión de los españoles que lentamente tomaban también el control de la ciudad.

Desde el recorte, la imagen se ha exhibido siempre ataviada con manto y capa pluvial que dejan entrever sólo el rostro de encarnación blanquecina y pulimentada y las ensortijadas manos. Se distingue por los ojos de párpados caídos y abultados con la mirada baja, uno ligeramente más abierto que el otro. En las cejas, arqueadas y delgadas, se muestran, en efecto, signos de deterioro: del lado derecho el barniz está resaltado, ocasionando la “despostilladura” que describía Sarmiento [fig. 70]. La talla sin vestidos se conoce gracias a una fotografía publicada por Andrés Estrada Jasso en su libro sobre *Imaginería en caña*.⁴⁴ Se trata de una fotografía en blanco y negro que muestra a la Virgen descubierta, sin sus ropajes, llevando sólo una larga peluca de caireles que cae sobre sus hombros y una corona imperial [fig. 71]. La imagen, de talla sencilla, representa a María, ataviada con una túnica dorada y policromada de diseño floral, ceñida a la cintura y en una postura propia de la tipología de la Inmaculada: con las manos juntas al pecho en actitud orante y la cabeza ligeramente inclinada hacia la derecha; adelanta ligeramente el pie izquierdo con una flexión de la rodilla, posándose impávida y triunfante sobre una media luna con las puntas vueltas hacia arriba.⁴⁵

A partir de la observación de la imagen devastada podemos inferir la forma del manto original que le fue retirado en el año de 1692. En la parte frontal de la falda se marcan algunos pliegues que fueron atenuados y que caen dibujando el borde del manto a la altura de las rodillas; bajo éste, los pliegues corren en sentido vertical. El movimiento de las telas contrasta con la superficie plana bajo la cintura, que originalmente estaba cubierta por el manto que caía sobre el hombro y el brazo derecho, para luego descender zigzagueando hasta los pies por el flanco izquierdo. Es posible que la posición de las manos también fuera modificada, quedando en un nivel más bajo —y no pegadas al pecho— con el fin de facilitar la colocación de las mangas. Podemos pensar en el movimiento del manto de la Inmaculada de San Pedro Zacán como un modelo de referencia; sin

⁴⁴ Andrés Estrada Jasso, *Imaginería en caña: estudio, catálogo y bibliografía* (México: Al Voleo, 1975), 123.

⁴⁵ Sobre la iconografía de la Inmaculada Concepción, véase Héctor Schenone, *Iconografía del Arte Colonial. Santa María* (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008), 38-52.

embargo, la ausencia de documentos y de otras esculturas marianas de los tiempos de Vasco de Quiroga impide que se le compare de manera sistemática con otras imágenes coetáneas. Lo cierto es que los paños volantes que la cubrían originalmente se asemejan más al tipo de las imágenes del siglo XVII, que al hieratismo de las Inmaculadas del siglo XVI, por lo que el vínculo de la imagen con el obispo y la antigüedad que la hacía obra de 1540 –simultánea a la creación del Hospital– parecen haber gozado de credibilidad como argumentos funcionales, aunque más simbólicos que propiamente históricos.

La recomposición y el despliegue visual de la imagen formaron parte de una estrategia fundamental para la promoción del culto orquestada por el párroco Juan Meléndez Carreño. Junto con el impacto creado por la riqueza de las vestiduras, los novenarios y las procesiones proyectaron la importancia de la Inmaculada de Santa Marta como abogada celestial de toda la ciudad; cada sábado, su nueva calidad de patrona se hacía visible en los acostumbrados rosarios cantados que recorrían las calles de la ciudad. En el año de 1692, el cura Carreño organizó en dos ocasiones un novenario con una procesión que recorrió todos los barrios de la ciudad, la primera, para conjurar una “terrible epidemia de que moría mucha gente”; la segunda, a petición de los labradores, con el fin de implorar la venida de las aguas cuando se preveía una sequía en detrimento de las haciendas. La imagen probó en ambas ocasiones su carácter milagroso, lo que atrajo la devoción y de los vecinos.⁴⁶ Aunque el título de “Virgen de la Salud” anticipaba su vocación sanadora, el milagroso control sobre las aguas fijó desde el principio que el amparo de la Virgen era válido para toda la ciudad y no sólo para algunos individuos.

En la crónica de 1742, el padre Sarmiento recogió algunos de los “prodigios y muchos milagrosos favores de la Señora concedidos a sus devotos”. Destacaban las curaciones de miembros notables de la ciudad, como doña Gerónima de la Llana, mujer de don Manuel de las Heras, depositario general; de Gerónima Sagredo, esposa del maestro de cirugía Matías Ruiz Gaona y de Rosa Rangel, casada con el maestro arcabucero. Entre las ciudades favorecidas se encontraban Tzintzuntzan, Tangancicuaro, Apatzingán, Pintzándaro, Uruapan y Celaya, dentro del obispado; y Guadalajara, el presidio de San Juan Cadereita y Aguascalientes, fuera de él. Los milagros fueron de dos órdenes: por un lado, los bienes corporales: curaciones prodigiosas como correspondía a su título de

⁴⁶ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 248-250.



Fig. 72. Anónimo novohispano, *Exvoto de la Virgen de la Salud*, 1796.

la Salud y por el otro, bienes materiales asociados con el agua, reviviendo fuentes secas o consiguiendo las anheladas lluvias –como ya se mencionaba– para gran beneficio de los labradores, en clara relación con la figura de Quiroga como fuente de aguas vivas y bienestar de su obispado.⁴⁷ Cabe mencionar que, entre los milagros realizados, los indios no fueron mencionados. Como demandaba el carácter jurídico de las *Informaciones*, la naturaleza prodigiosa de la imagen fue atestiguada por “gente de razón”, cuyo testimonio era considerado moralmente válido.

En el museo Arocena de Torreón, se conserva un exvoto de finales de 1796, donde se observa a la Virgen de la Salud en el interior de una habitación particular, visitando a un enfermo quien, desde la cama y sentado sobre un par de almohadones, se encomienda a la santa imagen [fig. 72]. El hombre lleva una bata y un gorro blanco que indican su condición de enfermo que debe guardar cama. La inscripción de la parte posterior nos informa de su mal: un hipo continuo y otros achaques funestos que le impedían poner en orden “sus cosas y tratar con sus albaceas de muchos e importantes negocios de su cargo”. Todos los detalles del cuadro nos informan que nos encontramos ante un *patricio*: la cama

⁴⁷ Sobre la distinción en el tipo de los milagros, véase Lenice Rivera. *La novísima imagen de la Madre Santísima de la Luz. Origen, programa, sistema y función de una devoción jesuítica. 1717-1732* (Tesis de Licenciada en Historia, UNAM. 2010), 106.

maqueada, la pila de agua bendita atada a la pared por un delicado moño, la mesilla de noche con los libros de cuentas que aguardan ser puestos en orden, la ornamentada alfombra y el embaldosado patio con su arquería; pero, muy especialmente, la visita del clero que, con candelas en mano, ruega por su alma. En la parte de atrás vemos a las mujeres de la familia con sus chiquiadores, gargantillas y paños de rebozo. En la puerta, aguardan los dos médicos que recién desahuciaron al enfermo. Aun cuando el cuadro sea muy posterior a los años que ahora tratamos, nos muestra el tipo de relación que mantuvo la élite de la ciudad con la Virgen de la Salud, pues no era a las copias sino al sagrado original a quien se encomendaban en casos de enfermedad.

A pesar de que el hospital de la Concepción y Santa Marta había sido renovado por el cabildo de naturales tan sólo diez años antes, la capilla pareció poco decorosa a los ojos de los agradecidos vecinos españoles que experimentaban los continuos favores de la Virgen. En la religiosidad urbana del mundo hispánico, el vínculo de una ciudad con su santo patrono era concebida como una relación bilateral de la que resultaba la obligación de celebrar con solemnidad su fiesta y construirle un santuario digno, si se quería seguir gozando de sus favores.⁴⁸ De ahí que el cura Juan Meléndez Carreño estimara urgente la construcción de un nuevo templo, aun cuando la imagen todavía no había sido jurada como patrona. Al respecto, Sarmiento decía:

Con estos y otros prodigios, y muchos milagrosos favores de la Señora concedidos a sus devotos, se aumentaba cada día más y más su devoción y se encendían en nuevos fervorosos afectos los corazones de los michoacanenses y patzcuarenses para con la Sm. Imagen de Ntra. Sra. de la Salud. Y porque hasta entonces no se le había fabricado templo y se había conservado la Sta. Imagen solamente en su nicho, que estaba en un portal con tejas, determinó el Dr. y Cura Carreño, que se le fabricase templo e iglesia decente; y que para costear su fábrica, saliera el Hermano Andrés de Burgos a pedir limosna por el obispado de Michoacán.⁴⁹

Sin embargo, la mención de un nicho en un portal con tejas resulta problemática y plantea dos opciones: o los españoles desdeñaron los esfuerzos de los indios al considerar la recompuesta capilla –que Yssasi describió antes como un espacio amplio y bien acondicionado– como un sitio indigno; o bien, se trataba de una imagen secundaria

⁴⁸ Véase William Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II* (Madrid: Nerea, 1991), 107-112.

⁴⁹ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 242-246.

dentro de un modesto nicho y no de la Virgen a la que estaba dedicado el altar mayor. De cualquier modo, el “rescate” simbólico de la imagen y su traslado a un sitio más decoroso formó parte del rito de consagración, pues, como ha señalado David Freedberg, “cuando se traslada una imagen milagrosa desde una mugrienta hornacina en la calle hasta un esplendoroso santuario en una iglesia en receptáculo de lo sagrado, [se] confirma la santidad ya presente en ella realzándola en una ceremonia pública”.⁵⁰ La construcción de un nuevo templo significaba entonces una “restitución de la majestad perdida” de la imagen, pues el culto que supuestamente había recibido durante la “época dorada” del gobierno de Quiroga, había caído en el olvido por la indolencia de los indios y era ahora restaurado por el ambicioso cura Carreño y los españoles del ayuntamiento.

Para reunir los fondos necesarios, Andrés de Burgos, uno de los comerciantes de la ciudad, salió en demanda de limosnas por todo el obispado. Entre 1691 y 1693, llevó consigo una pequeña imagen peregrina que pronto adquirió fama de también ser milagrosa. Se trataba de una pequeña escultura “muy hermosa” que una mujer de nombre María de los Ángeles, conocida como “la Vala”, había comprado a un indio: tras permanecer guardada en un arca, la misma imagen había manifestado con extraños sonidos su deseo de ser vestida y recibir culto, confirmándose así como un simulacro auténtico y habitado por el espíritu mariano. Después de ser bendecida en el santuario y “tocada del original”, la pequeña imagen, de apenas una cuarta, quedó investida para salir a “la demanda”, obrar “prodigiosas maravillas” y recibir el respeto y la honra debidos al original que representaba. En los tres años que duraron sus salidas, Andrés de Burgos recaudó cerca de 4000 pesos que se utilizaron para la construcción de los cimientos.⁵¹

Desde su creación, los cuidados de la Inmaculada de Santa Marta habían estado a cargo de los indios del hospital, pero desde la llegada del cura Carreño, la devoción de la imagen con el nuevo título de la Salud fue promovida por españoles, aún entre los propios naturales. En un pequeño óleo que recoge la concesión de un milagro, se representa esta nueva y paradójica relación [fig. 73]. Un español vestido con casaca naranja ribeteada en oro presenta una imagen de la Virgen (la Peregrina de la Salud, quizás) a un indio —con el

⁵⁰ David Freedberg, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta* (Madrid: Cátedra, 1992), 110.

⁵¹ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 245-246.

típico corte “pelado” y con “balcarrotas” que identificaban a los indios cristianizados— que con las manos juntas y en señal de oración, la besa con gran fervor. En el piso se mira el sombrero del cual se ha despojado por respeto y una muleta de madera que nos informa sobre el mal que, podemos imaginar, le impedía caminar sin apoyo y que seguramente habría sanado por la intermediación de la Virgen. La pequeña escultura de la Inmaculada Concepción que el demandante sostiene por la peana está ataviada con una túnica floreada y un manto azul bordado en oro. No tiene al Niño consigo y está tocada por una corona imperial y un resplandor de oro. Aunque por su semejanza podría confundirse con otra imagen mariana, el cuadrito representa de manera certera la relación que medió entre indios y españoles después del recorte del original, al presentar al promotor español o criollo como el responsable de la cristianización de los indios.



Fig. 73. Anónimo novohispano, Milagro de la Virgen a un indio durante la demanda de limosna, siglo XVIII.

Paralela a la promoción del culto en el obispado, Meléndez Carreño buscó inmediatamente institucionalizar la devoción por medio de una congregación. En 1694, secundado por otros sacerdotes y miembros del cabildo, la ciudad y los vecinos principales, solicitó al obispo Ortega y Montañés la aprobación de una congregación de Nuestra Señora de la Salud y San Felipe Neri, sita en la capilla del hospital de Santa Marta. La fundación pretendía promover el culto a Nuestra Señora de la Salud y atraer donaciones para alhajar su capilla a cambio de la concesión de indulgencias. Llama la atención la inclusión de san Felipe Neri en el título de la congregación, lo que sugiere la posible intención de sus fundadores de convertir, en el futuro, a la capilla en un oratorio filipense para clérigos

seculares.⁵² Ese mismo año el obispo Juan de Ortega y Montañés aprobó las constituciones de la corporación, fundada “para maior gloria de Dios Nuestro Señor y utilidad de sus almas y refrigerio de las de el purgatorio”.⁵³ Entre los firmantes de la petición estaban los sacerdotes Juan de Pedraza Mexia, Diego Pérez de Mendoza, Miguel de Molina, Cristóbal de Molina y Juan Diez de Arenas; los miembros del ayuntamiento, que en ese tiempo eran: Joseph de Izaguirre, alcalde ordinario; Manuel de las Heras, depositario general; Francisco García de Valdés, alférez mayor; y Miguel Fernández Roldán, escribano público; y los vecinos: José Antonio de Burgos Castañeda, Antonio de Cabrera, Prudencio Romero y Balle, Francisco Lerín, Ambrosio de Aranzadi, Antonio de Rivero y Posada, Diego de la Blanca, Francisco de Dobles, Pedro García de Posadas y Francisco Lopez de Yguzguiza.⁵⁴

Las ordenanzas establecían la aceptación de hombres y mujeres, seglares o eclesiásticos quienes, como congregantes, tendrían la obligación de celebrar anualmente las fiestas de la Purísima Concepción y de san Felipe Neri con víspera, procesión y misa solemne. Meléndez Carreño consiguió la concesión de cuarenta días de indulgencia por cada vez que “los dichos hermanos se juntaren a hacer elección de oficiales o tuvieran Cabildo extraordinario que conduzca al bien, pro y utilidad de dicha Congregación y sus bienes, o hicieren oración devota, delante de la Santísima Ymagen de Nuestra Señora, diezen limosna para la fabrica de su Capilla, o se ocuparen en alguna buena obra, de las que las Constituciones expressan”.⁵⁵ Se eligió por “protectores” al obispo Juan de Ortega y Montañés y al cabildo eclesiástico de Valladolid y, finalmente, se recolectó entre los fundadores 257 pesos y 4 tomínes, asentando que uno de ellos donó 200 pesos –quizá el acaudalado Joseph de Izaguirre– a cambio de que se rezara una misa por su alma en “el Altar de la Santísima Imagen de Nuestra Señora de la Salud”. La fundación de la

⁵² La presencia en Pátzcuaro de Juan Antonio Pérez Espinoza, el fundador del oratorio de San Miguel de Allende, en los años posteriores a la formación de la congregación, sugieren la existencia de un vínculo, pues además, el biógrafo de Pérez Espinoza, su hermano el cronista franciscano Isidro Félix de Espinoza, menciona la devoción que tenía por la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, durmiendo en su santuario durante sus visitas a la ciudad. Isidro de Espinoza, *Biografía del M.R.P.Dr.D. Juan Antonio Pérez de Espinoza: fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en San Miguel de Allende* (México, Barrié, 1942).

⁵³ AHCM, Diocesano, Gobierno, Cofradías, Fundaciones, xvii, 0104, Caja 6, Expediente 29, f. 5.

⁵⁴ AHCM, Diocesano, Gobierno, Cofradías, Fundaciones, xvii, 0104, Caja 6, Expediente 29, ff. 2-2v.

⁵⁵ AHCM, Diocesano, Gobierno, Cofradías, Fundaciones, xvii, 0104, Caja 6, Expediente 29, f.10.

Congregación comprueba que, desde sus inicios, el culto a la Salud fue una iniciativa compartida por el cura Juan Meléndez Carreño y la élite de regidores y comerciantes de la ciudad, y que contó con el apoyo oficializado del obispo y el cabildo de Valladolid.

Las limosnas de los congregantes no fueron suficientes, por lo que, en 1696, el hermano Francisco de Lerín (1659-1731) salió nuevamente a solicitarlas, inspirando con su “gran ejemplo de virtud, recogimiento y abstracción” la devoción de los fieles. De origen sevillano, Lerín fue un mercader prominente que movido por su fe abandonó las comodidades terrenales y las conveniencias temporales para dedicar su vida al servicio de la imagen [fig. 74]. Después de repartir sus bienes entre los pobres, hizo un voto de humildad, vistiéndose “con un saco” y habitando en el santuario.⁵⁶ El beato llevó a la Peregrina por ciudades y villas dentro y fuera del obispado, llegando hasta el nuevo reino de León, la villa de Parras y otros presidios y poblaciones del septentrión novohispano, donde la patrona michoacana fue muy bien recibida. Sin embargo, sorprende la ausencia de Valladolid entre las ciudades donde se demandó la correspondiente limosna, especialmente si se le compara con la descripción que hizo Sarmiento acerca de la fervorosa recepción que tuvo la imagen en Guadalajara. Esta omisión nos advierte sobre el poco interés que mostraron los vallisoletanos por esta imagen que representaba al recompuesto cabildo de españoles de Pátzcuaro al revivirse entonces el conflicto por la capitalidad.

Aun no regresaba Lerín de la demanda cuando el cura Juan Meléndez Carreño falleció en Pátzcuaro, a los 52 años de edad. Tras su regreso a la ciudad, el beato Lerín quedó a cargo de las obras del santuario, como sacristán administrador y superintendente de la obra, por lo que fue él quien, en 1699, contrató la factura de las portadas y las torres del santuario con el arquitecto Andrés de Barroso (hijo del arquitecto de la catedral de Valladolid, Vicencio Barrosio de la Escaiola) y encargó al alarife mulato, Juan de los



Fig. 74. Manuel de la Cerda, *Francisco de Lerín*, siglo XVIII.

⁵⁶ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 241-248.



Fig. 75. Interior del Santuario de Nuestra Señora de la Salud, actual iglesia del Sagrario, Pátzcuaro.

Santos, la realización de los arcos de cantería del coro, el remate y la cruz de la portada, en 1716.⁵⁷ El santuario fue terminado con amplia bóveda de cañón (la primera entre las iglesias de la ciudad lacustre) y fue dedicado en la fiesta inmaculista del día 8 de diciembre de 1717 [fig. 75]. Durante una octava, la ciudad entera se engalanó, celebrando “con gran pompa, y solemnidad de sermones, misas cantadas, y otras fiestas así sagradas, como profanas: y muchos otros regocijos públicos, con innumerable concurso de gente que asistió, no sólo de Pátzcuaro, más también de Valladolid”.⁵⁸ Las fiestas de la dedicación fueron también una celebración de Pátzcuaro como ciudad triunfante y “quiroyguista” por excelencia, pues habían pasado sólo dos meses desde que la Real Audiencia había decretado la sentencia de revista que nombró a Pátzcuaro capital política de la provincia de Michoacán; por consiguiente, en la mención de la asistencia de vecinos de Valladolid consistía un reconocimiento directo a la jerarquía recién adquirida. No es difícil imaginar que el ayuntamiento atribuyó la victoria al favor de la Salud, aclamada como reina espiritual y política dentro de “su nicho adornado con vidrieras que se le formó en el lugar

⁵⁷ AHCP, Fondo Colonial, Caja 17, Exp. 2, 1699, f. 74 y Caja 23c, Exp. 1, 1717, f. 99v-100v. Andrés Barrozo Muñoz fue bautizado el 19 de marzo de 1663 por su padre Vicencio Barrozo Iscallola y su madre Nicolasa Muñoz en el Sagrario de la catedral de Valladolid. APSM, Bautizos, 19 de marzo de 1663.

⁵⁸ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 247-248.

principal [del] altar mayor, a donde, como en decoroso trono reside la Señora, respirando en su semblante una cierta agradable, majestuosa y soberana hermosura”.⁵⁹

El nuevo santuario fue construido en los predios del hospital de Santa Marta por lo que seguía perteneciendo legítimamente a los indios, quienes conservaron su cofradía del Santo Entierro al interior del nuevo santuario así como la obligación de financiar el primer día de fiesta con misa, procesión y sermón, por la que daban 10 pesos para las vísperas y “la *parahuaca* [ofrenda] común con unas servilletas” durante la fiesta anual de la Inmaculada Concepción.⁶⁰ Sin embargo, la renovada imagen de la Virgen de la Salud había dejado de representar a la nobleza indígena, que otrora controlaba el hospital de Santa Marta, para convertirse en patrona del ayuntamiento y la ciudad. El desplazamiento del protagonismo de los naturales en el culto a la imagen respondió también a la decadencia económica de la misma corporación. Sin propios suficientes para mantener los cargos del cabildo, los caciques se vieron obligados a vender a los españoles los cuartos y solares que poseían en la plaza principal.⁶¹

En los primeros meses del año de 1737, una terrible peste de *matlazáhuatl* se extendió por el centro de México y, aunque en el obispado de Michoacán los estragos no fueron tan terribles como en las jurisdicciones de México y Puebla, los cerca de doscientos mil muertos de los obispados vecinos alarmaron de sobremanera a las autoridades civiles y religiosas. Como es bien sabido, en marzo del mismo año, la ciudad de México juró a la Virgen de Guadalupe como patrona contra la peste.⁶² Tras evaluar la situación, el cabildo de Pátzcuaro decidió buscar también la intercesión mariana: si la desgracia y la enfermedad que se extendían eran causadas por los pecados del pueblo –según el sentimiento culpígeno colectivo– sólo la piedad y la compasión de María, su mejor abogada, podrían proteger a la ciudad y la provincia ante los castigos de la muerte. La elección de la Virgen de la Salud

⁵⁹ La especificación de que la Virgen se encontraba en el altar mayor parece confirmar la hipótesis de que en la capilla de Santa Marta no era la imagen central. Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 247-248.

⁶⁰ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 248.

⁶¹ Luise M. Enkerlin Pauwells, “El cabildo indígena de Pátzcuaro. Un espacio de poder en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII” en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, coord. Carlos Paredes, vol. 1 (México: El Colegio de Michoacán, 2003), 250.

⁶² David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición* (México: Taurus, 2002), 195ss.

pareció mucho más adecuada que la jura de Guadalupe pues el título mismo y los milagros que hasta entonces se conocían auguraban que la proclamación tendría éxito local. El 24 de agosto de 1737 la ciudad juró “a la Soberana Reyna de los Ángeles María Señora Nuestra que con el título y renombre de la Salud [que] se venera en este su santuario [...] por Patrona, titular y Abogada de esta dicha ciudad y su Provincia contra los rigores de la peste y enfermedad”.⁶³

Congregados en el santuario, los diputados nombrados por el ayuntamiento, el cabildo de naturales, el vecindario y las órdenes regulares, rindieron juramento ante Buenaventura de Minaurt Mendieta y Aldrete, vicario y juez eclesiástico de la ciudad. Al parecer, el fallecimiento del obispo Juan José de Escalona y Calatayud, ocurrido en mayo de 1737, dio a las autoridades de Pátzcuaro una mayor libertad de acción, pues durante la sede vacante sólo tenían la obligación de informar al cabildo sin necesidad de solicitar una licencia episcopal. En primer lugar, se presentaron don Pedro de Miñaca Buitron y Moxica, teniente general; Joseph de Abarca León, alcalde ordinario reelecto de primer voto, y don Fernando Antonio de Herrero, regidor y alférez real. Les siguieron el gobernador de los naturales, don Juan de Soria; con don Matheo de Garfias Hurtado, primer alcalde, y don Pedro Nambo, regidor mayor del cabildo de los naturales; y después, don Pedro Antonio de Ybarra y don Nicolás de Osorio, diputados representantes del vecindario. Finalmente, entraron a rendir juramento, el guardián del convento de San Francisco, fray Joseph Bernardo Fontana; el prior del convento de San Agustín, fray Joseph Díaz Cano; el rector del Colegio de la Compañía de Jesús, Pedro Sarmiento, y el prior del convento y hospital de San Juan de Dios, Francisco Antonio de Ruiz. Los juramentos establecieron, curiosamente, la obligación de celebrar la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción y no la de la Inmaculada Concepción. Los días de la octava se distribuyeron entre las diferentes corporaciones: el cabildo español quedó a cargo del primer día, el cabildo de naturales del segundo y el vecindario del tercero.⁶⁴ A partir de 1738, se publicó un bando para recordar al vecindario de la ciudad la obligación de “pobres y ricos, chicos y grandes” de

⁶³ AHCP, Caja 132, Sección religiosos, Siglo XVIII, Leg. 2, Exp. 5, 9 fojas, año 1737.

⁶⁴ La foja del juramento de las órdenes regulares que incluía a franciscanos, agustinos, jesuitas y juaninos está deteriorada en su borde inferior, justo donde se asentaba cuál era su obligación. Es probable que juntos se encargaran del cuarto día y que la fiesta contara con cuatro sermones al igual que la fiesta de la Concepción, o bien, que se asignara un día a cada orden. AHMP, Caja 132, Sección religiosos, Siglo XVIII, Leg. 2, Exp. 5, 9 fojas, año 1737.

celebrar desde la “víspera de el Misterio de la Assumpcion Santissima de Nuestra Reyna y Señora las demostraciones de el regocijo ofrecido con faroles en las puertas, ventanas, luminarias en las calles y plazas y cámaras, bombas y cohetes, conforme a la posibilidad de cada uno”.⁶⁵ De este modo la fiesta quedó constituida como una celebración urbana con estatuto jurídico que integraba a todos los estamentos y prometía un bien común a la vez que creaba una obligación compartida.

2.3. LOS USOS DE LA RETÓRICA

La llegada del padre Joseph Antonio Eugenio Ponce de León (1709-1759) a la ciudad de Pátzcuaro marcó una nueva etapa en el culto a la Virgen de la Salud. Francisco de Lerín había muerto en 1731, a los 72 años de edad, de modo que el vacío que generó su fallecimiento fue remediado con el nombramiento del reconocido predicador Ponce de León como cura beneficiado de Pátzcuaro, en 1739. Natural de la ciudad de México, Ponce de León estudió filosofía en la Real Universidad y en el Colegio Seminario de la Catedral de México e inició su carrera como capellán y pro-secretario de visita del obispo Juan José de Escalona y Calatayud (1729-1737), de quien fue un colaborador muy cercano, además de ser catedrático de filosofía en el Colegio de San Nicolás Obispo y cura de los partidos de Zirahuen y Huiramangaro. Durante los veinte años que sirvió como párroco de Pátzcuaro realizó obras de gran valor, entre las que destacan la fundación del hospital de San Juan de Dios, pero sus esfuerzos medulares se centraron en la promoción del culto de Nuestra Señora de la Salud [fig. 76].⁶⁶



Fig. 76. Manuel de la Cerda, *Joseph Antonio Eugenio Ponce de León*, siglo XVIII.

⁶⁵ AHMP, Caja 132, Sección religiosos, Siglo XVIII, Leg. 2, Exp. 5, 9 fojas, año 1737.

⁶⁶ AGI, Indiferente 229, No. 26, f. 268-295.

Hemos visto que el cura Juan Meléndez Carreño y el hermano Francisco de Lerín favorecieron durante los primeros años el despliegue visual de la imagen y la formación de una comunidad de devotos que asistiera a los rosarios y las procesiones de manera periódica. La fundación de la Congregación de Nuestra Señora de la Salud y San Felipe Neri pretendió, entonces, dar forma a esa comunidad y atraer el interés y las donaciones de los vecinos principales de la ciudad. Pero una vez que se asentó la fama de la Virgen en toda la provincia y se creó una comunidad de fieles entre la élite de la ciudad, las estrategias de promoción del cura Joseph Antonio Ponce de León cambiaron, privilegiando la publicación de crónicas y sermones. Más allá de las preferencias y talentos de nuestro experimentado predicador, este giro hacia los discursos retóricos sirvió para asegurar la historicidad y el respaldo social hacia las nuevas fundaciones, además de ser una vía para captar el interés de los nuevos vecinos e integrar a los fuereños en la tradición local.

El renacimiento político de Pátzcuaro y su florecimiento económico favoreció la llegada de nuevos inmigrantes, mayoritariamente vascos y montañeses, que se vieron atraídos por la riqueza del comercio, la explotación agrícola y ganadera de las haciendas aledañas y la extracción del cobre. Como ha observado Gabriel Silva Mandujano, se trataba de un grupo de no más de dos docenas de peninsulares y algunos criollos descendientes de la primera generación de vascos quienes controlaron la vida política y económica de la ciudad durante la segunda mitad del siglo XVIII.⁶⁷ Las redes familiares y de compadrazgo basadas en una política de ayuda mutua permitieron el florecimiento y la expansión de esta élite mercantil con redes por toda la Nueva España. La cofradía de Nuestra Señora de Aránzazu de la ciudad de México, fundada en 1671 para reunir a vascos y sus descendientes, dio un espacio de expresión corporativa y de negociación a la fuerte identidad de origen y a la altamente valorada lealtad entre sus miembros. Para Ponce de León, el reto fue hacer que estos recién llegados se identificaran con la imagen de Nuestra Señora de la Salud y la adoptaran como patrona, logrando así el desarrollo de un sentido de pertenencia hacia la ciudad y sus nuevos símbolos verdaderamente “comunicéuticos”.

En efecto, en septiembre de 1739 el cura Ponce de León emprendió la redacción de informaciones jurídicas sobre la antigüedad del culto y el carácter milagroso de la

⁶⁷ En el año de 1787, nueve de los diez cargos del ayuntamiento fueron ocupados por vascos de primera o segunda generación. Gabriel Silva Mandujano, “Pátzcuaro, sede de la oligarquía del centro michoacano, 1750-1780”, en *Tzintzun. Revista de estudios históricos* 9 (1988): 28-29.

Virgen de la Salud. Estas averiguaciones se componían de los testimonios de personas mayores y de probada virtud y de una inspección material de la imagen que atestiguará su incorruptibilidad, tamaños y medidas. La inspección fue efectuada por don Pedro Nambo, “maestro examinado, y uno de los más peritos y más experimentados escultores de Pátzcuaro”. Este cacique había participado en la jura como regidor mayor del cabildo de naturales y era descendiente de una de las familias de indios nobles que ostentaron el cargo de gobernador indio y estuvieron al frente del hospital de Santa Marta y la cofradía del Santo Entierro.⁶⁸ Tras examinar a la Virgen, Nambo “certificó que la Santísima Imagen estaba totalmente ilesa, ajena de corrupción y perfectísima según el arte: que sus medidas se reducían a vara y media, repartida en 8 tamaños, menos una pulgada, que la materia de que se compone su fábrica, era de caña de maíz batida, o amasada en pasta”.⁶⁹ Maravilló entonces que “bien se deja entender, cuan débil y cuán expuesta a la corrupción sea semejante materia [...] habiendo pasado más de ciento veinticinco años por lo menos después que se fabricó [se hallara] tan incorrupta e ilesa, como si estuviera recientemente fabricada”, creciendo su admiración “si se reflexiona sobre la materia de que se formó su bellísima estructura y constitución”.⁷⁰

Los datos de la información jurídica y las notas manuscritas de Francisco de Lerín —que se encontraban en la sacristía— sirvieron de fundamento al rector del colegio de la Compañía Pedro Sarmiento para redactar, en 1742, la *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud* que hemos estado citando como la principal fuente sobre la historia de la Salud. La obra posee características muy similares a la multitud de “historias de origen” publicadas en España y América entre los siglos XVI y XVII. Estas crónicas replicaron a nivel regional el género de los “atlas marianos” o “mapamundis mariales”, colecciones de historias y leyendas piadosas dedicadas a imágenes específicas

⁶⁸ Véase Enkerlin Pauwells, “El cabildo indígena de Pátzcuaro. Un espacio de poder en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII”, 247-248.

⁶⁹ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 243-244.

⁷⁰ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 243-244. La conservación milagrosa de las imágenes marianas, a pesar de su antigüedad, era también un lugar común en el imaginario, producto de la pureza y perfección de María. William B. Taylor, *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010), 32.

y cultos locales que fueron difundidas por los carmelitas, franciscanos y dominicos, pero muy especialmente por los jesuitas.⁷¹ Bajo el modelo de los libros –o cántigas– de milagros medievales, estas historias pobladas de apariciones, descubrimientos, renovaciones milagrosas y otros prodigios, poseían una estructura bien definida: una narración sobre los orígenes de la imagen, la descripción de su forma o apariencia y un relato de los milagros llevados a cabo por ella.⁷² La publicación de estos florilegios, crónicas y sermones panegíricos respondió a fines más específicos, como el deseo de difundir las “biografías” de las imágenes, el agradecimiento por los milagros recibidos o la proyección de un orgullo local. Por otra parte, en comunidades pequeñas, la devoción podía conservarse de manera oral, transmitida por generaciones de manera natural; la crónica impresa, en cambio, poseía la capacidad de generar una asamblea de devotos, al transmitir una tradición a aquellos que no tenían vínculos de sangre (ni de tradición oral) con los benefactores que los precedieron.⁷³

La lectura de las noticias publicadas por Pedro Sarmiento habría permitido a los vascos recién avecindados en Pátzcuaro *imaginarse* como herederos de una tradición de la que ahora formaban parte y asumir la obligación que –como nuevos *patricios* y miembros del ayuntamiento– tenían con la Virgen de la Salud, legítima reina y patrona de la ciudad. La publicación de la *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud* tuvo también un objetivo mucho más inmediato: buscó difundir la historia de la milagrosa imagen con el fin de obtener apoyo para la fundación de un convento de monjas dominicas en el santuario de la Virgen de la Salud. El mismo año en que salió a la luz la crónica de Sarmiento, el cura Ponce de León hizo pública su intención de invitar a las dominicas de Santa Catalina de Siena de Valladolid para que fundaran una casa junto al santuario y cuidaran del culto de la Virgen de la Salud.⁷⁴ La fundación de

⁷¹ Jaime Cuadriello, *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México* (México: Museo de la Basílica de Guadalupe, Museo Soymaya, 2004), 132.

⁷² Antonio Rubial, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva” en *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo xvii* (México: UNAM, Siglo XXI, 2002).

⁷³ Estas ideas fueron discutidas de manera colectiva en el Seminario de investigación de doctorandos “El culto a las imágenes sagradas” que tuvo lugar en el Posgrado en Historia del Arte de la UNAM en el año 2011.

⁷⁴ Joseph Antonio Eugenio Ponce de León, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa An-*

conventos para el mayor culto y lucimiento de un santuario constituía una práctica ya conocida (recuérdese el convento de “Mónicas” de recoletas agustinas junto al santuario de la Soledad de Oaxaca, fundado en 1697; el convento de dieguinos anexo al santuario de Guadalupe en Valladolid, de 1716; el de capuchinas de Santa María de Cosamaloapan en la misma ciudad de Valladolid, de 1737; y finalmente, el de capuchinas de Santa María de Guadalupe, fundado en su Colegiata en el año de 1787). Su apertura remediaría, además, la falta de un convento femenino en Pátzcuaro –imprescindible para una ciudad que se vanagloriaba de su importancia– convirtiendo a esta fundación conventual femenina en otra forma de diferenciar y parangonar a la ciudad episcopal con la ciudad-santuario.

La iniciativa de Ponce de León tuvo buena recepción entre los vecinos de la ciudad, logrando donaciones por cerca de 50,000 pesos, de modo que, el 13 de abril de 1742, se erigió jurídicamente el nuevo convento con Pedro Antonio de Ibarra Sangoitia y su esposa doña Manuela de Izaguirre y Soria como fundadores.⁷⁵ Además de la importante suma de dinero que donó este matrimonio también contribuyeron el regidor Jerónimo de Zuloaga (originario de Guipuzcoa, dueño de las haciendas de Irámuco y Tapamichapío y de la mina de cobre el Tepetate) y el matrimonio del regidor José Andrés de Pimentel y Mariana de Urizibar (propietarios de las haciendas del Jorullo y de Pedernales y de la mina de plata de San Miguel Curucupaseo), quienes cedieron las casas de su propiedad que estaban a un costado del santuario. Cinco años después, el nuevo convento quedó listo y, el 14 de octubre de 1747, siete religiosas del convento de Santa Catarina de Siena de Valladolid pasaron como fundadoras al nuevo claustro, quedando en la iglesia de Valladolid una pequeña imagen de Nuestra Señora de la Salud como recuerdo del lazo que hermanaba a los dos conventos. Al día siguiente, el ayuntamiento de la ciudad tomó posesión como patrón, quedando el escudo de armas de la ciudad grabado en la fachada del convento como signo de esta unión. Al no haber suficiente espacio al costado del santuario, el claustro principal quedó al frente del templo, unido por la ineludible fachada doble y formando un conjunto un tanto desordenado [figs. 77 y 78].

En un primer momento, el cabildo de naturales y su gobernador interino, el regidor don Pedro Guacuja y Mendoza, apoyaron el proyecto conventual por parecerles que era

tonia de Nuestra Señora de la Salud (México: Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752), 104-105.

⁷⁵ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 104-108.



Fig. 77. Fachada del convento de dominicas de Pátzcuaro, hoy templo del Sagrario



Fig. 78. Vista exterior del antiguo santuario y convento de monjas dominicas de Pátzcuaro.

para la utilidad pública, el mayor culto y gloria de la Virgen y un servicio particular a su Hijo. No obstante, pusieron por condición que no se embarazara al hospital y que se asegurara su acceso franco a la iglesia para sus propias funciones y fiestas. Los fundadores les prometieron que en la admisión tendrían preferencia las indias principales junto con las descendientes de los españoles fundadores.⁷⁶ Sin embargo, al no parecer suficiente el espacio de las casas donadas, el antiguo edificio del hospital de Santa Marta tuvo que demolerse, de modo que la construcción del claustro de dominicas terminó por expropiar la memoria indígena y dictar el acta de defunción al antiguo hospital fundado por Quiroga. Los antiguos caciques indígenas y las familias que un siglo antes hacían ostentación de su linajes quedaron desplazados y marginados, no sólo por los españoles que habían tomado el poder de la ciudad, sino por la política de los monarcas, que buscaron la homogenización de la base fiscal y tributaria de sus vasallos borrando las diferencias estamentales, desconociendo las figuras de los señores y caciques indígenas y anulando sus privilegios.⁷⁷

Pero, por piadosa que fuera la causa, la destrucción de una de las principales fundaciones del obispo Vasco de Quiroga despertó la resistencia de los indios. Nada menos que Pedro Nambo –el cacique y maestro escultor que había apoyado antes el culto jurándola por patrona y atestiguando su estado de conservación– fue detenido y enviado

⁷⁶ Castro, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*, 323-324.

⁷⁷ Juan Carlos Estensoro Fuchs, "Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II", en *Los incas: Reyes del Perú*, Tom Cummins et al (Lima: Banco de Crédito del Perú, 2005), 166.

a la cárcel por oponerse a la fundación.⁷⁸ La resistencia al nuevo convento exigió de sus promotores un argumento fuerte, capaz de legitimar la fundación desde la tradición y de hacerla aparecer como un servicio local a la majestad divina. La solución a esta dificultad fue dada por la invención de una santidad expuesta en la publicación de la historia de *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*, escrita por el mismo cura Joseph Antonio Ponce de León en 1752.⁷⁹ Los argumentos esgrimidos por Ponce de León en el relato hagiográfico de doña Josefa (mejor conocida como la “beatita de Patzcuaro”) sirvieron para legitimar la fundación del nuevo convento y el desplazamiento real y simbólico de los indios [fig. 79].



Fig. 79. Doña Josepha de la Virgen de la Salud, 1752.

La vida de la “venerable” Josefa era tan virtuosa como increíble. Había llegado al santuario de la Virgen de la Salud por llamamiento divino. Natural de Cocupao (actual pueblo de Quiroga), la Virgen se le había aparecido en sueños para indicarle su destino: “[...] en Pátzcuaro está tu muerte. Ve a esperarla que allí quiero servirme de ti”.⁸⁰ La beata tenía por confesor al jesuita Jorge de Villanueva quien, tras muchas deliberaciones, le ordenó cumplir con la celestial orden y le asignó tareas penitenciales que para la mente del confesor resultaban tan indignas como desagradables: el cuidado de los enfermos del hospital, la atención de las mujeres parturientas y la limpieza del santuario. Se estableció ahí en 1738, donde permaneció sin desplazarse hasta su muerte. Según la descripción de

⁷⁸ Cuando rindió su declaración sobre los acontecimientos que se desencadenaron en las rebeliones de 1766-1767, declaró haber estado preso por oponerse a la fundación del convento. Castro Gutiérrez, *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*, 324.

⁷⁹ Ponce de León, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*. (México: Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752. La “beatita de Pátzcuaro” es hasta hoy en día una devoción promovida entre los vecinos de Pátzcuaro por las monjas dominicas como protectora de las mujeres embarazadas.

⁸⁰ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 93.

Ponce de León, doña Josefa fue una mujer miserable y resignada en todos los sentidos: casi ciega y sorda a causa de una enfermedad, de mal olor y desagradable apariencia física, pero cuya obediencia tan perfecta (y extrema) no dejaba lugar a sus propios deseos. A través de esta mujer, que en su humildad se consideraba a sí misma una “basurilla”, la Virgen expresó su voluntad, eligiéndola sobre otras personas más nobles:

Y un día en la Iglesia le pareció que oía una voz, que por su nombre la llamaba: no conoció de quien era, fija su atención en el Divinísimo Sacramento, que adoraba, y en dicha Sagrada imagen, ni le hizo la mas impresión, que la que explica, haberle parecido, que la escuchaba: entró en el Camarín, como acostumbrada, y pidiendo a la Santísima Señora otra cosa, le pareció, que esa Imagen le decía: *Lo que me has de pedir, no me pides. Dictame Señora lo que gustas te ruegue* (replicó) y diciendo la Señora, *que lo que quería, es mandarle añadir, que me fundes un Convento de Religiosas Dominicanas en esta Casa.*⁸¹

Los impedimentos físicos de la beata contrastaban con la claridad de la imagen y la voz que en la intimidad del santuario veía y escuchaba. Según la misma Josefa, no se trataba de una “aparición divina” sino de un milagro que le permitía recuperar temporalmente los sentidos. Esta cautela al describir el milagro ocurrido como un fenómeno natural y no como una visión de los “ojos del alma” se debía a la reserva que se tenía ante el posible origen demoníaco de las visiones místicas e ilusas. La mejora pasajera de sus impedimentos físicos correspondía, en cambio, con la vocación sanadora de la Virgen de la Salud. Al comunicar la revelación a su confesor, el jesuita no dio crédito a sus palabras por considerar absurda la historia y desmedida la petición; en pleno uso de la retórica de las apariciones sólo la coincidencia con otros eventos ratificó la veracidad del mensaje, venciendo así la incredulidad y oposición del confesor. En primer lugar, el padre Villanueva recordó un pasaje profético: personas “dignas de crédito” le habían contado que, cincuenta años atrás, el hermano Francisco de Lerín “tuvo un sueño, en que imaginaba, estando en Valladolid, que las Religiosas del exemplar Convento de Santa Catharina venían a fundar a su Iglesia”.⁸² Con el anhelo de que este sueño se convirtiera en realidad, Lerín había colocado en el altar principal del santuario las imágenes de santa Catarina de Siena y santa Rosa de Lima.

Más sorprendido quedó aún el confesor de Josefa cuando –siempre siguiendo las explicaciones de Ponce de León– descubrió que la Virgen misma había estimulado la

⁸¹ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 94.

⁸² Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 102-103.

devoción y generosidad de la élite patzcuareense, infundiendo en ellos el deseo de financiar el nuevo convento. La misma Josefa consiguió entonces la aprobación del obispo Matos Coronado en una entrevista privada, pero sólo el patrocinio divino permitió llevar el proyecto a buen fin. Desde la rapidez con la que se concedieron las licencias necesarias y la inquebrantable salud de los peones que laboraron en la fábrica hasta el portentoso hallazgo de algunas piedras labradas (¿lajas de los antiguos templos prehispánicos?⁸³); todas, pues, resultaban pruebas tangibles del interés y protección que brindó la Virgen a la construcción del convento. Pero, además de proporcionar todos estos argumentos con el fin de legitimar la fundación, la milagrosa vida sirvió como un pretexto para dedicar un exhorto a la ciudad:

En él te pongo Ilustre Generosa Devota Grey Patzcuareense un mal sacado trassumpto de aquellas heroicas virtudes, de que tu fuiste utilizado Theatro. Prescinde de la alabanza, y entrégate con veras a la imitación. Mira, cuantos favores debes al Cielo, para contar por ellos tus agradecimientos: contigo ha andado siempre generosa la Providencia, singularizándote mucho. Cómo lo negaras, *si vuelves los ojos a la posteridad, y desde tus Ilustres Fundadores vas numerando conocidos los escalones, por donde descenden claras tus nobilissimas alcurnias?*⁸⁴

En los argumentos presentados en la vida de la beata Josefa, Ponce de León elevó de un plumazo a la Virgen de la Salud como “la primera Imagen de la Reina de los Ángeles, que tuvo público culto en el opulento Reino de Michoacán, desde que se ahuyentaron las sombras de el gentilismo a la luz de el Evangelio”.⁸⁵ Bien visto, el glorioso pasado de las “nobilísimas alcurnias” de la ciudad se fundía con la memoria del obispo Vasco de Quiroga, de cuyas cenizas era “urna” la ciudad entera. La historia de Pátzcuaro –evocada como un verdadero “teatro de virtudes”– y sus “escalones” de ascenso y descenso social constituían la mejor y más legítima prueba para la defensa de su primacía política y su consolidación como indisputada ciudad-santuario:

Cómo lo negaras si la delgada deleitable agua, con justas, te dicen las tradiciones de Padres a Hijos, que fue perenne llanto de un Peñasco herido por el el Señor D. Vasco de Quiroga

⁸³ Si en Tzintzuntzan tuvo lugar la reutilización simbólica de lajas con petroglifos (*janamus*) en el convento franciscano de Tzintzuntzan, no resultaría extraño que se hubieran utilizado lajas prehispánicas en la edificación del convento de dominicas de Pátzcuaro. Véase Verónica Hernández Díaz, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal* (México: IIE-UNAM, 2011).

⁸⁴ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 135. Las cursivas son mías.

⁸⁵ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 95.

con aquel Báculo de humilde madera, que guarda en su Sala Capitular entre sus mas preciosos espolios la ínclita siempre celebre Santa Iglesia Catedral de la Nobilísima Ciudad de Valladolid, hoy *Eclesiástica Capital de Michoacán*, no se si para recuerdo de la mano, o del prodigio de Nuestro Primero Prelado? Pero cómo lo negaras *Patzquaro Augusto, Capital Política*, si eres felicísimo depósito de la Prodigiosa Imagen de Nuestra Señora de la Salud, fabricada de la débil materia de la caña de maíz, e incorrupta después de haber cansado a el tiempo en la carrera de dos siglos? Cómo lo negaras? Mas si no puedes, y tu obligación te compele agradecida a la practica de las virtudes, oye una voz de quien te quiere bien, y te encomienda, que conserves en lo futuro la paz, y unión, en que vives: mira, que esta prenda te debe hacer singular, más que otra dicha; así porque un Reino dividido, con estarlo, tiene mucho para desolarse; como porque con amarnos unos a otros basta, para que Dios nos ayude.⁸⁶

Con este giro, de increíble fuerza retórica y persuasiva, Ponce de León utilizó el ya conocido episodio milagroso del agua que Vasco de Quiroga hizo brotar de la roca para establecer un equilibrio simbólico entre las dos ciudades: en la catedral de Valladolid, capital eclesiástica, se conservaba la mitra y el báculo de madera del primer obispo como recuerdo del prodigio de la fuente de agua (que analizamos en el segundo capítulo), pero también como símbolo de la autoridad pastoral que poseía la ciudad. En cambio, Pátzcuaro –capital política– no sólo continuaba gozando del agua bendita, sino que además era “depósito” del trono y la corona de una milagrosa imagen fundacional, símbolo de su potestad.⁸⁷ El discurso alegórico y acomodaticio que construyó Ponce de León presentaba una imagen exegética y refuncionalizada del pasado que expropiaba la memoria de los indios y legitimaba un proyecto de gobierno para la provincia y el obispado. La residencia histórica del báculo en Valladolid, y de la Virgen de la Salud, en Pátzcuaro, se convirtieron en el fundamento de un equilibrio político que debía de mantenerse para beneficio de ambas ciudades y que resumía la dualidad armoniosa de las potestades urbanas. No había razón para continuar los desgastantes procesos ante la Audiencia, pues en el contrapeso entre el gobierno eclesiástico y el secular, se podía encontrar la felicidad del obispado y la provincia de Michoacán. El culto a la Virgen de la Salud y el reconocimiento de Vasco de Quiroga como venerable y fundador del orden político y eclesiástico, también se ofrecieron como una imagen en la que quedaban resueltos los intereses y conflictos de una élite que buscaba el reconocimiento de sus respectivas ciudades.

⁸⁶ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 136. Las cursivas son mías.

⁸⁷ Ponce de León, *La abeja de Michoacán*, 135-137.

En 1759, el cura Joseph Antonio Eugenio Ponce de León falleció en la ciudad de Pátzcuaro. Después de su muerte, tanto las dominicas como el ayuntamiento y los jesuitas continuaron promoviendo el culto marial. En sesenta años –desde el recorte de la imagen para vestirla en 1690, hasta la dedicación del convento de dominicas en 1747– la ciudad de Pátzcuaro reescribió su origen y destino: el pasado se convirtió entonces en una cadena aparentemente lineal de acontecimientos, presencias y benefactores que merecían ser honrados en sus santuarios. En la sacristía de la actual basílica de Nuestra Señora de la Salud se halla todavía una serie de retratos del cura Juan Meléndez Carreño, el hermano Francisco de Lerín y el cura Joseph Antonio Ponce de León: nada menos que los “escalones” por donde –en palabras del mismo Ponce de León– “descendían sus nobilísimas alcornias” [figs. 69, 74 y 76]. Junto con otras obras, que pertenecen ahora al convento de dominicas, estos retratos formaron originalmente parte de la colección del santuario de la Salud y del convento de Santa Catalina de Siena.

El mal estado de los retratos no permite apreciar con seguridad los detalles de los atributos; pero, en el del cura Juan Meléndez Carreño, se observa la mano que se apoya sobre la peana de una pequeña escultura de la Virgen. Francisco de Lerín quedó representado con su cayado de peregrino y así luce sobre la mesa un pequeño retrato de la Salud con marco de madera y aplicaciones de plata. Con el mismo sentido de acreditar el culto, Ponce de León lleva una pequeña medalla sobre el pecho, seguramente con la imagen de la Virgen, que toma entre sus dedos con delicadeza. Llama la atención la encomienda de caballería sobre su capa con la cruz de la orden de Alcántara. En la mano izquierda sostiene una nota de papel ilegible; sobre la mesa, un recado de escribir alude a su carácter de historiador y predicador o, si bien se mira, de nuevo fundador de la *civitas* patzcuarense.

2.4. EL RADIO PROVINCIAL: LAS COPIAS Y LA EXPANSIÓN DEL CULTO

Además de las crónicas y sermones, la difusión del nuevo culto requirió de la realización y diseminación de reproducciones de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud. La posesión de pequeñas esculturas de vestir hechas con la misma técnica de caña de maíz y/o de “verdaderos retratos” permitió a sus benefactores llevar la devoción hasta sus oratorios privados y más allá de los linderos de la ciudad. La impresión de estampas

habría posibilitado, así mismo, que este culto marial fuera extendido por todos los pueblos, villas y ciudades que habían contribuido con limosnas a manera de “patentes” o de cédulas. La primera copia de Nuestra Señora de la Salud que recibió culto público fue la mencionada imagen peregrina que se utilizó en la demanda de limosna desde 1691. En el testimonio que hizo Sarmiento de ella quedó descrita como una imagen “de apenas una cuarta” y “muy hermosa”, con fama de ser también muy milagrosa. En la actual basílica de la Salud todavía se conserva en un pequeño nicho detrás del camarín, una imagen pequeña de vestir conocida como “la Enfermera”; su tamaño, características y antigüedad permiten asociarla con la original “peregrina” [fig. 80].



Fig. 80. Virgen peregrina de Nuestra Señora de la Salud.

Es probable que ésta sea la única copia de finales del siglo XVII que conocemos, aunque en la *Breve noticia*, de Pedro Sarmiento, se hablaba ya de una multitud de imágenes que –según los testigos interrogados en las informaciones de 1739– se habían fabricado con la materia desprendida del ropaje devastado. Después de su intervención, los fragmentos se distribuyeron entre personas cercanas al santuario, quienes las estimaron como reliquias preciosas y los utilizaron para fabricar con ellos muchas imágenes pequeñas “con la misma figura y forma que tiene la original”, que fueron llevadas a España, Filipinas y otras provincias y ciudades donde obraron muchos milagros. Según el testimonio que, no sin exageración, puso por escrito Sarmiento, se había “visto fabricar de la sobredicha pasta tanta multitud de imágenes pequeñas de la misma Santísima Señora, que si se juntaran todas, se pudiera fabricar de ellas otra imagen tan grande como la original”.⁸⁸ Esta multiplicación milagrosa de su materia era leída como una evidencia contundente de la inmanencia funcional de la imagen y de la probaba la liberalidad con que la Madre de Dios distinguía a la ciudad. Las copias de la Virgen de la Salud se basaban en el principio de semejanza que evocaba y hacía presente a la imagen original y sus privilegios. Dado que la Virgen de la Salud se presentaba siempre vestida, las copias imitaron sólo su apariencia; pero más que la forma,

⁸⁸ Sarmiento, “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud”, 244.

importó el hecho de que las nuevas imágenes estuvieran construidas con la misma materia del sagrado original. Así, resulta improbable que se intentara hacer una nueva imagen con los restos de la devastación, como aseguraban los testigos de la *Información*, pero no que se introdujeran los fragmentos como una reliquia dentro de la nueva estatua-relicario. Esta práctica redundaba en la doble presencia física del original en la copia, por su semejanza y por la reliquia que, *pars pro toto*, era el cuerpo mismo del milagroso prototipo.⁸⁹

Gracias a la reproductibilidad de la imagen en estampas y grabados fue posible hacer extensivo el poder del original del santuario en el espacio privado de los hogares. Esta presencia se potenciaba con las copias escultóricas que podían ser vestidas a imagen y semejanza de la original. En el inventario de bienes del difunto José Andrés de Pimentel, fundador del convento de monjas, aparece en su oratorio privado “un colateral, compuesto de frontal y cuatro lienzos, seis imágenes chicas de marfil, siete dichas de pasta, una de Nuestra Señora de la Salud y un Santo *Lignum Crucis*”.⁹⁰ Puede entenderse que la Salud era la imagen principal de dicho retablo. La presencia de la santa patrona de la ciudad se extendió a los oratorios de la mayor parte de los vecinos principales, pues todavía se cuentan algunas de ellas en colecciones particulares.⁹¹

De las numerosas copias que se hicieron en el siglo XVIII conocemos al menos tres excelentes: un óleo que representa a la Virgen con túnica roja, ornamentada con motivos florales en un tono más oscuro y cubierta por una capa de color azul ribeteada con perlas [fig. 81]. Más perlas realzan su enjoyada belleza en la corona imperial, los pendientes, una gargantilla y un prendedor en forma de lágrima que pende de un broche de piedra azul atado con un lazo. La imagen –de una absoluta frontalidad– se muestra en el nicho de su altar, pues se alcanza a distinguir la madera dorada del retablo y una cortina azul. El rostro, idealizado, guarda poca semejanza con el original. Si podemos identificarla es gracias a la inscripción que a los pies indica “V.R. de N.S. de la Salud que se Venera en Patzquaro”. El óleo tuvo por modelo una estampa, obra del grabador José Mariano

⁸⁹ Belting, *Likeness and Presence*, 299.

⁹⁰ Gabriel Silva Mandujano, *La casa barroca de Pázcuaru* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2005), 145.

⁹¹ Luis Enrique Orozco, *María Santísima de la Salud. Venerada en Italia, España y América* (Guadalajara, Templo de San Pío X, 1964), 98-102.



Fig. 81. Anónimo novohispano, *Verdadero retrato de la Virgen de la Salud*, Siglo XVIII.



Fig. 82. José Mariano Navarro, *Verdadero retrato de la Virgen de la Salud*, 1742.

Navarro, activo entre 1760 y 1810 aproximadamente.⁹² La impresión de estampas grabadas fue una estrategia fundamental para la difusión del culto dentro y fuera de la ciudad. Conocemos un ejemplar de esta estampa gracias al viajero y cronista Francisco de Ajofrín, quien incorporó una copia a su *Diario*, a su paso por la ciudad en 1763 [fig. 82].

El Museo Regional Michoacano exhibe un segundo retrato del siglo XVIII, se trata de un pequeño óleo sobre lámina con aplicaciones de lámina de oro en los bordes del manto y sobre la túnica pluvial [fig. 83]. En este caso, la imagen mira devotamente hacia abajo con un gesto similar al original, aunque tampoco se trata de una copia al natural. Cuatro angelitos semidesnudos recogen una cortina de color rojo, descubriendo en el fondo un arco de flores blancas y rosas. Sobre la mesa del altar están colocados dos jarrones de delgadísimo cristal con flores frescas. Es de nueva cuenta la inscripción la que nos señala su identidad. Por último, conocemos un tercer retrato hecho con la técnica de “pintura de mosaico de plumas” mandado a hacer por Alejandro de Humboldt durante su paso por Pátzcuaro entre 1803 y 1804, con el fin de enriquecer los gabinetes de curiosidades de los

⁹² José Mariano Navarro tenía un taller de grabado y encuadernación en la ciudad de México, en la calle de Tacuba. En 1771, organizó una “Junta o certamen pictórico entre algunos aficionados” con el fin de impulsar el estudio y la enseñanza de las nuevas técnicas y tendencias artísticas. Fue el autor de las imágenes que ilustraron las *Lecciones matemáticas* del doctor José Ignacio Bartolache, publicadas en 1769, y el frontis y láminas de la *Historia de la Nueva España* editada por el arzobispo Lorenzana, en 1770. Efraín Castro Morales, “Un grabado neoclásico” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 33 (1964), 107.



Fig. 83. Anónimo novohispano, *Virgen de la Salud*, siglo XVIII.



Fig. 84. Anónimo novohispano, *Virgen de la Salud*, 1803-1804

reyes de Prusia [fig. 84].⁹³ Sólo el rostro y las manos están pintadas al óleo, de una manera muy similar al retrato anterior, mientras que pequeñas plumas multicolores delinean la figura de la imagen vestida con una túnica blanca decorada con motivos vegetales de un azul iridiscente y flores rojas, y una capa azul marino con detalles en oro. El fondo, del mismo azul iridiscente, dan al retrato una aire de preciosismo, sobre este se recorta el perfil de una cortina en tonos amarillos y anaranjados.

Las variaciones en las maneras como se representa la imagen nos hace pensar que la idea del “verdadero retrato” tenía mucho más de simbólico que de una semejanza artificiosa al modo como se entienden los “trampantojos a lo divino”.⁹⁴ Como ha señalado Sergi Doménech, lo que hacía funcionales a las copias no era el efecto formal de la semejanza y el engaño, sino el valor simbólico que tenían las copias como “sustituciones afectivas” cuyo discurso se dirigía al corazón.⁹⁵ A diferencia de los grabados y las imágenes que se enviaban lejos de Pátzcuaro, muchos de estos retratos fueron destinados a los habitantes de la misma ciudad. No se trataba de un paliativo ante la ausencia de la imagen que fue alguna vez visitada, pues el original estaba cerca, sino de un signo de identidad a través del cual se identificaba una pequeña comunidad de devotos. En ese sentido, los

⁹³ *México en el mundo de las colecciones de arte*, vol. 3 (México: s.e. 1994), 112-113.

⁹⁴ Véase Alfonso Pérez Sánchez, “Trampantojos a lo divino”, *Lecturas de Historia del Arte III* (1992), 139-155.

⁹⁵ Sergi Doménech García, “Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los ‘verdaderos retratos’ marianos como imágenes de sustitución afectiva”, en *Tiempos de América 18* (2011), 91.



Fig. 85. Virgen de la Salud del templo de las Monjas, Morelia, siglo XVIII.



Fig. 86. Virgen de la Salud del templo de la Merced, Morelia.



Fig. 87. Virgen de la Salud de Erongarícuaro.

verdaderos retratos funcionaron como una contraparte visual de la *Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud* pues, a partir de la crónica y la imagen, las familias podían apropiarse del culto y llevarlo –en el ámbito privado– a una relación mucho más íntima y acorde con sus intereses. La devoción por la Virgen de la Salud dio, así, cohesión a un grupo heterogéneo actuando como un agente centrípeto que permitió a los recién llegados adoptar una tradición fundacional como suya y hacer visible esta apropiación.

Entre las imágenes que recibían culto público en Valladolid se contaban dos copias; ambas, tallas en caña de maíz para ser vestidas. La primera es la ya mencionada imagen que se venera en la iglesia de las dominicas [fig. 85]. Es una imagen de pequeñas dimensiones que puede, en efecto, resultar obra del siglo XVIII, pero que ha sido muy intervenida. No obstante que el culto de la Salud no parece haber despertado mucho interés en Valladolid, a causa de la competencia entre las dos ciudades, una segunda imagen está en la iglesia de la Merced. Ésta guarda una semejanza notable con la original: la expresión del rostro y la imitación de la encarnación blanquecina revelan una intención de hacer una “copia fiel” [fig. 86]. Sin embargo, bien podría tratarse de una copia del siglo XX, pues en épocas anteriores no encontramos ningún vínculo entre los mercedarios y el santuario de Pátzcuaro. Las imágenes de la Salud de las parroquias de Erongarícuaro y Ajuno, dos pueblos cercanos a la laguna de Pátzcuaro, plantean funciones muy diferentes.⁹⁶

⁹⁶ En la parroquia de Huaniqueo se veneraba desde el siglo XVII una imagen con el título de Señora de la Salud. La imagen aun se encuentra en culto bajo el título de Virgen de la Candelaria. Se



Fig. 88. Virgen de la Salud de Ajuno, siglo XVIII. Fig. 89. Templo de Nuestra Señora de Ajuno, siglo XVIII.

La imagen de Erongarícuaro es una talla más reciente, cuyo culto mantiene un vínculo directo con el de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. Sus mayordomos siguen siendo los encargados de llevarla a “visitar” a la original, reforzando así el lazo entre las dos imágenes por medio de las procesiones continuas [fig. 87]. La Virgen de la Salud de Ajuno es mucho más interesante por su gran belleza, calidad artística y estado de conservación, tanto de la talla como del estofado; no hay otra imagen que la iguale en calidad y fidelidad al original [fig. 88].

Nuestra Señora de la Salud de Ajuno es titular del pequeño templo del mismo nombre, consagrado en 1720 según informa una inscripción en la fachada [fig. 89]. El pueblo de Ajuno estaba bajo la administración de la parroquia de Zirahuén, a dos leguas de distancia, que auxiliaba a la comunidad en bautizos, casamientos, entierros y días de fiesta. Aunque no contamos con registros que confirmen su patrocinio de manera directa, es muy posible que haya sido el mismo cura Ponce de León quien llevó la devoción hasta Ajuno; ya que, antes de que fuera nombrado cura de Pátzcuaro y tomara la batuta del culto, había sido justamente cura de Huiramangaro y de Zirahuén, vínculo que explicaría el empeño puesto en hacerla idéntica y de gran calidad. La iglesia de una nave, con muros

trata de una Virgen con el niño que no tiene relación con la imagen de Pátzcuaro. A esta imagen pertenecen los bienes de los inventarios publicados por la historiadora Sofía Velarde como pertenecientes a la Virgen de Pátzcuaro. Velarde, *Imaginería michoacana en caña de maíz*, 155-156. Cfr. “Inventario de los bienes y alhajas de las Parroquias de este obispado”, AHCM, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, Caja 21, Expediente 8, Legajo 20.

de adobe y cubierta por un artesón de madera característico de las iglesias de la región, tenía –según una *Inspección Ocular* de 1791– el piso de tierra y el altar mayor con retablo dorado, que ha sido sustituido hoy en día por uno de gusto neoclásico.⁹⁷ En el otro extremo del atrio quedan aún los restos de la pequeña capilla de la Asunción y del hospital de la Concepción, donde tenía sede la cofradía. Al parecer, el hospital y la capilla estuvieron en funciones hasta ya entrado el siglo XX cuando, alrededor de la década de los años cuarenta, el hospital fue adecuado como escuela, la capilla abandonada y la Virgen de la Asunción –imagen sumamente deteriorada e intervenida– trasladada al templo parroquial.

El culto a la Virgen de la Salud se introdujo en el pueblo de Ajuno a principios del siglo XVIII, algunos años antes de que se concluyera el nuevo templo. Se trata de una imagen de talla en madera, del tamaño de la original (aproximadamente 130 cm). El parecido con la de Pátzcuaro, como dijimos, es notable: nariz recta, cejas arqueadas, párpados abultados y ojos asimétricos semicerrados; pero la calidad de la manufactura y policromía de la imagen de Ajuno es incluso superior a su original, tal como manifiestan las delicadas encarnaciones, que no han sufrido repintes ni intervenciones importantes, y el gran detalle y realismo de las manos, las que revelan el trabajo de un magnífico escultor [fig. 90]. A pesar de que, como copia, la Virgen de la Salud de Ajuno buscaba expandir la veneración de la imagen de Pátzcuaro y aprovechaba su fama de imagen milagrosa, su carácter de imagen titular y el patrocinio sobre el pueblo alcanzó un desarrollo propio e íntimamente ligado a la comunidad. Independiente al culto de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro, ya no se trataba de la imagen que promocionaba a otra imagen, sino de un simulacro sagrado e investido de poderes propios.



La Virgen de la Salud quedó, entonces, fijada en el imaginario como la primera imagen que recibió culto público entre los indios recién evangelizados de Michoacán. El alcance y solidez del mito creado alrededor de Nuestra Señora de la Salud ha trascendido hasta nuestros días, gracias a la compleja y muy pensada política de las imágenes emprendida por los curas Juan Meléndez Carreño y Eugenio Ponce de León. La “autoría intelectual” de Vasco de Quiroga y la existencia de una devoción continua y sostenida son

⁹⁷ José Bravo Ugarte, *Inspección ocular en Michoacán. Regiones centro y sudoeste* (México, Jus, 1960), 64.

todavía dos hechos reconocidos como verdades indiscutibles en la historiografía dedicada a Pátzcuaro y al Santuario de la Salud, mientras que los curas parroquiales, verdaderos artífices del culto, son acaso mencionados como devotos ejemplares.⁹⁸

Y no se trata de la pervivencia de un engaño artero de los fieles del siglo XVII, sino de la eficacia de un imaginario aún vigente y con consecuencias tan profundas como la publicación de un breve papal para la coronación, concedido por León XIII en 1898. Los argumentos que el obispo José Ignacio Árciga (1868-1900) utilizó para solicitar el privilegio se basaron en los mismos razonamientos propuestos doscientos años antes para el recorte de la imagen. La falta de documentos que probaran el origen de la imagen quedó remediada por la antigüedad de la tradición que la rodeaba. En la bula de la concesión se concluía: “No es pues temerario, sino muy conforme a una antigua tradición asegurar, que esta Sagrada Imagen fue una de las primeras que recibieron culto público venerándose en ella a la madre de Dios, en el vasto Imperio Tarasco, y allí mismo, donde pocos años antes las gentes estaban sentadas en las sombras de la muerte y de la más grosera idolatría”.⁹⁹

La Virgen de la Salud se convirtió, al cabo, en una suerte de “lugar de la memoria”, donde los conflictos por la primacía política entre dos ciudades se resolvieron y las tensiones entre indios y españoles fueron desplazadas, dejando en su lugar la imagen de una ciudad unificada y sacralizada por la manifestación de la revelación. Pero su poder simbólico fue todavía más allá, pues se convirtió –según lo exponían los sermones del cura Ponce de León– en una “representación metonímica” de la misma ciudad-santuario. El ayuntamiento, refundado en 1689, necesitaba de un *locus* donde concebirse a sí mismo como una *civitas*, y este lugar fue ocupado por la Virgen de la Salud como abogada y patrona protectora –pero, sobre todo– como legítima reina. Aún en la actualidad el culto a la Virgen de la Salud continua trazando vínculos, que desde su basílica ex-catedral atraviesan fronteras y mantienen unido a un pueblo más allá de los espacios practicados y las instituciones políticas, como su verdadera patrona en un territorio compartido y sentido como territorio “quiroyuano” fundacional de su nueva vida social.

⁹⁸ Véase Toussaint, *Pátzcuaro*, 113; Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI* (México: UNAM, Cruz Roja, 1990), 71-72; Velarde, *Imaginería michoacana en caña de maíz*, 155.

⁹⁹ *Crónica de la Solemne coronación de la imagen de Ntra. Sra. De la Salud de Patzcuaro* (Morelia: Imprenta de Agustín Martínez Mier, 1899), 61.

3. LA CATEDRAL TRANSFIGURADA DE VALLADOLID

Los periodos constructivos y las múltiples vicisitudes por las que atravesó la fábrica de la catedral, así como la participación activa de los obispos y del cabildo eclesiástico, marcaron la vida y el destino sagrado y secular de la ciudad de Valladolid. La trascendencia de estos procesos ha despertado el interés de historiadores e historiadores del arte, quienes los han explorado ampliamente, por lo que no es nuestro objetivo ahondar más en ello.¹⁰⁰ Sin embargo, los años que mediaron entre el cierre de las bóvedas, en 1704, y la consecución de las torres y fachadas en 1745 –estériles para la fábrica pero dedicados a una intensa labor de gestión para la concesión de nuevos recursos– han sido hasta ahora ignorados. El periodo es especialmente importante pues corresponde a los años del pleito por la capitalidad. En el año de 1703 se agotaron los recursos de la última concesión dada por cinco años; con aquel dinero se terminaron los muros y se cerraron las bóvedas. A pesar de que la obra no se había concluido, el mal estado de la iglesia provisional obligó al obispo y su cabildo a trasladar los oficios a la nueva iglesia, celebrándose la colocación del Santísimo Sacramento en el altar mayor el 10 de mayo de 1705.

Lo cierto es que al iniciar el siglo XVIII, cuando se cerraron las bóvedas y se trasladaron los oficios, la catedral se convirtió en “el más notable de todos los símbolos de la vida urbana”, al modo del resto de las catedrales del virreinato.¹⁰¹ Aun faltando torres y fachadas, la presencia de la catedral definió “la personalidad del centro urbano” –como señaló Manuel González Galván–, gracias a la ubicación del templo como un eje que “divide en dos partes desiguales, pero armónicas, la gran área de la plaza, el edificio tiene un doble aprecio espacial y produce la sensación de que la ciudad posee dos

¹⁰⁰ Véase Ramírez Montes, *La escuadra y el cincel*, 65-132; Oscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996), 195-255; Gabriel Silva Mandujano, *La catedral de Morelia: Arte y sociedad en la Nueva España* (Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1984).

¹⁰¹ El inicio de la construcción de la catedral de Valladolid fue verdaderamente tardío si se le compara con el resto de las catedrales novohispanas. La de México fue dedicada por segunda ocasión en 1667, cuando se concluyeron los trabajos de las bóvedas, aún cuando las fachadas y las torres fueron terminadas mucho más tarde; Puebla, por su parte, fue dedicada en las mismas condiciones desde 1649; Oaxaca fue consagrada en 1733 pero sus obras iniciaron a mediados del siglo XVI. Jorge Alberto Manrique, “Las catedrales” en *Una visión del arte y de la historia*, t. III (México: IIE-UNAM, 2001), 276-285.



Fig. 90. Vista aérea de la catedral y plaza principal de Morelia.

plazas fundidas, o unidas por el eje ‘áureo’, que denota en sí misma la nave mayor de la catedral”.¹⁰² La coincidencia del ancho de la nave mayor y la correspondiente calle que corre de norte a sur interrumpida por el templo –observada también por el arquitecto González Galván– parecía subrayar su carácter de corazón urbano a partir del cual la traza de la ciudad adquiriría orden y sentido: al oriente, la plaza episcopal, conocida posteriormente como plaza de San Juan de Dios; al poniente la plaza civil, rodeada por cinco portales que alojaron las casas consistoriales y, avanzado el siglo XVIII, las soberbias moradas de los patricios vallisoletanos [fig. 90].

Con el fin de “poner en perfección” la obra, el cabildo catedral solicitó, en 1705, una nueva prórroga de diez años por los mismos efectos que se le habían concedido antes: 12,000 pesos anuales tomados por partes iguales de los reales novenos, los encomenderos, la mesa capitular y la contribución del medio real de “oplatan” pagado por los indios, a los que se sumaban los 2,000 pesos provenientes de la renta de una canonjía suprimida, dando un total de 14,000 pesos de renta anual. La petición fue denegada, pues preocupaba al Consejo de Indias las grandes cantidades que ya se habían consumido (226,338 pesos) y lo

¹⁰² Manuel González Galván, “Presencia y voz catedralicia”, en *Morelia, Patrimonio cultural de la humanidad*, ed. Silvia Figureroa (México: UMSNH, Gobierno del Estado de Michoacán, Ayuntamiento de Morelia, 1995), 58.

mucho que aún parecía faltar (cerca de 134,706 pesos). Antes de conceder nuevos efectos, una cédula real, emitida en diciembre de 1705, exigió que se entregaran las cuentas de lo gastado contabilizado al por menor, una vista de ojos que detallara el estado de la obra y un presupuesto exacto de lo que restaba por hacer. En un intento por conservar su autonomía, la respuesta del cabildo michoacano fue lenta y ambigua, brindando las cuentas “al por mayor”. En lugar de informar sobre el estado de la catedral, el primer informe sobre el estado de la obra hacía un elogio de los grandes avances que había en el interior (el coro de sillería alta y baja “de talla y muy laboreadas de madera de cedro”, sus tribunas, facistol, ambones, púlpito, puertas y crujía que daba la vuelta a todo el presbiterio, además de un gran órgano de nogal y tapincerán). Durante la década que siguió a la dedicación del nuevo templo, el cabildo pareció más interesado en acondicionar los espacios interiores para el culto con los recursos de la fábrica espiritual –fuera del control de la real hacienda– que en reunir los documentos necesarios para proseguir con la solicitud de la prórroga, pues, además del coro, en este mismo periodo fueron erigidos el altar mayor y los colaterales de san Pedro, Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora de Guadalupe y san José.¹⁰³

En un nuevo intento por reavivar el proceso, el obispo electo, Ignacio Trujillo, escribió una misiva en el año de 1713 donde expresaba: “Sería gran lástima que habiéndose gastado tanto caudal en ella quedase con la imperfección en que hoy se mantiene, sin torre, ni portadas, y sin otras oficinas que hacen gran falta, habiendo sido la intención de SM que se fabricase templo como para Iglesia Catedral del Obispado que es el tercero de estos Reinos”.¹⁰⁴ El exhorto del obispo iba acompañado de una carta del virrey Duque de Linares, que respaldaba su petición. Para estas fechas, preocupaba que la falta de torres y fachadas provocara daños irreversibles en la construcción, pues el campanil se había colocado provisionalmente sobre las bóvedas; y, se temía, estas podían rajarse por el peso excesivo, sin contar el molesto ruido que causaban, interrumpiendo los rezos del coro. Al recibir esta nueva petición, el Consejo de Indias reiteró la necesidad de que se rindieran cuentas de manera detallada y ordenó al oidor Joseph de Luna que pasara a la ciudad de Valladolid para efectuar una vista de ojos.

¹⁰³ Mónica Pulido, *El proceso de ornamentación de los espacios de culto de la Catedral de Valladolid de Michoacán. 1705-1745* (Tesis de Licenciatura en Historia, UMSNH, 2007), 105-116.

¹⁰⁴ AGI, México 1052, f. 720.

Como para 1715 seguía sin cumplirse la orden, el oidor Jerónimo de Soria Villarroel, marqués de Villahermosa de Alfaro, se ofreció a efectuar la visita en su paso hacia Pátzcuaro, donde debía encargarse de asuntos personales. Aclaró que no había nada oculto en su interés, pues “no siendo natural de allí, ni habiendo motivo que pudiera hacer sospechoso el cumplimiento de su obligación y que el viaje lo ha de hacer a su costa y a dicho oidor le será gravoso por estar dispuesto por ley de Indias que el que se nombrare no puede llevar salario, y de no parecer al propósito para lo referido”.¹⁰⁵ La vista de ojos se efectuó el 29 de octubre de 1715, sin embargo, el informe no fue enviado al Consejo de Indias, por lo que dos años después, el fiscal volvió a negar la concesión de nuevos efectos, pues las cuentas seguían sin darse de manera puntal, entregándose sólo por sumario o índice. Además, la cantidad gastada le parecía excesiva, incluso para haber acabado una obra “con toda suntuosidad”. Le molestaba en particular que no hubiera un consenso sobre lo que faltaba por hacerse, temiéndose que de autorizarse una nueva prórroga, la obra siguiera sin concluirse. En octubre de 1717 el Consejo de Indias determinó: “hasta que su Majestad no se entere de todo el caudal librado para estas obras y de su justa distribución en el fin para que se han librado, no vendrá en conceder ni prorrogar nueva gracia”.¹⁰⁶ El hecho de que este mismo año se hubiera celebrado la dedicación del santuario de Nuestra Señora de la Salud dio a la negativa del Consejo de Indias una dimensión singular pues, mientras una ciudad celebraba con gran dicha su poder y esplendor, la otra, despojada de la capitalidad civil, no lograba consolidarse del todo como ciudad catedral.

Hacia 1720, cuando se reanudaron las gestiones, extrañó a los interesados que el marqués de Villahermosa de Alfaro no hubiera enviado aún la memoria sobre la visita. Tras ser conminado, entregó un informe que confirmaba la urgencia de concluir con las obras, sin embargo, el oidor no desperdició la oportunidad para arremeter contra la autoridad y autonomía del cabildo eclesiástico, al sugerir:

Me parece que pudiera encargarse a la Persona Secular que señalaran los excelentísimos Señores Virreyes, vicepatronos y de su mayor confianza para que dignándose la Real Clemencia de conceder la prórroga corriera con la fabrica debajo de la fianza y seguro necesario y con el mismo sueldo con que ha corrido hasta ahora uno de los Prebendados de aquel Cabildo, no porque discurra se pueda haber faltado en cosa, y le asiste la presunción

¹⁰⁵ AGI, México 1052, f. 817.

¹⁰⁶ AGI, México 1052, f. 783.

legal, sino porque siendo secular e independiente, en cada Prebendado puede tener un fiscal que estimule mas el cumplimiento de su obligación [...] ¹⁰⁷

Con el informe del marqués en mano, el fiscal de la Real Audiencia autorizó la pretensión de la catedral de Valladolid, considerando que la prorrogación solicitada era “muy digna de la atención de Vuestra Excelencia”, pero una vez más las gestiones fueron en vano: a pesar de que el cabildo preparó las cuentas de lo percibido por los superintendentes y lo gastado en pagos (salarios de los ministros, oficiales y jornaleros, gastos en materiales de cal y ladrillo) y entregó todo al Real Tribunal de Cuentas, el fiscal de Indias siguió objetando, en agosto de 1723 y diciembre de 1725, que dichas cuentas estaban presentadas al por mayor, reiterando una y otra vez la orden de que fueran presentadas “en conformidad de lo que se previene”. ¹⁰⁸

Pasados más de 22 años desde que se había detenido la obra, la impaciencia del cabildo aumentaba a la par que crecía el riesgo de que las bóvedas se rajaran por la humedad y el peso del campanil. Las perspectivas de triunfo se complicaron en 1721, con el fallecimiento del obispo Ignacio de Trujillo y Guerrero, pues su muerte dio paso a la sede vacante más larga y desestabilizadora en la historia del cabildo michoacano, interrumpida sólo durante un brevísimo tiempo por la llegada del obispo electo fray Francisco de la Cuesta, quien falleció intempestivamente a los dos meses, en mayo de 1724. La sede vacante duró hasta el año de 1729, cuando fue electo el obispo Juan José de Escalona y Calatayud. Durante los ocho años que mediaron entre uno y otro prelado, la cohesión del cabildo se vio amenazada por dos grandes conflictos: 1) las tensas relaciones con el vicario/provisor Romero de Arbizu (orgulloso aragonés en el seno de un cabildo de perfil acusadamente criollo) y 2) el robo que sufrió la clavería mientras estaba bajo el cuidado del canónigo Ximenez Mondragón. ¹⁰⁹ Estos años difíciles, profusamente estudiados por

¹⁰⁷ AGI, México 1052, ff. 880-881. En realidad, no se trataba de la primera vez que el poderoso oidor, que había apadrinado la refundación del cabildo de españoles de Pátzcuaro en la batalla por la capitalidad, trató de entorpecer la concesión de nuevos recursos para Valladolid. En 1705, cuando se agotó la última prórroga dada en 1698, el marqués favoreció la causa de su hermano, Nicolás de Soria Villarroel, cura beneficiado de Santa Fe de la Laguna, interesado en obtener la canonjía supresa, aún cuando la provisión de esta canonjía hubiera significado un revés para la obtención de una nueva prórroga, de modo que finalmente no le fue concedida. AGI, México 1054, ff. 33-37v.

¹⁰⁸ AGI, México 1052, ff. 881-881v y 885-886.

¹⁰⁹ Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 267-269.

el historiador Oscar Mazín, pusieron en riesgo la estabilidad de la corporación, situación que repercutió en la escasez de obras contratadas: ningún altar fue erigido en este periodo y las gestiones para conseguir la prórroga permanecieron igualmente estancadas.

Por medio de dos cédulas reales emitidas en julio de 1725 y marzo de 1728, el Consejo de Indias solicitó una vez más el envío de las cuentas y la realización de otra vista de ojos. Es de suponer que la llegada del obispo Juan José de Escalona y Calatayud inyectó por fin aire fresco a la estancada y estéril situación. Como veíamos en el capítulo anterior, Escalona y Calatayud fue sin duda el prelado más estimado por el cabildo eclesiástico y la feligresía en la primera mitad del siglo XVIII, gracias a sus habilidades para restablecer la cohesión en el cabildo, pero también a las numerosas obras de beneficencia, resultado de la bonanza económica que experimentó la catedral y el obispado durante su gobierno.¹¹⁰ Sus allegados lo describían como un “amante Pastor, en quien hallaba la desgracia alivio, la pobreza socorro, la soledad amparo, el mal remedio, el daño enmienda, el mérito vista, la suplica oído”.¹¹¹ Escalona supo restablecer la cohesión de un cabildo dividido y orquestar una reforma administrativa y disciplinaria que provocó un aumento significativo de la gruesa decimal y el capital líquido en las arcas de la catedral; alcanzándose, en el año de 1732, un *superávit* histórico.¹¹² Con tales recursos se emprendieron numerosos proyectos que fomentaron la vida religiosa, social y económica de la ciudad y el obispado, como la

¹¹⁰ Juan José de Escalona y Calatayud era natural de la villa de Quel, en la Rioja. Realizó sus primeros estudios de teología en Alcalá de Henares y San Jerónimo de Lugo, para matricularse después en el colegio mayor de San Bartolomé de Salamanca. Su preparación académica le valió la adquisición de la canonjía penitenciaria de la catedral de Calahorra y el puesto de confesor del Real convento de la Encarnación de Madrid, desde dónde fue llamado a la catedral de Caracas, que gobernó durante nueve años. Ahí se destacó por su labor evangélica entre los naturales y la defensa de la inmunidad y jurisdicción eclesiásticas, que empezaban a verse amenazadas por la política regalista que veía en las prerrogativas del clero un “menoscabo inaceptable de la soberanía real”. Carmelo Martínez Garrido, “Juan José de Escalona y Calatayud. Su Biografía” en *Berceo* 150 (2006): 147-151. Matías de Escobar, *Americana Thebaida* (Morelia: Basal, 1970), 237. La tendencia a sustituir las credenciales de nobleza por la competencia profesional y la formación académica (que hizo despuntar a las universidades españolas como fuente de funcionarios doctos desde el reinado de los reyes católicos), se acentuó a fines del siglo XVII y principios del XVIII. Escalona perteneció a una nueva generación de prelados letrados que se introdujo en Valladolid con su antecesor Felipe Ignacio de Trujillo y Guerrero (1711-1721).

¹¹¹ Juan Ubaldo de Anguita Sandoval y Rojas, *El discípulo de Cristo. Con unas señas de Apóstol* (México: Joseph Bernardo de Hoyal, 1738), 3.

¹¹² Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, 259-279.

construcción de los altares de san Miguel, los santos Inocentes, Nuestra Señora de Belén, santa Bárbara, san Juan Bautista y san Francisco Xavier, entre otras tantas y numerosas obras que reafirmaron la primacía del poder catedralicio,.

Una de las primeras iniciativas del obispo Juan José de Escalona fue, desde luego, revivir el expediente de la catedral michoacana ante el Consejo de Indias, procurando que en esta ocasión se entregaran los informes, cuentas y certificaciones con todo el detalle y la formalidad que se requería. Una vez preparado, el 13 de septiembre de 1729, el expediente fue entregado al factor don Manuel de Villegas en la Real Caja para su revisión. Los trámites eran laboriosos, debiendo pasar por diferentes oficinas, pero en algún momento de este proceso, el cuaderno quinto de los autos se extravió. En carta del 3 de julio de 1731, el agente de la catedral Joseph Rodríguez de Guzmán informaba:

Digo que en el Superior Gobierno del Exmo. Señor Virrey pasaron Autos formados de orden de su Majestad sobre los efectos para la fábrica material de dicha Santa Iglesia entre los cuales se ha perdido o confundido un cuaderno que contiene lo más substancial de las diligencias hechas de Orden de dicho Señor Exmo. por el licenciado Don Phelipe Salazar, Abogado de esta Real Audiencia que se nombra el quinto entre los referidos cuadernos, y por cuanto para su invención y descubrimiento se han hecho varias diligencias y no han podido ser habidos.¹¹³

A pesar de que el abogado de la catedral de Valladolid realizó una exhaustiva búsqueda por todas las oficinas en las que podría estar perdido o traspapelado, las tentativas para ubicar al famoso “cuaderno quinto” fracasaron. La pérdida del expediente resultaba inexplicable, según afirmaba el mismo representante del cabildo michoacano:

porque no habiendo motivo para ocultarse maliciosamente unas providencias que sólo conciernen a la perfección de aquella fábrica, en que ningún particular puede ser interesado, y que los que lo son no pudieran tener motivo para ocultar lo mismo que desean ver efectuado y que sólo puede provenir de haberse confundido u olvidado el que no se descubran.¹¹⁴

Desde luego, no había manera alguna en que el cabildo pudiera sugerir que el cuaderno se hubiera extraviado intencionalmente, pues esta era una acusación grave que no podía sostenerse sin pruebas; sin embargo, es posible que los informes y cuentas que tanto habían costado trabajo al cabildo reunir, hubieran sido efectivamente sustraídos con

¹¹³ AGI, México 1052, f. 1020v-1022.

¹¹⁴ AGI, México 1052, ff. 1048v-1049.

alevosía y mala fe por orden del poderoso enemigo de los vallisoletanos: don Jerónimo de Soria Villarroel, el marqués de Villahermosa de Alfaro, a quien, muy seguramente, el obispo Escalona y Calatayud detestaba.¹¹⁵ Si bien, el cabildo civil de Valladolid no podía competir con sus poderosos pares de Pátzcuaro, el consolidado cabildo eclesiástico sí representaba una competencia directa para la ciudad lacustre, por lo que las trabas interpuestas a la catedral podían haber sido una estrategia para frenar la expansión de Valladolid en beneficio del florecimiento de Pátzcuaro.¹¹⁶

En el juicio de residencia del oidor, el agente de Valladolid, don Pedro de Barbosa, presentó como cargo particular contra Jerónimo de Soria Villarroel el ser “agente y solicitador a cara descubierta por la Ciudad de Pascuaro, su Patria, en el pleito que siguió en esta Audiencia con la de Valladolid de Mechoacan sobre preeminencias”.¹¹⁷ En descargo de la acusación, el marqués respondió “que fue Agente no sólo por ser su Patria sino por haber sido (antes que oidor) Abogado de la Ciudad, Apoderado de sus hermanos y parientes y ponedor de los oficios concejiles de ella, y lo hizo a Cara Descubierta como en negocio

¹¹⁵ En 1731, el obispo Juan José de Escalona denunció ante el rey la protección que el oidor brindaba a su hermano, don Nicolás de Soria Villarroel, quien finalmente había logrado en 1711 obtener una media canonjía y luego ascender a una canonjía completa en la catedral vallisoletana. En los 19 años tenía gozando de la prebenda, Nicolás de Soria Villarroel había percibido 57,159 pesos sin servir nunca en su catedral, pues protestando accidentes y enfermedades que, según el obispo, eran falsas y “voluntarias”, residía en la ciudad de México, donde vivía “siempre mal amistado, metido en juegos y con inserción en negocios profanos, de cuyos ejercicios ha resultado mucho escándalo”. En diciembre de 1731, una real cédula ordenó al canónigo abandonar México en un plazo de 15 días y asentarse en Valladolid antes de tres meses, pero, al paso del término, cuando Escalona se disponía a suspender la congrua, el virrey giró órdenes de que no se innovara nada. Al ver su autoridad episcopal quebrantada, Escalona escribió al rey acatando las órdenes del virrey y eximiéndose: “con lo obrado por mi parte tengo dado cumplimiento a mi obligación y asegurado mi conciencia de que para el Informe que a V. M. hice de la voluntaria ausencia, pretextadas enfermedades, y distraídos procederes de este Prebendado en Mexico, precedieron de mi parte las diligencias mas exactas, y prudentemente Cristianas en orden a inquirir y averiguar la Verdad: No puedo hacer otra cosa que exponer todo lo referido a la soberana consideración de V.M”. AGI, México 1049, f. 393.

¹¹⁶ En el primer capítulo analizamos los artículos sobre la historia de Pátzcuaro publicados en la Gaceta en 1724, muy probablemente por pedido expreso del marqués, en los que se cuestionaba que la mudanza del ayuntamiento de Pátzcuaro a Valladolid hubiera tenido efecto.

¹¹⁷ Del juicio de residencia, sólo se conservan los duplicados que pasaron a la escribanía de cámara, sin todos los autos y papeles de la visita, por lo que no poseemos mayor información sobre los “embarazos” que se le atribuyeron. AGI, México 670B, ff. 101-115.

propio”.¹¹⁸ Al final del juicio, el marqués fue eximido de este y otros cargos aclarándose, además, que era uno de los pocos oidores que no aceptaba dádivas; sin embargo, la simple acusación nos revela que, ciertamente, la sospecha sobre las trabas puestas a la capital eclesiástica inquietaba a los de Valladolid, al tiempo que los de Pátzcuaro sabían jugar los dados a su favor.

3.1. LA ELOCUENCIA DE LOS RELIEVES

Apesar de los enormes obstáculos a los que se enfrentaron los obispos y, el cabildo eclesiástico de Valladolid, la habilidad del Escalona y Calatayud fructificó y el 20 de agosto de 1738, una cédula real de Felipe V otorgó una nueva prórroga por seis años para la culminación de las torres, fachadas y oficinas de la catedral vallisoletana. El prelado ya no pudo celebrar la noticia, pues había muerto un año antes, el 23 de mayo de 1737. La contratación de las obras se hizo entonces en un periodo de sede vacante, muy diferente al anterior: en esta ocasión, el cabildo eclesiástico hizo gala de los amplios atributos que poseía y del poderío que habían alcanzado como corporación.¹¹⁹ En la clavería se resguardaba el diseño que Vicente Barroso de la Escayola había hecho para las fachadas; pero este debió parecer obsoleto para el gusto y pretensiones del momento pues, en 1740 se procedió a contratar un nuevo maestro mayor y a solicitarle un nuevo diseño. El elegido fue el afamado maestro Jerónimo Balbás quien, comprometido también con la catedral metropolitana, pero que no dejó más que desplantes y desaires al indignado cabildo michoacano. Dos meses después y sin intervención virreinal, el cabildo contrató al maestro poblano José de Medina. El nuevo maestro empezó a trabajar inmediatamente y, el 20 de agosto de 1743, entregó un diseño que agradó a los capitulares. Todavía más debió de encantarles la rapidez con la que se realizó la obra, pues el 6 de noviembre de 1744 el deán anunció que las obras de torres, portadas y coronación de la iglesia estaban por concluirse. Aún sobraban recursos

¹¹⁸ AGI, México 670B, ff. 101-115.

¹¹⁹ Nelly Sigaut, Oscar Mazín, “El cabildo de la catedral de Valladolid y la construcción de las torres y fachadas de su iglesia”, en *Arte y Coerción, Primer coloquio del Comité mexicano de Historia del Arte* (México: IIE-UNAM, 1992), 109-122. En este artículo los autores narran la participación del cabildo catedral en la fábrica material de torres y fachadas, y el modo tan directo en que el cabildo dirigió e intervino en su diseño.



Fig. 91. Fachada principal de la catedral de Valladolid-Morelia.

y el cabildo quedó tan satisfecho que encargó a Medina las oficinas de la mitra, además de otorgarle dos mil pesos por concepto de “guantes”.¹²⁰

En una época dominada por el uso de esbeltos o voluminosos estípites, la propuesta de José de Medina sobresalió por la elegancia, sobriedad y sencillez de las pilastras y guardamalletas que aprovechan la incidencia de la luz para crear un juego de texturas y claroscuros [fig. 91]. Las luces y sombras destacan la viveza de los relieves en piedra blanca que decoran las tres calles de la fachada principal. El relieve central tiene por tema la misma advocación salvatorista de la *Transfiguración de Cristo*; está rodeado por cuatro nichos con las imágenes de san Miguel, san Juan Bautista, santa Bárbara y santa Rosa de Lima. A izquierda y derecha, los relieves de la *Adoración de los pastores* y la *Epifanía* engalanan las calles laterales desde una altura menor a la principal. En ambas, las armas papales ocupan el tercer cuerpo, mientras que en la central lucían las armas reales (reemplazadas por el escudo nacional en 1826). Medallones con los cuatro evangelistas completaban el programa. Las fachadas laterales, orientadas al este y el oeste, están ornamentadas por sendos relieves dedicados al patriarca san José y a la Virgen de Guadalupe, los santos patronos jurados de la ciudad y del reino. Esta simplicidad del programa hace pensar en la

¹²⁰ Sigaut, Mazín, “El cabildo de la catedral de Valladolid y la construcción de las torres y fachadas de su iglesia”, 121-122.

preocupación del cabildo por terminar las obras a tiempo y con los recursos destinados a este fin, pero también, en un programa cuidadosamente pensado más con fines discursivos e ideológicos que propiamente artísticos u ostentosos.

Los relieves de las fachadas sirvieron al cabildo para transformar en un discurso de piedra las virtudes de la corporación y la imagen de grandeza de una iglesia plenamente consolidada, asuntos que ya se expresaban desde años anteriores en los sermones y en el interior de los muros de la iglesia. El desarrollo de dos tópicos evangélicos hizo posible la simbolización del espacio urbano que convirtió a Valladolid en una refiguración de los lugares sagrados del teatro del cristianismo. El primero, relacionado con la Transfiguración—fiesta titular de la catedral— asoció a la iglesia con el Monte Tabor. El segundo, vinculado a los temas del nacimiento de Cristo, convirtió a la ciudad en un nuevo Portal de Belén, donde el cristianismo y la promesa de salvación desplazaban los resabios de una antigüedad pagana. En ambas asociaciones se hacía eco a la larga tradición medieval que representaba a las ciudades europeas como Jerusalén o Belén: en el interior de las catedrales, frescos con vistas urbanas colocaban sus edificios más emblemáticos como fondo de las escenas sagradas.¹²¹ Si bien la refiguración de los espacios sagrados no era ninguna novedad, admira en verdad la capacidad del cabildo y del arquitecto Medina para convertir el discurso simbólico en un instrumento para reinventar la imagen de la ciudad.

3.1.1. De la Transfiguración al Monte Tabor

Por iniciativa de su primer obispo, don Vasco de Quiroga, la catedral michoacana cambió su advocación de san Francisco a Jesús Salvador, con el fin de evitar confusiones entre la catedral y la iglesia de los franciscanos.¹²² Hay que reconocer que la elección del Salvador como advocación no fue para nada gratuita: la fiesta de la Transfiguración fue instituida por el Papa Sixto IV, el día 6 de agosto de 1475, para conmemorar la victoria de los

¹²¹ Sobre la refiguración simbólica de las ciudades medievales véase Sica, *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas*, 62.

¹²² Según la *Bula* fundacional del obispado emitida por Julio III en 1536, la catedral quedó fundada sobre la iglesia de san Francisco, teniendo a éste último como santo patrón. Con el traslado de la sede de la ciudad de Tzintzuntzán a Valladolid, ejecutada por su obispo Vasco de Quiroga, el patrocinio cambió a san Salvador, celebrando su fiesta el día 6 de agosto, día de la Transfiguración. Buitrón, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, 17-22.

cristianos sobre los turcos. El misterio fue interpretado por el pontífice como una alegoría de la luz divina proyectada sobre los infieles, por lo que la fiesta de la Transfiguración se convirtió, así, en la fiesta del Salvador.¹²³ El misterio era, por lo tanto, una titularidad que convenía por doble vía al proyecto evangelizador con que nació el obispado y a la agenda imperial de Carlos V, como príncipe cristiano universal, interesada en justificar la Conquista. En años posteriores, la celebración fue aprovechada para realzar la gloria y esplendor de la Iglesia, al hacer coincidir la colocación de la primera piedra de la catedral definitiva con la fiesta de la Transfiguración en 1660 y, casi un siglo después, al estrenarse el altar mayor y el altar de reyes en la misma fiesta, en el año de 1774.¹²⁴

Cuando el cabildo encargó el proyecto de las fachadas a José de Medina, en 1742, el tema de la *Transfiguración* debió parecer mucho más atractivo y con mayores posibilidades plásticas que la sola imagen de Cristo Salvador bendiciendo y con el orbe en la mano [fig. 92].¹²⁵ La representación más conocida del misterio del Monte Tabor es, sin duda, la propuesta por Rafael Sanzio y sancionada desde el Vaticano, cuya fórmula ha sido repetida en innumerables ocasiones. La imagen recoge el pasaje narrado en el evangelio de san Lucas: una tarde, Jesús subió a orar al Tabor acompañado de Pedro, Santiago y Juan; los apóstoles cayeron vencidos por el sueño y, al despertar, contemplaron el rostro y las vestiduras de su maestro transfiguradas, brillando con una blancura y luminosidad sobrenatural. Jesús conversaba con Moisés y Elías sobre el amargo destino de la Pasión que le esperaba. “Sin saber lo que decía”, dice el evangelista, Pedro sugirió a su maestro

¹²³ Herón Pérez, “Un texto iconográfico novohispano: las fachadas de la catedral de Valladolid” en *Catedral de Morelia* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1991), 71.

¹²⁴ Mónica Pulido, *El proceso de ornamentación de los espacios de culto en la catedral de Valladolid de Michoacán*, 87-93.

¹²⁵ El altar mayor tenía por imagen principal a Cristo Salvador del Mundo, en ese sentido, la elección de la Transfiguración rompía la consonancia iconográfica que generalmente vinculaba a la fachada principal con el altar mayor. Sin embargo, tampoco hay nada extraño en la decisión del cabildo. La mayoría de las iglesias y catedrales dedicadas a San Salvador en España, aprovecharon el tema de la Transfiguración para la ornamentación de sus fachadas. El ejemplo más significativo por la cercanía formal entre los dos relieves, es el de San Salvador de Úbeda, en Granada. La gran obra del arquitecto Andrés de Vandelvira como capilla funeraria de Francisco de los Cobos, contó con el apoyo del escultor francés Esteban Jamete, quien diseñó el relieve de la Transfiguración entre 1541 y 1543. Francisco Javier Ruiz Ramos, *La Sacra Capilla de El Salvador de Úbeda: estudio histórico, artístico, iconográfico e iconológico* (Úbeda: Asociación cultural ubetense Alfredo Cabazan Laguna, 2011), 134-142.



Fig. 92. José de Medina, *Relieve de la Transfiguración de Cristo*, 1744.

construir tiendas para pasar la noche, tras lo cual apareció una nube y resonó la voz del Padre que anunció: “Éste es mi hijo, el elegido, escuchadle” (Lucas, 9, 35).

En el relieve que representa esta teofanía, la figura de Cristo aparece con los brazos en alto, elevándose sobre una peana de ángeles; sus vestiduras se abren y serpentean aprovechando los reflejos de la luz para producir el efecto de luminosidad que exige el misterio. La paloma del Espíritu Santo y Dios Padre, con su nimbo triangular, forman sobre él un eje vertical y –tal como narra el pasaje de las Escrituras–, a sus lados, vemos a Moisés y Elías, también glorificados. A sus pies, los tres apóstoles asisten a la escena con posturas y expresiones variadas. Mientras los patriarcas permanecen graves y estáticos, las figuras de los apóstoles se corresponden con la sucesión temporal de los eventos transcurridos: a Santiago le vemos al centro, recostado y sumido en un profundo sueño; a la derecha, Juan cae de espaldas atemorizado e interpone la mano ante el resplandor en un gesto de “gramática corporal” propio de aquel que presencia una revelación; por último, Pedro da la espalda al espectador y se dirige a Cristo en un gesto elocuente para ofrecer

las tiendas.¹²⁶ La composición se completa con angelitos y querubines que revolotean entre las nubes señalando el *locus* divino donde tiene lugar la *teofanía* y la promesa de salvación.¹²⁷

Con el vínculo tendido entre el misterio titular y el espacio catedralicio, reactualizado por la teofanía, puedo afirmar que la ciudad entera quedó investida como espacio sagrado. A lo largo del tiempo, la cristiandad dotó a los templos –y en especial a sus catedrales– de un importante simbolismo que identificaba al templo con el cuerpo de Cristo o con la nave de la Iglesia, en una especie de metáfora prolongada.¹²⁸ Como ha hecho notar Jaime Cuadriello:

El coro de canónigos era un remedo simbólico de los apóstoles elegidos que acompañaron a Jesús al monte Tabor para presenciar su teofanía o Transfiguración (el oficio de las catedrales era justamente alabar la divinidad de Cristo), mientras el coro de monjas [...] desplegaba allí sus oficios corales en memoria de las mujeres que acompañaron a Jesús al pie del Calvario, (alabando respectivamente la humanidad del Hijo).¹²⁹

Estas analogías eran, de algún modo, aplicables a todo templo cristiano, pero la comparación con el monte Tabor resultaba aún más adecuada para el caso particular de Valladolid. El provisor general del obispado, Romero de Arbizu, quien años atrás había protagonizado la escisión capitular durante la sede vacante de 1711-1729, aprovechó la publicación del sermón *La lámpara de los cielos: el glorioso arcángel San Miguel* (1735), para recordar en la dedicatoria:

Sentir es de mi Compatriota el Ilmo. Exmo. y Venerable Señor D. Juan de Palafox y Mendoza que todas las Catedrales representan, y son representadas en las glorias del Thabor: (bien necesitan ser ricas, para representación de tanta gloria). Pues si todas, con quanta mas razón la de Valladolid? No esta por su titulo mas empeñada, que todas? No se desempeña en lo que hace y hará? Pues Dios mío [...] tuya es, como todas, pero bajo del misterio de tu Transfiguración maravillosa vive esta Catedral ufanamente esperanzada.¹³⁰

¹²⁶ Víctor Stoichita, *El ojo místico: pintura y visión religiosa en el siglo de oro español* (Madrid: Alianza, 1996), 90.

¹²⁷ Stoichita, *El ojo místico*, 90.

¹²⁸ Manuel González Galván, “Trazo, proporción y símbolo en la Catedral de Morelia”, en *Trazo, proporción y símbolo en el arte virreinal* (México: UNAM, Gobierno del Estado de Michoacán, 2006), 486-487.

¹²⁹ Jaime Cuadriello, “El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia”, 92.

¹³⁰ López de Arvizu, “Dedicatoria” en: Ponce de León, *La lámpara de los cielos: el glorioso arcángel San Miguel* (México, Imprenta de José Bernardo de Hogal, 1735).

El sermón dedicado a san Miguel fue predicado, nada más y nada menos, por Joseph Eugenio Ponce de León, el gran apóstol de la Virgen de la Salud, cuando todavía estaba al frente del curato de Zirahuén y Huiramangaro. Las conocidas habilidades retóricas de estos dos polémicos personajes quedaron así aplicadas con entera pertinencia al elogio de la catedral y su cabildo. Si bien, la comparación con los lugares de la Tierra Santa no era una novedad, al momento de ser aprovechada por el provisor Romero de Arbizu se convirtió en un medio “acomodaticio” para hacer lucir las mayores glorias y virtudes de la ciudad de Valladolid. Al referirse al episodio de la Transfiguración, cuando Pedro ofreció a Cristo, Moisés y Elías, levantar unas casas para pasar la noche, el provisor señaló:

No se le admitió [a Pedro] la ejecución de lo que ofrecía, ô porque el lugar era destinado a otros fines, ô porque no era tiempo: pero discurría yo otra causal, y es, que en el Thabor se había de guardar secreto en lo que vieron, y experimentaron: *Nemini dixeritis*. Así ha de ser? pues no se hagan retablos, que publiquen lo que se ha de callar; *vendrá tiempo en que se desahogue el buen deseo de nuestro Patriarca*; como si dijera el Señor: no es hora, Apóstol mío, pasaran los días, y yo daré tales Prelados, y Prebendados (*en una Ciudad, y Iglesia, que dedicada â ese misterio, represente con propiedad el Thabor*) que embestidos unos, y otros de tu celo, edifiquen â competencia altares y otras obras.¹³¹

En las palabras, tan bien manipuladas por el predicador, la riqueza y gloria de Valladolid satisfacían el deseo y la promesa que se había establecido durante el encuentro teofánico del Tabor. El diálogo entre Cristo y sus discípulos convertía a la catedral de Valladolid en un escenario esperado y a sus ministros en actores de una continuación del misterio de la Transfiguración. Valladolid era también monte sagrado, una re-actualización anunciada del original Tabor. El argumento legitimaba el papel rector del clero secular y, en especial, de los prelados y su cabildo como sucesores de san Pedro, a quien Cristo había ofrecido por recompensa un altar propio en la catedral vallisoletana al asegurarle: “Llegarán los años de treinta y tres, cuatro, y cinco, en que se han de dedicar seis Retablos por tres Tabernáculos que me quieres erigir, y antes has de lograr el tuyo en premio de tu deseo: deja de su cuenta esas obras, y solicita su protección”.¹³² El coro de canónigos

¹³¹ López de Arvizu, “Dedicatoria”, s.p. Las cursivas son mías.

¹³² López de Arvizu, “Dedicatoria”, s.p. El altar de san Pedro fue erigido en la catedral definitiva a instancias del obispo Manuel Escalante Columbres y Mendoza, en el año de 1704, un año antes de su dedicación. Los seis altares erigidos entre 1733-35 fueron los del arcángel san Miguel y los santos Inocentes, a expensas del obispo Escalona (1734); el del sagrario, dedicado a Nuestra Señora de Belén (1733); el de santa Bárbara (1734), estos últimos dos donados por capitulares; y los de san Juan Bautista y san Francisco Xavier, pagados con efectos de la fábrica espiritual (1736). Pulido, *El*

y por ende, toda la catedral, se convertían hasta entonces en una personificación del sentido cristológico de la historia sagrada, inspirada por un espíritu profético de carácter mesiánico que pareaba a los capitulares con los mismísimos apóstoles y los elogiaba como continuadores de su ministerio.¹³³

3.1.2. La Epifanía y el nuevo Portal de Belén

Si el relieve de la *Transfiguración* proclamaba el destino glorioso –aunque tardío– de la iglesia vallisoletana, los dos laterales, con las adoraciones del Niño por los reyes y los pastores, explicaban la razón por la cual la Iglesia michoacana se había hecho merecedora de tal distinción. Las escenas eran complementarias, aunque el discurso simbólico era más evidente en la *Epifanía*: la primera teofanía en la que la condición divina de Cristo se reveló ante los hombres. Ambos temas fueron formulados teológicamente y representados por los pintores a partir de la lectura de los evangelios sinópticos (en especial del *Protoevangelio de Santiago* y el *Evangelio de Pseudomateo*) pues de entre los evangelistas, sólo Mateo mencionaba la llegada de unos “magos” provenientes del oriente que, guiados por una estrella, acudieron a adorar al Niño Jesús (2, 1-12).

El tema de la adoración del poder temporal, según el cual reyes provenientes de las tres partes del mundo conocido rindieron pleitesía y ofrecieron al Niño recién nacido sus presentes de oro, incienso y mirra, gozó de una importancia primordial para la monarquía hispánica. El tema simbolizaba el reconocimiento de la divinidad de Cristo como *rex regnum* por los reyes de la tierra.¹³⁴ La fiesta de la Epifanía, celebrada el 6 de enero, se convirtió en la fiesta de los monarcas; más allá de conmemorar el Real Patronato sobre la Iglesia hispana –una concesión papal– la Epifanía acreditaba la postura de los reyes católicos sobre la naturaleza del derecho divino y el derecho civil. Herederos de la tradición teodosiana, los monarcas ibéricos se concibieron a sí mismos como vicarios de Dios. Según el interesante análisis de Adeline Rucquoi sobre la ley y la religión en tradición hispánica, los reyes católicos fijaron una postura contraria a la *plenitudo potestatis* que defendía la supremacía del poder papal. Como legítimos poseedores de la *potestas* y la *autoritas*, los reyes:

proceso de ornamentación de los espacios de culto en la catedral de Valladolid de Michoacán, 86-87.

¹³³ Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 104-106.

¹³⁴ Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano*, t. III (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000), 247-252.

Eran los vicarios de Dios en sus territorios, únicos depositarios de un poder cuya fuente era divina, encargados por lo tanto de mantener a sus pueblos en la fe y la ortodoxia. La ley que promulgaban definía lo que era la fe, lo que había que creer y los ritos por los que tenía que manifestarse esa creencia, a la vez que definían el bien y el mal, lo bueno por hacer y lo malo por evitar. Leyes religiosas y leyes civiles son las dos caras de un mismo legislador, la expresión de su deber como *rex et sacerdos*.¹³⁵

Bajo esta óptica los prelados y sus cabildos auxiliaban como consejeros al reypastor en su tarea de guiar por el camino de la ortodoxia a la comunidad, que estaba bajo su ley, hasta el día del Juicio Final. Para la Iglesia novohispana esta labor se traducía en el destierro de las idolatrías y la implantación de la fe verdadera entre los indios. En los relieves de las fachadas de la catedral vallisoletana, el cabildo asumía la misión predicadora y evangelizadora de su Iglesia, con el “fin de que resplandezcan los rayos de la luz, para que todos aquellos que se hallan en tinieblas, puedan llegar a Cristo, sola luz verdadera”, tal y como rezaba la Bula con la que Paulo III concedió el cambio de advocación de la Iglesia michoacana.¹³⁶ Pero aún más relevante sería el hecho de que en los relieves de la *Epifanía* y la *Adoración de los pastores* se proclamara el triunfo de los prelados y el cabildo en el desempeño de esta misión.

El relieve de la *Epifanía* tuvo por modelo un grabado de Rubens del mismo tema, al que se realizaron algunas adiciones importantes [figs. 93 y 94].¹³⁷ Al lado izquierdo se agrupa la Sagrada Familia: la Virgen en majestad sirve de trono –o cátedra, como respondía a su vocación catedralicia– al Jesús recién nacido, expuesto así a la mirada y el reconocimiento de los reyes representados y del espectador. Detrás de María, san José asiste a la escena asumiendo un papel de padre protector y esposo devoto. A la derecha, el grupo de los Reyes, acompañados de su corte, se aproxima para besar al niño y declarar

¹³⁵ Adeline Rucquoi, “*Cuius Rex, Eius religio: ley y religión en la España medieval*” en *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas* (México: El Colegio de México, 2012), 152.

¹³⁶ “Primera Carta Pastoral de Don Vasco de Quiroga” en Buitron, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, 17-22.

¹³⁷ El grabado debió circular con éxito en el ámbito local, ya que dos obras del mismo tema: la primera en la catedral y con firma de Miguel Cabrera y la segunda en la colección del Museo de Arte Colonial de Morelia, probablemente proveniente del Templo de Santa Rosa de Lima, responden a la misma composición. Según Héctor Schenone los grabados de obras de Rubens sobre este tema, fueron una fuente especialmente privilegiada por la pintura novohispana. Véase Héctor Schenone, *Iconografía del arte colonial: Jesucristo* (Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998), 59-60.



Fig. 93. José de Medina, *Relieve de la Epifanía*, 1744. Fig. 94. Grabado de la *Epifanía* según modelo de Rubens.

su vasallaje. El primero es Melchor, el rey de cabello cano y barba larga que representa a Europa y ofrece un platón con mirra, que es colocado a los pies del Niño. De pie, a un costado, aguardan sus compañeros: Baltasar el joven rey de corona morisca y Gaspar, hombre maduro y barbado que sostiene un copón con el preciado incienso asiático, o tal vez indiano. En un tercer plano, se distinguen los regimientos con lanzas y morriones; de entre ellos, uno ofrece un cofre abierto con las monedas de oro que obsequia Baltasar.

La escena se sitúa, según marcaba la tradición, en un establo de Belén, por lo que en el grabado del *Breviario* sencillos elementos arquitectónicos definen la humilde naturaleza del espacio. En la escena del relieve se observa una diferencia interesante: en la esquina superior izquierda sobresale el desplante de un arco de moldura sencilla, como podría corresponder al estatus humilde del portal; a esta, se sobrepone una gruesa columna helicoidal que se eleva hasta un rompimiento de gloria donde, entre cúmulos de nubes, revolotean algunos angelitos. La adición de esta columna de contornos sesgados hace referencia directa a *Jachin* y *Boaz*, las columnas que según la tradición hierosolimitana se encontraban a la entrada del Templo de Salomón. Su simbolismo, como anuncio de la era cristiana y pronunciamiento en contra del paganismo y la idolatría, se confirma con



Fig. 95. José de Medina, *Relieve de la Adoración de los Pastores*, 1744.

la presencia de la corona y el capitel corintio que, a modo de ruina, se encuentran en la esquina inferior izquierda.

El discurso se completa con el segundo relieve dedicado a *La Adoración de los pastores* [fig. 95]. Sin generar un problema de anacronismo histórico, el tema hacía referencia a la alegría universal que causaba la natividad a todo el pueblo de Dios, incluidos los americanos, criollos, españoles e indígenas.¹³⁸ Inspirado en la mención del Evangelio de san Lucas, donde se narra que avisados por un ángel, los pastores “fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en el pesebre”, su iconografía fue pensada como una contraparte armónica del de la Epifanía. Su composición debe mucho a los modelos rubenianos: dos o tres pastores, más una o dos pastoras que –en similitud con los reyes– tributan presentes correspondientes a su condición (un cordero como símbolo de su sacrificio, un cayado por su vocación de pastor de almas y un caramillo como nuevo Orfeo; las pastoras ofrecen leche, canastillas de huevos o aves).¹³⁹

¹³⁸ Estensoro, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú..”, 158.

¹³⁹ Schenone, *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*, 46. Réau, *Iconografía del arte cristiano*, 245-246.

El relieve nos muestra una imagen de mayor dinamismo y familiaridad que la anterior, con vacas y becerros que presencian la escena; la madre descubre al Niño –que tiene sobre su regazo– para mostrarlo a un grupo de cuatro pastores, dos hombres y dos mujeres. En señal de respeto los pastores se han despojado de sus sombreros y ofrendan una cesta con huevos, un haz de trigo y un cordero atado, símbolo de la Eucaristía y el medio de la Pasión. Pero no dirigen su mirada hacia el recién nacido, sino hacia san José, su santo patrón. El rol del santo patriarca en este relieve es mucho más protagónico que en el de la Epifanía: en un diálogo mudo, las miradas de los pastores hacia san José, y del padre hacia el Niño, enuncian el patrocinio como el mejor medio para aproximarse a Cristo, a sus sacramentos y a la Salvación.¹⁴⁰

Como ha observado Juan Carlos Estensoro, para el caso del Perú, las escenas de la natividad y la Epifanía jugaron un papel esencial en la iconografía cristiana del Nuevo Mundo gracias a su viabilidad para adaptar su mensaje evangelizador a distintos públicos. El tema poseía una doble lectura: desde la perspectiva de la histórica bíblica el nacimiento de Cristo y la visita de reyes y pastores se presentaba como un hecho único e irrepetible, pero en la fiesta, la adoración de los pastores se convertía en un presente siempre renovable, tanto en la dimensión temporal como en la espacial.¹⁴¹ En Valladolid, como en Perú, se revivía la felicidad de los gentiles, pastores humildes que participaban de la gloria de una nueva era llegada a sus lares. La proclamación de la verdadera ley cristiana, que los apóstoles habían transmitido en los Evangelios, se expresaba en los medallones con las efigies de los cuatro evangelistas. Los capitulares, como nuevos y diligentes apóstoles, cumplían con el mandato de la predicación y, en un servicio a las dos majestades, hacían partícipe al pueblo michoacano del mensaje definitivo de la Salvación.

¹⁴⁰ Es probable que este relieve procediera igualmente de algún grabado, par del anterior, o bien, de la combinación de varias fuentes. En la colección del Museo de Arte Colonial de Morelia hay un óleo con el tema de la Adoración, par del de la Epifanía, cuyo modelo podría haber servido de fuente parcial. La composición es diferente a la del relieve de la catedral pero la postura del primer pastor, el cordero místico y los ángeles, sugieren una fuente común.

¹⁴¹ Juan Carlos Estensoro, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II”, 158.

3.2.1. Los santos patronos: San José

La decisión de representar a san José en la fachada poniente produjo una consonancia espacial entre el programa interior de los altares y el exterior de la catedral. Al costado derecho del altar mayor, sobre el muro testero de la nave de la Epístola, se erigió, en 1718, un altar dedicado al santo Patriarca, representado por una imagen de bulto de san José con el Niño en brazos.¹⁴² Tanto el altar como la fachada dieron continuidad a una larga tradición josefina: desde 1633, el cabildo eclesiástico y sus obispos habían tomado la batuta del culto cuya responsabilidad originalmente pertenecía al ayuntamiento. Los regidores de Valladolid habían emulado a Puebla al elegir a san José como patrono contra los rayos, pero la falta de “propios” impidió que cumplieran su voto de construirle una capilla; hasta que, en 1652, el obispo fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666) edificó en el barrio del Carmen un pequeño templo de cal y canto que sirvió como ayuda de parroquia para administrar los sacramentos a los naturales, recordando quizás la vieja tradición de fray Pedro de Gante.¹⁴³ Al toque de las campanas y tras las debidas plegarias, los poderes *apotropaicos* del santo patrono disolvían tempestades y salvaban a la ciudad de los rayos. La protección de san José fue así para los vecinos de Valladolid lo que la campana bendecida por Vasco de Quiroga era para los de Pátzcuaro, como escudo ante los embates de la naturaleza.

Cuando entre 1743 y 1744 se concibió dedicar la fachada poniente de la catedral a san José quedó claro que, tanto para el cabildo catedral como para el ayuntamiento, Guadalupe y san José ya eran no sólo sus devociones principales sino que había en su culto un significado político propio del orgullo indiano, a partir del cual, definía la ciudad de Valladolid su identidad. Al mensaje de gloria y salvación de los relieves de las fachadas principales, había que añadir a los intercesores, pues las gracias divinas sólo eran alcanzables por medio de su favor: el patrocinio de san José y de la Virgen de Guadalupe ya no se entendían como un amparo exclusivo en contra de los rayos o la peste, sino

¹⁴² El altar fue comisionado por los albaceas del arcediano Nicolás Carrasco Moscoso al entallador vallisoletano Sebastián Cardoso. El arcediano Carrasco ordenó en su testamento la erección de un retablo de san José que debía colocarse en el lugar donde estaba el altar del mártir san Sebastián, junto a la Sacristía.

¹⁴³ ACCM, “Tanto de la Escritura de fundación de la capellanía y dotación de lámpara, cera y vino, para la capilla de San Joseph”, 6-6.5-1, Leg. 49.



Fig. 96. José de Medina, *Relieve de San José*, 1744.

como una protección local generalizada y de amplitud política. Los relieves de las fachadas laterales fueron, entonces, una invocación a la tradición devocional de la ciudad que se materializó en un discurso visual propio, con lazos que se tendían hacia el pasado y el futuro, y que atravesaban la ciudad entera para sintetizar sus símbolos y devociones en el centro urbano de la misma catedral.

De gran sencillez en su composición y talladas en cantera rosa, la factura de los relieves de los santos patronos posee ciertamente una calidad menor a la de los correspondientes de la fachada principal. Esta diferencia obedeció, probablemente, a la premura del tiempo y a los limitados caudales con que se contaban para terminar torres y fachadas; no obstante, las pilastras tableradas que los enmarcan dan unidad al conjunto. En la fachada occidental vemos a san José con el Niño en brazos, majestuoso, de pie sobre el orbe y cubierto por un manto que se abre por efecto del viento [fig. 96]. Remata la composición la paloma del Espíritu Santo que, bajo un cúmulo de nubes *–locus divino–*, asiste y confirma la elección del padre putativo de Cristo. El Niño ostenta una sencilla cruz, prefigura de su Pasión. Cuatro querubines y cuatro angelitos enmarcan al santo: dos al vuelo, en la parte superior, y dos más, al pie, junto al orbe; uno de ellos sostiene la vara

florida, atributo principal de la pureza y elección divina del esposo de María.

La devoción por el santo patriarca alcanzó, en el siglo XVIII, una intensidad quizá únicamente comparable con la de la Virgen de Guadalupe al ser asumida como propia por todas las corporaciones de la ciudad. El patrocinio de san José no se vinculaba ya, únicamente, con los naturales recién convertidos, como en el siglo XVI, ni con su patrocinio sobre los rayos (desde 1738 fue relevado de esta labor por el Cristo de la Sacristía); por el contrario, la gran popularidad del culto josefino radicaba en la amplitud de sus atributos marcados por sus ministerios, tales como ser: cabeza de la Sagrada Familia, protector de los



Fig. 97. Relieve del patrocinio del templo de san José, ca. 1764.

desvalidos, menesterosos y hambrientos, guía de la juventud, intercesor de los moribundos en el tránsito de la muerte y de los pecadores arrepentidos.¹⁴⁴ Al tratarse de una devoción que no era exclusiva del cabildo catedral o del Ayuntamiento y quedar invocado por todos y cada uno de los fieles, su culto permitió la participación homogénea e integradora de la sociedad al interior de la catedral, ya que, como patrono de la ciudad, el triunfo de la devoción dependía de la legitimidad que le otorgaba la *civitas*.

La potencialidad política del culto josefino —enunciada ya en el lugar privilegiado de las fachadas— quedó plenamente manifiesta, en Valladolid, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el patrocinio del santo se convirtió en una réplica, desde un registro visual, a los embates del centralismo borbónico.¹⁴⁵ La construcción de un ostentoso santuario, a iniciativa del obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle (1758-1772), denota la preponderancia y autoridad que tenía la devoción; pero fue la insistencia en las imágenes

¹⁴⁴ El cabildo realizó su papel de intercesor de los moribundos en el tránsito de la muerte al dotar al altar de san José de la catedral, de un privilegio papal que lo convirtió en “Altar de ánimas perpetuo y cotidiano”. ACCM, E3, A3.2, Legajo 111b. Sobre la devoción novohispana por san José y sus implicaciones políticas, véase Jaime Cuadriello, “San José en tierra de gentiles”, 8-11.

¹⁴⁵ Sobre el culto josefino en Valladolid, véase Mónica Pulido, *Reconfigurar los espacios, Imaginar los destinos* (Tesis de maestría en Historia del Arte, UNAM, 2009), 36-51.



Fig. 98. Anónimo novohispano, *Patrocinio de San José*, ca. 1758.

de patrocinio del santo sobre la Corona y la Iglesia lo que revela el cariz político que adquirió el culto.¹⁴⁶ La fachada principal del santuario se ornamentó con un relieve de excelente factura donde se veía a san José elevado sobre un cúmulo de nubes y a un par de angelitos desplegar su manto sobre las figuras del rey, el virrey, el papa y el obispo [fig. 97]. Sobre una almohadilla están dispuestas la tiara papal, la corona y el cetro reales, para señalar con toda claridad que el patrocinio de san José comprendía a las dos majestades. El mismo tema se expresó en un óleo, de gran calidad, que se halla en la antigua sala capitular de la catedral, donde se representa al papa Clemente XIII (1758-1769) y al obispo Sánchez de Tagle (1758-1762) junto con el rey Fernando VI (1746-1759) y el virrey Marqués de Cruillas (1760-1766). El cuadro, iniciado entre 1758 y 1759, debía incluir al virrey marqués de las Amarillas (1755-1760), quien habría sido sustituido intencionalmente por su sucesor (es decir, conscientes del anacronismo que se generaba), como una admonición a Cruillas, con quien el obispo tuvo continuos y amargos roces. [fig. 98]

La creciente injerencia del virrey en los asuntos de la Iglesia michoacana, resultado de la política regalista de Carlos III, cuestionó la autoridad del obispo y su proyecto pastoral; amenazando, con ello, el lugar que tenía Valladolid como ciudad-catedral dentro del obispado.¹⁴⁷ Las imágenes del patrocinio de san José fueron argumentos que buscaron

¹⁴⁶ Oscar Mazín, *Entre dos majestades: El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1987), 86.

¹⁴⁷ Mazín, *Entre dos Majestades*, 12.

legitimar el poder y la autonomía del obispo frente a los embates del rey, pero también un agente de cambio que terminó por confirmar la primacía de Valladolid frente a Pátzcuaro y las otras ciudades de la provincia y el obispado. A pesar de la crisis económica y las dificultades sociales, causadas por las rebeliones populares de 1766 y 1767, la capital eclesiástica floreció con la construcción del Seminario Tridentino y el ya mencionado templo de san José, entre otras tantas obras, que revolucionaron la imagen urbana, pues, como ha señalado el historiador Oscar Mazín, en estos años de ruptura “pronto se buscó a los fondos catedralicios nuevo destino, ya fuera para obras educativas, litúrgicas o artísticas, antes de consentir que Leviatán echara mano de los caudales eclesiásticos, según los rumores expropiatorios que con frecuencia escucharon provenientes de la Península, las Iglesias novohispanas”.¹⁴⁸

3.2.2. Los santos patronos: la Virgen de Guadalupe

En la fachada que mira al oriente, la cantera rosa labrada muestra a la Virgen de Guadalupe, según el prestigiado modelo del original difundido por numerosas copias: se le mira surgiendo entre un banco de nubes, insinuado suavemente con los roleos que resaltan sobre el plano, posada sobre la luna y vestida de sol [fig. 99].¹⁴⁹ Ni las estrellas del manto, ni los bordados de su vestido fueron realzados, sobresaliendo únicamente los pliegues de las telas. En simetría con la composición del relieve de San José, cuatro angelitos se ubican en las esquinas sosteniendo, cual tenantes y atlantes, una cartela con las escenas de las apariciones. Como el relieve de san José, el de Guadalupe también replicó el orden interior de los altares, pues en el muro testero de la nave del Evangelio se hallaba un retablo dedicado a la santa patrona, construido con el legado dejado por el maestrescuela José de Loyola, tras su muerte en 1707.¹⁵⁰ Aunque entre los vallisoletanos la devoción por la Virgen del Tepeyac no era tan antigua como la de san José, la adopción de su culto

¹⁴⁸ Mazín, *Entre dos Majestades*, 100.

¹⁴⁹ Si bien desconocemos el grabado que sirvió de modelo al escultor, un cuadro anónimo de la Virgen de Guadalupe con las cartelas de las apariciones de idéntica composición, que se resguarda en el Convento de la Encarnación de Granada, fechado en 1724, confirma existencia de un modelo original.

¹⁵⁰ ANM, testamento de Joseph de Loyola, vol. 54, 1707, ff. 291-312.



Fig. 99. José de Medina, *Relieve de la Virgen de Guadalupe*, 1744.

resultó muy conveniente para sus intereses pues, anclados en la fama del original, lograron generar un culto local arraigado en la geografía cultural y con un significado propio.¹⁵¹

A la consonancia entre la disposición del altar en la nave del Evangelio y la fachada del oriente se sumó la coincidente ubicación del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en la misma dirección, a “extramuros” de la ciudad. Construido entre 1708 y 1716, por los obispos Manuel de Escalante (1704-1708) y Felipe Ignacio Trujillo (1713-1721), el templo se convirtió en el principal santuario mariano de Valladolid y guadalupano de la región [fig. 100]. El florecimiento de esta fundación tuvo una importancia vital para la defensa de



Fig. 100. Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Valladolid, hoy conocido como templo de San Diego.

¹⁵¹ Sobre el culto a la Virgen de Guadalupe en Valladolid, véase Pulido, *Reconfigurar los espacios, imaginar los destinos*, 51-66.

la capitalidad pues, no obstante que no todas las ciudades, villas y pueblos que constituían al Imperio hispánico poseían un escudo de armas, todas ellas tenían al menos una imagen de la Virgen María. Aunque esta omnipresencia mariana fuera una consecuencia directa de la Contrarreforma, el culto a la madre de Dios implicaba mucho más que una posición teológica de la Iglesia Universal; en cada imagen asociada al espacio local por el vínculo del toponímico quedaron representados los grupos, corporaciones o individuos que le rendían pleitesía. No podemos, por lo tanto, ignorar que en el pleito entre Valladolid y Pátzcuaro, los santuarios de Guadalupe y la Virgen de la Salud fueran también una “arena de disputa” donde se enfrentaron la fama y milagrosidad de las imágenes, la riqueza de los retablos y la virtud y generosidad de sus fieles.

El año de 1737, marcado por la terrible peste de *matlazáhuatl* que asoló el centro del virreinato, también fue un año decisivo para el culto en la provincia de Michoacán. Como hemos visto los patzcuarenses juraron a la Virgen de la Salud como patrona contra la peste invocando lo apropiado de su título y los muchos cuidados que ya había prodigado, antes, a su pueblo. En Valladolid, en cambio, se secundó la jura promovida desde la capital potenciando el culto de la imagen milagrosa del Tepeyac. En marzo de 1737, el ayuntamiento de Valladolid recibió una misiva de los regidores metropolitanos invitándolos a unirse a la causa y solicitar, ante Roma, la confirmación de la elección:

Ya para templarlo con devotos medios [...] en el mortal contagio, que va en la Nueva España difundiéndose; ya por extender conforme a los suspiros generales el culto a su original sagrado: votaremos de principalísima Patrona en su propuesta efigie a la emperatriz divina de los Angeles y desando, que lo sea después de todo el Reino, y que V. S. Goce el glorioso timbre, a que deben aspirar dichosamente sus anhelos: le pedimos que concurra al acto religioso y para que sufragen, Juren Impetren la Confirmación de la Apostólica Silla, pidan rezo, octava y hagan las demás diligencias en nombre de V.S. que se discurran del caso, sin limitación alguna, con facultad de substituirlo, y confiese especialísimo poder a los Señores Dn. Phelipe Cayetano de Medina y Zaravia, y Don Joseph Francisco de Aguirre y Espinosa, nuestros Capitulares.¹⁵²

Es de suponer que el cabildo eclesiástico (en sede vacante por el fallecimiento del obispo Juan José de Escalona y Calatayud, acaecido el 27 de mayo del mismo año de 1737) recibió una invitación similar de parte de los prebendados de la catedral metropolitana ya que, en el mes de julio, los cabildos civil y eclesiástico manifestaron su apoyo y otorgaron

¹⁵² AHMM, Actas de cabildo, Libro 2, 18 de marzo de 1737, f. 243.

los poderes legales necesarios a sus pares de México para que llevaran a cabo la solicitud, ante la Sagrada Congregación de Ritos, para el reconocimiento de la elección, fiesta, rezo y octava. Según menciona Cayetano de Cabrera en su *Escudo de Armas*:

Ni por un día quiso ser menos fina, que la Puebla, la Nobilísima Ciudad de Valladolid, Capital de la dilatada provincia de Michoacán: según que el mismo 13 de Julio de 1737 y en Cabildo congregado a este fin, otorgó su Poder en toda forma, por ante Luciano Francisco de Espinosa, Escribano Real, Público y de Cabildo, a concurrir al Juramento General y solicitar en Roma la Confirmación de la Elección, Fiesta, Rezo, Octava, y demás preeminencias de Principal Patrona, a los comisarios Diputados de México, acompañado el de aquel Cabildo Eclesiástico a los de este. Ni se quietó su ardiente devoción a MARIA Sma. en su Imagen del Mexicano Guadalupe, (que como las demás Ciudades del Reyno la venera en su Templo, extra muros de la Ciudad) con solo concurrir, con su Poder al Juramento General; procedió a la Elección, Juramento, y su solemnidad mas plausible, por sí, su Provincia, y diócesis: a cuyo efecto el 11 de Octubre del mismo año, comparecieron sus Comissarios Diputados, Regidores, D. Joseph Ventura de Arizaga y Elexalde, y D. Martin de Verrospe, ante el V. Dean y Cabildo, Sede Vacante de aquella Iglesia, demandando se les recibiese el Juramento de Patrona, bajo la obligación, que hacían, de traer de la Romana Curia la confirmación de la elección: y que entretanto, usando de la facultad ordinaria (tan claro es lo que esta puede en estos casos, que no se ocultó ni a aquel Cabildo secular) mandase guardar su Rito, y obligaciones de su Jura.¹⁵³

Los estragos de la peste no fueron tan terribles en Valladolid como en los obisposados de México y Puebla, una fortuna que fue interpretada por los vecinos de la ciudad como un privilegio o una concesión de la Virgen a los michoacanos y, en especial, a Valladolid. Cuando se preparaba la jura el ayuntamiento, complacido, hizo notar:

Ninguna de las otras Ciudades de estos Reinos ha recibido tantos beneficios de la magnífica y liberal mano de la Soberana Señora como esta de Valladolid que sobre los muchos y maravillosos prodigios que se han obrado desde su Colocación ha experimentado el Singularísimo de haberla libertado de las pestilencias y contagiosa epidemia que de un año a esta parte a hecho tanto estrago en las ciudades de Mexico, Puebla y otras de estos Reinos, sus villas, pueblos y haciendas.¹⁵⁴

En la crónica intitulada *Escudo de armas de México: celestial protección de esta nobilissima ciudad, de la Nueva España y de casi todo el mundo, María Santísima en su Portentosa Imagen del mexicano*

¹⁵³ Cayetano de Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México: celestial protección de esta nobilissima ciudad, de la Nueva España y de casi todo el mundo, María Santísima en su Portentosa Imagen del mexicano Guadalupe*. México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746, pp. 492-493.

¹⁵⁴ AHMM, "Consulta de los Sres. Comisarios del Cabildo Secular", Actas de cabildo, Libro 2, 18 de marzo de 1737, ff. 144-144v.

Guadalupe, Cayetano de Cabrera reconoció el singular caso de Valladolid, atribuyendo la suerte de la ciudad al santuario:

Condescendió también la Parte del Fisco Eclesiástico representándosele la de esta Elección, y Juramento, obligación gravísima de aquella Capital hacia MARIA Sma. en la Advocación del Mexicano Guadalupe; por los innumerables favores *y sobre los muchos, y maravillosos prodigios que le avian observado desde su colocación* (en su templo extramuros de la Ciudad) *por el singularissimo de averla librado de la contumaz Pestilencia, que por casi un año avia hecho tanto estrago en las Provincias de México, y Puebla, y otras de este Reyno, no escapándose hasta su ultima desolación, muchos Lugares de aquel vasto Obispado.*¹⁵⁵

La elección se hizo, primero, por cada uno de los cabildos: el ayuntamiento se reunió el 22 de octubre y el cabildo eclesiástico hizo lo propio el 25 del mismo mes. Ambas corporaciones eligieron, por “voto secreto” y de manera “unánime y conforme”, a la Virgen Santísima en su milagrosa imagen de Guadalupe por “Patrona principal de esta Nobilísima Ciudad”.¹⁵⁶ Una vez preparados los autos, el cabildo determinó que la jura se celebrara con una función de fuegos y luminarias que durarían tres días, iniciando el 4 de noviembre. Este día, los dos cabildos acudieron ante el altar de la Virgen de Guadalupe de la catedral (y no al santuario, realizando así la autoridad catedralicia) e hicieron el juramento solemne delante de la imagen.¹⁵⁷

Cuando en 1652 se restableció la obligación de celebrar la fiesta de san José como patrono contra los rayos, la catedral tuvo que absorber una responsabilidad que le correspondía al cabildo civil pero, en 1737, la jura de Guadalupe mostró la concordia tendida entre ambas corporaciones. Aun así, el cabildo catedral hizo gala de su control al comunicar a las órdenes religiosas y al ayuntamiento el modo en que, en adelante, se debían llevar a cabo las fiestas, costeándose cada año, y de manera consecutiva, por el cabildo catedral, el ayuntamiento y las religiones en orden de antigüedad, mientras que los fuegos y luminarias debían ser pagados por los gremios.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cabrera y Quintero, *Escudo de Armas de México, op.cit.* p. 493.

¹⁵⁶ Sobre la jura del ayuntamiento, AHMM, “Consulta de los Sres. Comisarios del Cabildo Secular”, Actas de cabildo, Libro 2, 18 de marzo de 1737, ff. 147-148v. Sobre la jura del cabildo eclesiástico, ACCM, Actas de cabildo, Sesión del 31 de octubre de 1737.

¹⁵⁷ Sobre las disposiciones de la celebración ACCM, Actas de cabildo, Sesión del 31 de octubre de 1737. Sobre la jura de ambos cabildos, AHMM, “Consulta de los Sres. Comisarios del Cabildo Secular”, Actas de cabildo, Libro 2, 18 de marzo de 1737, f. 152.

¹⁵⁸ La fiesta se celebraría en el Santuario, haciendo uso de los réditos causados por los aniversa-

En 1754, el papa Benedicto XIV otorgó en Roma el breve apostólico *Non est equidem* al procurador de la Iglesia novohispana, el jesuita Juan Francisco López, donde ratificaba el nombramiento de la Virgen María en su advocación de Guadalupe como “patrona principal y universal de la Nueva España”. Además, la Sagrada Congregación de Ritos había aprobado el oficio y misa propia con rito de primera clase y celebración de la octava que elevó a la Virgen del Tepeyac al nivel de las imágenes marianas más importantes de la cristiandad: Nuestra Señora de Loreto y la Virgen del Pilar.¹⁵⁹ La causa había tomado ocho años de promoción, sostenida con el apoyo de los mitrados de México y Michoacán, por lo que la noticia de la aprobación fue recibida por el cabildo de Valladolid en 1755 con “singular regocijo”, según la carta de pláceme que la catedral michoacana dirigió al abad y cabildo de la Real Colegiata de Guadalupe.¹⁶⁰

Desde sus inicios, el cabildo de Valladolid mantuvo relaciones cercanas con la Colegiata. En 1746, Benedicto XIV había emitido la bula que autorizaba la fundación de la Insigne y Real Colegiata de Guadalupe y, dos años más tarde, una cédula real ratificó la fundación y le otorgó los privilegios de una catedral. La oposición del arzobispo Manuel Rubio y Salinas no se hizo esperar, pues con la erección de un cabildo independiente en lo económico y gubernativo, la prestigiosa imagen de Guadalupe quedaría fuera de su jurisdicción.¹⁶¹ El abad Juan Antonio de Alarcón y Ocaña buscó, entonces, el apoyo de otros cabildos. Ya en 1729 el obispo de Michoacán había recibido la comisión de erigir la Colegiata por muerte del arzobispo de México pero también como un modo de saltar la “oposición y resistencia” del cabildo metropolitano que impedía su ejecución con

rios fundados por Antonio de Tamariz, Joseph de Loyola y Antonio Gil de Hoyos, maestrescuela de la catedral. Las tras obras pías sumaban un total de 210 pesos de réditos anuales que debían entregarse a los comisarios correspondientes para cubrir los gastos de la fiesta, con excepción de los años en que tocaba el turno al cabildo o al ayuntamiento. En estos casos, la fiesta sería cubierta por la mesa capitular o los propios de la ciudad y los réditos debían aplicarse a la fábrica y ornato del santuario. “Consulta de los Sres. Comisarios del Cabildo Secular”, AHMM, Actas de cabildo, Libro 2, 18 de marzo de 1737, f. 152.

¹⁵⁹ Cuadriello, *Zodiaco mariano*, 21-22.

¹⁶⁰ AHBG, Secretaría Capitular, Patronato, Caja 348, Exp. 46, 1755, 2 f.

¹⁶¹ Ricardo Espinosa Tovar, “Erección de la Real e Insigne Colegiata de Santa María de Guadalupe”, en *Guadalupe, arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*, vol. 1 (México: El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2007), 79-91.



Fig. 101. José de Ibarra. *Virgen de Guadalupe*, 1751.

“pretextos frívolos”.¹⁶² Aunque Escalona se eximió del encargo, por la lejanía y el cuidado que le demandaba su dilatada diócesis, el apoyo indirecto del cabildo vallisoletano al abad le valió que, una vez que la erección tuvo efecto, en 1750, se obsequiara a la catedral un verdadero retrato de la sagrada imagen “tocada del original”.

Esta hermosa copia de la Virgen de Guadalupe se venera aún en su altar de la catedral vallisoletana [fig. 101]. Está firmada por José de Ibarra y fechada en 1751. El año y el pintor son fundamentales: justo en el mismo año Ibarra participó de la inspección, comandada por Miguel Cabrera quien, según nos dice Paula Mues, examinó minuciosamente “diferentes aspectos técnicos y estéticos de la imagen de la Virgen de Guadalupe, que van desde la conservación inexplicable de la misma, hasta lo burdo del material de su soporte, pasando por la calidad del dibujo, las proporciones de la figura, los pigmentos, el colorido, su hermosura y el simbolismo de sus elementos respecto de la tradición histórica de las apariciones: todo ello con el objetivo de demostrar su carácter sobrenatural”.¹⁶³ La Guadalupe de Valladolid estaría, entonces, ligada a las apreciaciones

¹⁶² ACCM. E6, A6.5, Legajo 1, 1700-1804. “Real cédula en que se ordena a este cabildo entregue al señor arzobispo las diligencias que hubieron practicado sobre la fundación de la Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, 1732”.

¹⁶³ Paula Mues Orts, *La libertad del pincel. Los discursos de la nobleza de la pintura en Nueva España*

que Ibarra pudo hacer de los detalles de su factura, sin embargo, como ha notado Paula Mues, la introducción de pequeñas variantes en el manejo de las sombras y los matices para generar volumen (que no están presentes en el *ayate* original) dieron como resultado una imagen más suave y armónica en el lienzo de Valladolid.¹⁶⁴ En el borde inferior, una inscripción recuerda: “Se tocó esta santa imagen a la Original, y para ejecutarlo con toda satisfacción, se abrió la vidriera por el mismo Sr. Abbad, de la Insigne y Rl. Colegiata, el día 9 de marzo de 1751”. Una vez que el cabildo guadalupano tomó posesión reclamó la facultad exclusiva de abrir y cerrar el cristal; por tanto, la imagen no sólo manifestaba agradecimiento, sino que también hacía gala de la autoridad del abad.¹⁶⁵

La confirmación y proclamación del patronato y el reconocimiento de la fiesta fue posible gracias a la alianza entre el arzobispo, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747), y de su sucesor, Manuel Rubio y Salinas (1749-1765), con los jesuitas. Aunque su actuación fuera periférica, la Iglesia de Michoacán asumió la causa como propia. Este respaldo le valió al obispo Martín de Elizacochea (1745-1756) la inclusión de su figura en la alegoría de *La proclamación pontificia del patronato de la Virgen de Guadalupe sobre el reino de la Nueva España*, de Miguel Cabrera. Esta pequeña lámina de cobre es una elocuente “celebración visual” de la proclamación pontificia del patronato. Según la reveladora lectura de Jaime Cuadriello, se trata de una escena de audiencia de corte en la que el procurador Juan Francisco López se presenta ante el Papa Benedicto XIV y despliega, auxiliado por ángeles, la imagen de la Virgen de Guadalupe realizada por Miguel Cabrera.¹⁶⁶ Los rodea, a modo de colegio, un grupo en el que convergen de manera anacrónica los arzobispos Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (quien publicó el edicto de la jura y recibió el juramento de los cabildos en 1737); Manuel Rubio y Salinas (quien elevó la súplica de su aprobación pontificia); el obispo fray Juan de Zumárraga, con el hábito franciscano, y el indio Juan Diego. Entre Zumárraga y Rubio aparece, en un segundo plano, el retrato del obispo michoacano.¹⁶⁷

(México: Universidad Iberoamericana, 2008), 322-323.

¹⁶⁴ Paula Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra: Imágenes retóricas y discursos pintados* (Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte, UNAM, 2009), 239-240.

¹⁶⁵ Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra*, 239-240.

¹⁶⁶ Cuadriello, *Zodiaco mariano*, 21-27.

¹⁶⁷ Agradezco a Paula Mues, quien me ha hecho notar que no se trata de Juan Gómez de Parada,



Aunque las fiestas y obras dedicadas a la Virgen en Valladolid no lograron la magnificencia vista en otras partes, los predicadores supieron utilizar el poder de sus discursos panegíricos para así exaltar las glorias de la ciudad y singularizar al santuario. Las apariciones de la Virgen en el cerro del Tepeyac confirmaron la vocación de la Nueva España como “tierra de prodigios”: desde su santuario, la protección de la milagrosa *tílma* se extendía por toda la América indiana y sacralizaba su territorio. El patrocinio de la Virgen de Guadalupe sobre la *urbs* y la *civitas* de la capital del virreinato, como baluarte protector, se emuló en el resto de las ciudades del virreinato gracias a la veneración de copias y a la construcción de sus propios santuarios. Aunque la de México era, naturalmente, la más afortunada –debido a la cercanía del original y del sitio de la mariofanía– en las otras ciudades las copias lograron transmitir algo de la sacralidad del milagroso *ayate* y, gracias a su fidelidad y a su belleza (así como a su activación “por contacto”) llegaron incluso a obrar milagros. Aunque en esencia las reproducciones sirvieron para aumentar y difundir el culto del modelo que representaban, algunas imágenes periféricas fueron reconocidas como “más perfectas” y “milagrosas” que otras, por lo que santuarios como el de Querétaro, el Santuario del Desierto en San Luis Potosí y el de Valladolid, se volvieron, por sí mismos, destinos procesionales y generaron sus propias dinámicas de culto.

En un sermón pronunciado en 1741 por el agustino fray Manuel Ignacio Farías y publicado un año más tarde con el título: *Eclipse del divino sol, causado por la Interposición de la inmaculada Luna María, Sra. Nuestra, venerada en su Sagrada Imagen de Guadalupe*, el discurso sobre los privilegios con los que la Virgen había distinguido a la ciudad de Valladolid durante la peste de 1737, se convirtió en argumento para sacralizar el espacio urbano.¹⁶⁸ El fraile agustino identificó a María de Guadalupe con la luna (según correspondía a su

obispo de Nueva Galicia (1735-1751), como había sido identificado originalmente por Jaime Cuadriello, sino de Martín de Elizacochea. Su inclusión en esta corte simbólica resulta completamente coherente con el discurso que representa.

¹⁶⁸ Manuel Ignacio Farías, *Eclipse del divino sol, causado por la Interposición de la Inmaculada Luna María, Sra. Nuestra, Venerada en su Sagrada Imagen de Guadalupe* (México: Imprenta de Doña María de Rivera, 1742). Poco sabemos del predicador, además de que fue un viejo conocido de los púlpitos del obispado, en donde predicó distintos sermones en la década de los 40's. Cfr. Carlos Herrejón, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834* (México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 2003), 397.



imagen en el misterio de la Inmaculada Concepción) y a Cristo con el “Sol de Justicia” que asoma por el oriente.¹⁶⁹ A partir de estas relaciones nuestro predicador explicó el diseño urbano de Valladolid y la ubicación del santuario de Guadalupe al oriente y no al norte, como en el caso de la ciudad de México.

Assi, en este Santuario está la soberana Imagen de Guadalupe entre el Oriente y la Ciudad, con el Rostro para ella, y la espalda para donde nace el Sol. Para que todos los días, al nacer en el Oriente el Sol, en que se representa el Sol divino Jesús, dando sus rayos en la espalda de esta Imagen, haga esta, con su soberano bulto, sombra a la Ciudad, y juntamente le oculte, y eclipse en su interposición a el Sol, a el tiempo de nacer. Y así cada día llega (o al menos se dirige) a Valladolid la sombra, o la protección de esta Señora, primero que los rayos del Sol, que eclipsado con esta hermosa Luna, amanece cada día Valladolid.¹⁷⁰

Y debe ser justo al oriente y no en otro punto –dice Farías– porque es justo en esa orientación en donde Cristo es “Sol de Justicia”; mientras que, en otros puntos, como en el cenit, es “Sol de misericordia”. Luego, al interponerse al Oriente “no para obscurecerlo, sino para ocultarlo y eclipsarlo cuando nace”, Guadalupe impedía que llegaran a la ciudad “los ardores de la severidad y la justicia”, porque “MARIA Santissima en esta prodigiosa Imagen, eclipsando a el soberano Sol de Justicia, que a sus espaldas tiene, no solo haze sombra, y patrocina a la Ciudad, para que a ella no lleguen en contagiosas pestes, los rigores de la Justicia divina”.¹⁷¹ Los argumentos de Farías nos recuerdan la alegoría utilizada por Cayetano de Cabrera sobre la imagen de María como “escudo de armas” de la ciudad –interpuesto ante los rayos justicieros del sol para salvar a la ciudad

¹⁶⁹ El sermón de Manuel Ignacio Farías retomó la explicación del prestigioso Becerra Tanco sobre la impresión de la *tilma* de Juan Diego por efecto del Sol, Cristo: “Dada la posición oriental del sol a espaldas de ella durante aquella aurora decembrina, las emanaciones luminosas del astro rey, por voluntad diligente del Creador, proyectaron su sombra invertida que se estampó *ipso facto* en el manto que cubría el cuerpo de Juan Diego como tenante. En otras palabras, el sol, que es uno de los atributos esenciales de la mujer doncella del Apocalipsis y cuya aura quedó ciertamente impresa tras su figura “vistiéndola” de luz, hizo el oficio del dibujante que traza el boceto. Todo lo cual hizo que las flores recolectadas vinieran a ser un complemento, por medio de un fenómeno de levitación e iridiscencia, suministrando los coloridos pigmentos y transmitiendo su inmarcesible aroma y belleza al Sagrado Original”. Jaime Cuadriello, “El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia”, en *El divino pintor. La creación de María de Guadalupe en el Taller Celestial* (México: Basílica de Guadalupe, 2001), 180.

¹⁷⁰ Farías, *Eclipse del divino sol*, p. 10.

¹⁷¹ Farías, *Eclipse del divino sol*, 10.

de México de la peste de 1737–, tal como lo representó José de Ibarra.¹⁷² La idea de la Virgen como escudo no era, pues, una idea original de Manuel Ignacio Farías; lo que resulta admirable es la capacidad del predicador de aprovechar el argumento y volverlo una cualidad intrínseca de Valladolid (según sus mismos argumentos, el beneficioso eclipse guadalupano “no es general para todas partes, sino solo para Valladolid particular”).¹⁷³ Prueba de su argumento era, justamente, el fatídico año de la peste: ni al norte (en el lado “diestro”), ni al sur (el lado “sinistro”) de la ciudad podía presumirse de las bondades que gozaba Valladolid, pues, en ambas direcciones, había arrasado el *matlazahuatl* con miles de almas.

Que está con el rostro para occidente, mirando a la Ciudad, y haciéndole sombra cuando nace el Sol, el lado diestro es la parte del Norte, donde esta esa tierra comúnmente llamada Chichimecas, que por ser sumamente poblada, se cebó en sus muchos habitantes la peste del *Matlazahue*, que con tan inexorable rigor, que enriqueció los infaustos erarios de la muerte, con el feudo que cobró de innumerables vidas. El lado siniestro de Valladolid, es la parte del Sur, o Medio día, donde esta esa tierra caliente, que por ser poco poblada, no tuvo aquel contagio, para cebar su voracidad tantos habitantes, como tuvo en la parte diestra. Y así, si en el lado siniestro de Valladolid, que es tierra caliente, se contaban de mil en mil los muertos de aquel contagio: en su lado diestro, que es Chichimecas, se contaron de diez mil, en diez mil [...] Pero respecto de esto, a Valladolid no llegó, ni llegará la contagiosa peste: pues ya se experimentó, que fue lo que aquí hubo, nada, respecto de otras partes.¹⁷⁴

3.3. EPIFANÍA GUADALUPANA

El cabildo vallisoletano celebró la proclamación con una alegoría de invención propia. En 1733, el dominico José de Villasánchez pronunció un sugerente sermón en el hospital del Amor de Dios de la ciudad de México. Su tesis resolvía el problema sobre la milenaria exclusión de América del mensaje de salvación que había desvelado las mentes de los primeros evangelizadores. Según Villasánchez, la aparición de la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac obedecía a la voluntad divina que había reservado a María la conversión del

¹⁷² Según Paula Mues, Ibarra tradujo visualmente y con gran ingenio la idea de la Virgen como “escudo protector” y “blasón de la ciudad”, tomada a su vez por Cayetano de Cabrera de la vida de Numa Pompilio de Plutarco. Mues Orts, *El pintor novohispano José de Ibarra: imágenes retóricas y discursos pintados*, 198-203.

¹⁷³ Farías, *Eclipse del divino sol*, 9.

¹⁷⁴ Farías, *Eclipse del divino sol*, 12.

Nuevo Mundo. En la visita de los tres reyes al portal de Belén, la divinidad de Cristo como “sol alado” había quedado expuesta ante los pueblos que estos monarcas representaban.¹⁷⁵ Con la aparición en el Tepeyac de María de Guadalupe, luna y estrella bañada por el sol, se había evangelizado a los naturales pues a “esta sagrada imagen de Guadalupe estaba reservada la misión de este Nuevo Mundo”.¹⁷⁶

El argumento fue aprovechado y desarrollado por los predicadores a lo largo y ancho del virreinato. En un sermón yucateco que celebraba la confirmación del patronato en 1757, el jesuita Pedro Iturriaga comparó la Epifanía en que “un astro llamó a las testas coronadas de los reyes, para que reyes y pastores tributaran obsequios al Monarca de la Gloria”, con la mariofanía del Tepeyac donde Juan Diego rindió pleitesía a María remediando, así, la penosa ausencia de un representante americano entre los magos y pastores que acudieron a Belén.¹⁷⁷ El mismo argumento fue presentado por Juan Miguel de Carballido, rector de la Universidad de México, en el *Parecer* sobre el sermón de Manuel Ignacio Farías, que se citó anteriormente, lo cual demuestra que, al menos desde 1742, se conocían los argumentos en Valladolid:

Y si a la mañana de su temporal nacimiento, el divino Sol Christo en los Magos, que convocó a Bethlen, llamó a los Gentiles por medio de una resplandeciente Estrella, acá los llama por medio de MARIA, Sol, mas lucido, y resplandeciente; de manera que postrados a las sagradas Plantas de Christo, y MARIA aquellos Gentiles, en la personas de los Magos de Bethlen; y estos en la persona de Juan Diego, en ese Monte Mexicano, dirán humildes: catad aquí, Señora, los despojos de vuestros gloriosos triumphos, ya por Vos, venimos a Dios, y a Vos: porque alumbrados con los rayos del divino Sol, de que os vestis, conocemos que el solo, es verdadero Dios.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 239-240.

¹⁷⁶ Juan de Villasánchez, *Sermón de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe* (México: Imprenta del Superior Gobierno de Doña María de Rivero, 1734), citado por Brading, *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 240.

¹⁷⁷ Pedro Iturriaga, *Profecía de raras e inauditas felicidades del mexicano reino, la celestial portentosa imagen de la Soberana Reina María Señora de Guadalupe* (México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757), 8-9, citado por Cuadriello, *Zodiaco Mariano*, 100.

¹⁷⁸ Parecer del Dr. D. Juan Miguel de Carballido y Cabueñas, Rector, que ha sido de la Real Universidad, y Cura interino de las Parroquias de la Santa Vera-Cruz, y Santa Iglesia Catedral de esta Ciudad de México, en Manuel Ignacio Farías, *Eclipse del divino sol, causado por la Interposición de la Inmaculada Luna María, Sra. Nuestra, Venerada en su Sagrada Imagen de Guadalupe* (México: Imprenta de Doña María de Rivera, 1742).

La coincidencia de los tres sermones nos revela que, la imagen del Tepeyac como nuevo portal de Belén, formaba parte de un imaginario compartido; y que aún en obispos geográficamente distantes, como México, Michoacán y Yucatán, la movilidad de sus miembros era tan ágil como la de sus ideas. Si en 1735 la tesis de Villasánchez podía ser calificada de “audaz”, todavía más osada resultaría la pintura que años más tarde fue colocada en la catedral de Valladolid.¹⁷⁹ La obra –dada a conocer por el arquitecto Manuel González Galván con el nombre de *Epifanía Guadalupana*– muestra la aparición de la Virgen de Guadalupe ante los Reyes Magos que le rinden pleitesía [fig. 102]. Se trata de un óleo sobre lienzo (de 200 x 150 cm aproximadamente) que se conserva en la ante sacristía de la catedral.

El cuadro está firmado en el borde inferior izquierdo *Pitacua Mf*, el mismo pintor indígena de Pátzcuaro que hizo el retrato del obispo Juan José de Escalona para las monjas dominicas en 1738, según vimos en el capítulo anterior [fig. 53]. La iconografía de este óleo ha resultado desconcertante debido a la ausencia del Niño, quien debería ser el adorado por los magos. Sin embargo, al leerlo a la luz de los argumentos de Villasánchez y de Carballido, el tema adquiere un nuevo sentido. El título de *Epifanía Guadalupana* resulta acertado, pues representa un momento de la *mariofanía* ocurrido en el idealizado paisaje del Tepeyac. En el lienzo de la sacristía, la gloria y majestad de la Virgen de Guadalupe quedó manifiesta ante las personas de mayor dignidad: los reyes. Los tres monarcas, arrodillados y despojados de sus coronas, ofrecen oro, incienso y mirra: el primero, el anciano que representaba a Europa, obsequia una pequeña caja de plata repujada con mirra. Al centro, se ubica Baltasar, el rey mozo de piel negra que representa al continente africano, quien entrega un cofre con monedas de oro y plata; sus rasgos apenas se distinguen pues está vuelto de espaldas y extasiado, eleva la cabeza para contemplar a su Señora, tal como corresponde a quien contempla una teofanía.¹⁸⁰ El tercero de los reyes, Gaspar, es un hombre de mediana edad que ofrece un copón de oro con incienso, símbolo del reconocimiento de Cristo como sacerdote. Su figura es la de un indio de piel morena, con el pelo y la barba negra, que bien podría ser la de Juan Diego. En las esquinas superiores se muestran las primeras dos apariciones insertas en medallones de los que

¹⁷⁹ Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, 239.

¹⁸⁰ Stoichita, *El ojo místico*, 92.



Fig. 102. Pitaqua. *Epifanía Guadalupeana*, ca. 1740.

penden guirnaldas de rosas y azucenas.¹⁸¹ La imagen central corresponde a la tercera de las apariciones, aquella que según Miguel Sánchez hizo del cerro del Tepeyac otro Monte Tabor, donde Juan Diego sería elevado al rango de nuevo apóstol mexicano. La ausencia de las dos escenas restantes podría no constituir un error o una pérdida (como ha llegado a pensarse) sino un indicativo de que estamos ante una nueva *mariofanía*. Una segunda firma del lado derecho informa sobre una “renovación”, hecha en 1877 por Jesús Pérez de la Busta.¹⁸²

El reconocimiento de la Virgen de Guadalupe como santa patrona, intercesora y abogada de los americanos, llevó a considerar que “el plan de salvación ya contemplaba a los pueblos gentiles más apartados y el rey español no era sino un puente —y sólo eso— para materializar ese destino”.¹⁸³ En este sentido, la alegoría de la *Epifanía Guadalupeana* constituyó la formulación visual de un discurso que a la postre cuestionaba la legitimidad del Real Patronato, en una síntesis de los conceptos que lentamente se fueron barajando como parte de un imaginario en el que, los relieves de las fachadas y el conjunto de obras plásticas y retóricas, se desarrollaron. Esta no fue la única reformulación inspirada en la Epifanía que produjo la crisis del poder real ante la defensa del proyecto catedralicio. En la antigua sala capitular, se resguardan dos lienzos de grandes dimensiones; el primero es una representación de la *Epifanía*, donde se observa a los tres reyes presentando sus obsequios al niño entronizado en el regazo de la madre [fig. 103]. Melchor y Gaspar, los reyes provenientes de Europa y África, se aproximan al niño desde la izquierda, ofreciendo las monedas de oro y la mirra. A san José lo vemos en la parte posterior, al interior de una

¹⁸¹ La selección de las flores de las guirnaldas no es casual, pues la tradición asocia a la Virgen del Tepeyac con las rosas y a las azucenas, flor de pureza, con la Inmaculada Concepción. Sobre la relación entre la Virgen del Tepeyac y el misterio de la Inmaculada, tema explotado por los evangelistas marianos, versaban los dos de los sermones pronunciados con motivo de la fiesta anual del 12 de diciembre, por los predicadores Juan Ubaldo Sandoval Anguita, *El molde y sello de los milagros* (México: Imprenta del Superior Gobierno, 1744) y Joseph Antonio Ponce de León, *El Patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no ay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe Nuestra Señora, Sermón Panegyrico, que el día doce de Diciembre de este año de 1756 celebró su declarado Patronato en la Iglesia de la misma Señora la Nobilísima Ciudad de Pátzcuaro* (México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757).

¹⁸² Un estudio matérico de la pintura podría revelar las capas subyacentes debajo de la intervención del siglo XIX y confirmar si los repintes modificaron la composición original del cuadro.

¹⁸³ Jaime Cuadriello, “Los jeroglíficos de la Nueva España”, en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España* (México, MUNAL, 1994), 106.



Fig. 103. Anónimo novohispano. *Epifanía*, siglo XVIII.



Fig. 104. Anónimo novohispano, *El sueño de los Reyes*, siglo XVIII.

sencilla casa, señalando con un gesto dialéctico a Baltasar. Un pequeño paje, cuyo rostro se pierde en la oscuridad del marco, levanta el borde de su manto. Lleva la cabecita morena adornada con un tocado de plumas de colores, en alusión a la participación de América.

Pero, todavía más sorprendente, resulta el segundo cuadro, que hace par al anterior y que constituye una verdadera rareza iconográfica: se trata de una representación del tema del *Sueño de los magos* [fig. 104]. Al interior de una recámara, recostados en tres camas con cabeceras de madera recortada y cubiertos por doseles de ricas telas, se observa a los tres reyes en medio de un profundo sueño. La oscuridad de la noche queda interrumpida por la aparición de tres rayos que se desprenden de una nube oscura e iluminan los rostros dormidos. Baltasar, el rey de piel negra, está vuelto de espaldas y apenas se adivina su rostro; Melchor y Gaspar muestran, en cambio, el rostro barbado al espectador. En las mesillas de noche se distinguen, del lado izquierdo, el mismo cofre y la lámpara que ofrecían al Niño Jesús en el cuadro anterior y, a la derecha, la corona y el cetro, confirmando sus identidades. La escena representa el tema del *Sueño de los magos* cuando, después de adorar al Niño y ofrecerle sus presentes, “regresaron a su país por otro camino, porque se les avisó en sueños que no volvieran donde Herodes” (Mateo 2, 12). La escena fue representada durante la Edad Media, pero desapareció –como sostuvo el iconógrafo Louis Réau– debido a la ingenuidad del tema.

Más allá de lo curioso y excepcional del tema representado sorprenden las dimensiones del cuadro. Aunque no tenemos noticias de la fecha exacta en la que fue contratado ni del sitio en el que fue colocado, parece que fue una respuesta directa de la poderosa Iglesia michoacana a los embates regalistas de la Corona, que a partir del reinado de Carlos III, acosaron sistemáticamente a los obispos americanos, convirtiendo a la diócesis de Michoacán en un terreno de “conflicto de poder entre el gobierno eclesiástico y la administración virreinal a un doble nivel, novohispano y peninsular, que tradujo a la vez el descontento generalizado de otros grupos y corporaciones golpeados por las medidas crecientemente colonialistas de España”, y colocando a los obispos –como señaló Oscar Mazín– en un dilema político “entre dos Majestades”.¹⁸⁴

En el imaginario cristiano, Herodes, rey de Judea, Galilea y Samaria, representaba a la figura del tirano; la antítesis de los reyes magos, quienes reconocieron la supremacía

¹⁸⁴ Mazín, *Entre dos majestades*, 12.

del poder y la divinidad de Cristo, mientras que Herodes trató por todos los medios de eliminarlo, recurriendo incluso a la “matanza de los inocentes”. San Juan Crisóstomo lo increpaba, diciendo:

¿Con qué razón, oh cruelísimo Herodes, te irritaste contra los inocentes cuando te viste burlado de los Magos? ¿No conociste que el Nacimiento que ellos publicaban era divino? ¿No convocaste tú a los Príncipes de los Sacerdotes? ¿No juntaste a los escribas? Esos que para informarte llamaste, ¿no procuraron alumbrar tu ceguera con la verdad irrefragable de la profecía? ¿No llegaste a entender que las novedades que te anunciaban estaban conformes con las tradiciones antiguas y venerables? ¿No oíste que a los Magos guió una prodigiosa estrella? ¿No te avergonzó la piedad generosa de unos bárbaros? ¿Como no admiraste su liberalidad y confianza? ¿Como no respetaste a la verdad misma? ¿Como de precedentes tan claros no inferiste la certidumbre de la consecuencia? ¿Como de todas estas cosas no colegiste que lo hecho no se debía atribuir a engaño o fraude de los Magos, sino a virtud y poder de Dios, que guiaba sucesos tan prodigiosos con altísima y convenientísima providencia? Y cuando de los Magos te hallaras engañado y ofendido, ¿que culpa tenían los inocentes de ese agravio?¹⁸⁵

Pareciera que estas mismas recriminaciones eran las que dirigían los obispos y el cabildo de Valladolid a los monarcas que segaban los históricos frutos del proyecto sociocultural de la diócesis, “orientado hacia la educación de los grupos criollos locales, la protección de las castas e indios y hacia la integración del clero que sustituiría a las ordenes religiosas en muchas parroquias secularizadas”.¹⁸⁶ Según los principios de la teología política sobre los que se cimentaba la monarquía hispánica, el rey era considerado un “vicario de Dios”, quien, como *rex et sacerdos*, era el responsable de mantener la fe y la ortodoxia de su pueblo.¹⁸⁷ Al proceder su poder de Dios, su *auctoritas* tenía por fuente la sabiduría divina. El rey no podía, por lo tanto, ser malo ni obrar con maldad. Podía, sin embargo, estar mal informado o mal aconsejado por sus ministros, ser sordo a la “verdad irrefragable”, ciego ante la “liberalidad y la confianza” de los sabios, e irrespetuoso con las “tradiciones antiguas y venerables”. De todos estos desatinos, quienes más sufrían – denunciaba el cuadro del *Sueño de los magos*– eran los pobres y desprotegidos inocentes. Fue así como los temas, que antes habían servido a Valladolid en los conflictos de poder que se dieron a nivel provincial, fueron reinterpretados para responder ante una crisis mayor que enfrentó a los intereses locales con las amplias políticas de la monarquía.

¹⁸⁵ San Juan Crisóstomo, *Homilia 9 in Matheo*, citado por Hector Schenone, *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*, 65-66.

¹⁸⁶ Mazín, *Entre dos majestades*, 13.

¹⁸⁷ Rucquoi, “*Cuius Rex, Eius Religio: Ley y religión en la España medieval*”, 142-152.

CODA

El vínculo simbiótico entre las ciudades y las imágenes de sus santos patronos, sus santuarios y sus catedrales, no es un tema nuevo para la historia del arte. Desde la antigua Grecia, los habitantes de las ciudades se apropiaron de los templos y las figuras de sus dioses para construir, desde sus imágenes, una identidad urbana propia y diferenciada. Para ser funcional, la *res pública* necesitaba de símbolos: objetos y lugares desde los cuales poder identificarse y, así, asumirse como miembros de una comunidad. Para las sociedades novohispanas que nos ocupan, los santuarios y las catedrales fueron los espacios ideales para esta toma de conciencia, al fungir como los centros de la vida religiosa y social; así como también de las cuestiones políticas que les atañían. Al participar en las celebraciones, contribuir en la construcción o embellecimiento de la iglesia y sus altares, y acudir a ellos en los momentos de necesidad personal o colectiva, todos los habitantes de la ciudad – fueran indios, criollos, españoles o mulatos– concibieron *sus* templos y santos patronos como agentes vitales para la subsistencia y el bienestar de la comunidad.

Como símbolos compartidos, los santuarios y las catedrales congregaron a los fieles suavizando las diferencias éticas y estamentales –al menos en apariencia– y estableciendo un orden idealizado dentro de la sociedad. A la naturaleza estructurada y organizadora del espacio sagrado de las urbes se contraponía el caos del territorio yermo, vacío y disperso. Basta observar la traza urbana de Valladolid para comprobar el carácter rector de su catedral que, como eje, divide y a la vez integra el espacio público. A un nivel microespacial, las catedrales y los santuarios regían el tiempo y el espacio cotidianos; en el macro, componían las unidades básicas de la cartografía del imperio hispánico. Al examinar un mapa, eran los pequeños jeroglíficos de catedrales, iglesias y capillas las que representaban la red de curatos, parroquias y sedes episcopales, y establecían una compleja red de jerarquías que daban a cada población un estatus con privilegios y obligaciones definidos, determinando así las relaciones con las ciudades vecinas. De la precisión de este orden –que por lo demás, nunca llegó a ser del todo claro– dependía la buena administración de los lejanos territorios; de ahí que se emprendiera la redacción de una obra tan monumental como los fueron los teatros eclesiásticos, de Gil González Dávila.

Las representaciones de Valladolid, al finalizar el siglo XVIII, muestran esta preeminencia rectora y neurálgica de la catedral, proporcionando una imagen de la ciudad como *polis* “episcopal”, muy distinta a las de los sencillos planos dibujados en tinta entre 1578-1587 con los que iniciamos este capítulo. Así lo muestran las vistas urbanas del viajero Francisco de Ajofrín, que retratan el perfil de las torres y cúpulas de las iglesias de Valladolid, aunque no es casual que fueran resultado de una mirada foránea. Se trata de dos vistas: una retratada “luego que se descubre el camino a México” y “desde el camino de Páztquaro a una legua” [Figs. 105-106]. Son dibujos en tinta negra que, aunque están hechos con cierto cuidado y tratan de dar una idea de sus proporciones y ubicación, no admiten gran detalle debido a su mano aficionada. Entre los muros sombreados de pequeñas casas con ventanas sobresalen las fachadas y las torres, un tanto idealizadas, de las iglesias y los conventos. En sus vistas Ajofrín colocó números para identificar las fábricas, como hitos, por sus nombres.¹⁸⁸ No hay perspectiva y la profundidad está creada de una manera un tanto rudimentaria gracias a la superposición de planos, colocando los más lejanos un poco más elevados. Los planos de las fachadas se desdoblaron para mostrar sus diferentes frentes, por ejemplo: en la vista de Valladolid, desde el camino a México podemos ver a la catedral de perfil –entre el Hospital de San Juan de Dios y el Seminario Tridentino– al frente de la plaza rodeada por los portales y que parece resbalar sobre el plano. El cimborrio y la gran cúpula, con un alto cupulín coronado por una cruz, guardan una desproporción con el resto de las iglesias, con lo cual, se pretendía realzar su preeminencia. Es una representación completamente esquematizada e idealizada pues, con su altura, más parecería una vista de la cúpula florentina de Brunelleschi que de

¹⁸⁸ En la vista que miraba desde el camino real a México se distinguían –al poniente, que se muestra a la izquierda– las iglesias de: 1. Nuestra Señora de los Urdiales; 2. El convento mercedario; 3. El colegio jesuita; –más al centro–; 4. El colegio de niñas de Santa Rosa; 5. El convento de los agustinos; 6. La Catedral; 7. El Hospital de san Juan de Dios; 8. El convento franciscano; 9. El de las monjas dominicas de Santa Catalina de Sena y, al oriente –a la derecha–; 10. La capilla del Señor del Rincón; 11. La de las Ánimas; 12. El acueducto; 13. El convento dieguino y, finalmente: 14. El convento de las capuchinas. La segunda vista muestra a la ciudad desde el extremo contrario con 1. El santuario de Nuestra Señora de Guadalupe y el convento de dieguinos; 2. El acueducto; 3. El convento de las capuchinas; 4. El convento de los agustinos; 5. El de los franciscanos; 6. El templo de san Juan –donde se administraba a los indios–; 7. La iglesia de la Santa Cruz y su casa de recogidas; 8. El Hospital de san Juan de Dios; 9. La Catedral; 10. La plaza principal; 11. El Colegio Seminario; 12. El convento carmelita; 13. La Casa de los jesuitas, y 14. El convento de los mercedarios.

la catedral vallisoletana. Vemos, también, las dos torres de la catedral casi de frente: la primera con su altura completa y, la segunda, truncada por un rayo.



Fig. 105 Francisco de Ajofrín, Vista de Valladolid desde el camino que va a México, siglo XVIII.

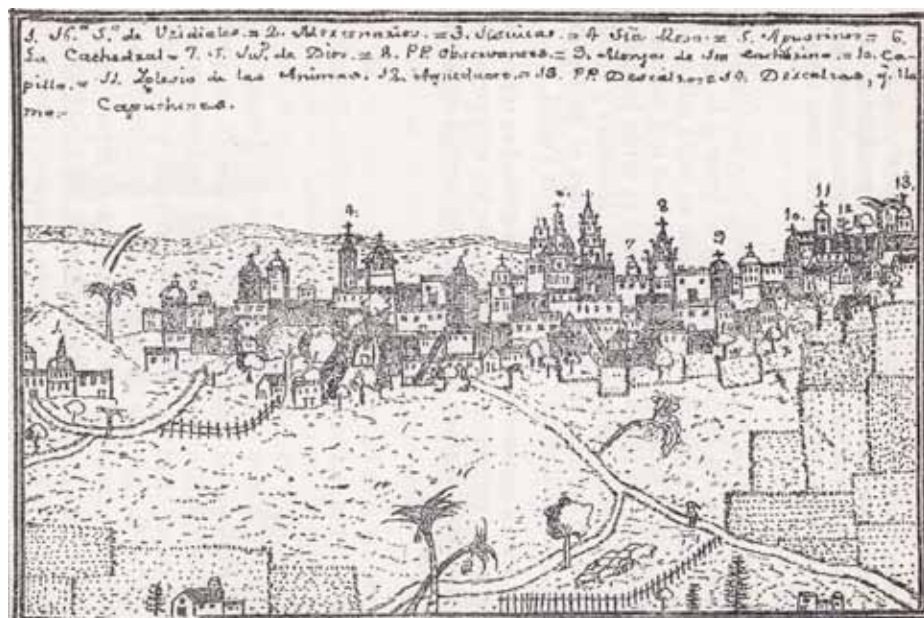


Fig. 106 Francisco de Ajofrín, Vista de Valladolid desde el camino que va a Pátzcuaro, siglo XVIII.

Las vistas de Francisco de Ajofrín son todavía, a mi modo de ver, imágenes donde la idealización tiene un gran peso, que aún están lejos de ofrecer una visión exacta de la urbs. La elección de las iglesias y conventos como sus edificios más memorables – representados todos a pesar de su desafío a las leyes de la perspectiva– nos muestran que la idea de la *civitas* cristiana seguía aún vigente, como si el número de torres y cúpulas de



Fig. 107 Francisco de Ajofrín, Vista de Pátzcuaro desde la iglesia del Calvario, siglo XVIII.

una ciudad fueran un indicador de su tamaño y nivel de importancia. Esta preminencia queda mejor enunciada al compararse con la vista de Pátzcuaro que se representa desde la iglesia del Calvario [Fig. 107]. En esta también se indican con numerales las edificaciones de mayor jerarquía, iniciando por la parroquia de San Salvador.¹⁸⁹ Llama la atención que el santuario de Nuestra Señora de la Salud no ha sido singularizado, quedando señalada únicamente la ubicación del convento de monjas dominicas, como una fundación más entre las de su género. Es así que, a partir de las vistas y las descripciones de la ciudad, podemos observar que la diferencia entre el desarrollo urbano de Valladolid frente al de Pátzcuaro –que décadas atrás era muy similar– empieza, en este tiempo, a distanciarse en detrimento de la segunda. Los resabios de pueblo comenzaban a pesar sobre Pátzcuaro logrando que las palabras de Joseph Moreno, sobre Valladolid, cobraran sentido:

Por lo demás la ciudad es hermosa a la vista. Las casas son blancas, edificadas de cantera sobre que se funda, no hay muchas de altos, pero sí de bastante comodidad. Las calles anchas y limpias por sus corrientes, pues está puesta sobre una loma, tienen descenso por los lados del norte y sur. Su comercio es en el día mucho pues se ha trasladado a ella la

¹⁸⁹ En el pie, se señalan los siguientes conventos, iglesias y sitios: 1. La parroquia de San Salvador; 2. El Humilladero; 3. El convento agustino; 4. La ermita de Nuestra Señora de Guadalupe; 5. La torre del reloj de la ciudad; 6. La fuente de la plaza principal; 7. El Colegio jesuita; 8. El templo jesuita; 9. El convento de monjas dominicas; 10. El Hospital de san Juan de Dios; 11. La orden tercera; 12. El convento franciscano; 13. Las estaciones del calvario y, 14. El calvario; 15. El Lago y 16. El humo del volcán Xorullo, –de reciente erupción–.

mayor parte del de Pátzcuaro, con su vecindario y se puede decir que Pátzcuaro ha muerto para dar vida a Valladolid.¹⁹⁰



Fig. 108. Anónimo, Plano oriental de Valladolid, siglo XVIII.

De manera oficial, la ciudad de Pátzcuaro continuaba en posesión de la capitalidad política de la provincia; situación jurídica que el ayuntamiento de Valladolid trató de revertir al solicitar, en 1773, que su alcaldía mayor se convirtiera en una gobernación que tuviera por sede a Valladolid, al modo de otras mitras las cuales, aun siendo menores, tenían al frente a un gobernador. La petición fue respaldada por el virrey Antonio María de Bucareli, quien en su informe escribió:

Valladolid es capital de una dilatada provincia, de las más pobladas de esta América, opulenta en frutos, numerosa en gentes, [...] residencia de la Mitra más rica de ella y por tener igualmente que un numeroso lucido vecindario, un competente comercio; que su Alcalde Mayor no sólo es Presidente de su ilustre Cabildo, sino también de la ciudad de Pátzcuaro que es de su territorio, cuyas recomendables circunstancias demandaban un sujeto distinguido y de carácter a imitación de los que hay en otras provincias y obispados

¹⁹⁰ Joseph Moreno, "Descripción del Obispado de Michoacán", en *Descripciones geográficas del obispado de Michoacán en el siglo XVIII*, ed. Carlos Paredes (México: CIESAS, UMSNH, 2005), 45.

no tan opulentos ni de tanta estimación y que prescindiendo de la Mitra de Oaxaca, todas las demás tienen un jefe de mérito y graduación con título de gobernador.¹⁹¹

Conforme se desarrolló el comercio y aumentó la riqueza de la ciudad también cambió la concepción del espacio y de la urbe. A mediados del siglo XVIII un sentido de la propiedad privada, cada vez más enfático, llevó a los hacendados de la ciudad a elevar muros alrededor de sus haciendas, impidiendo el paso tradicional de los vecinos de la ciudad a sus campos así como la introducción de ganado después de las cosechas, ocasionando así el largo pleito entre el ayuntamiento y los hacendados por los ejidos de la ciudad. Entre los documentos probatorios, se mandó hacer un plano delineado en tinta negra e iluminado en tonos verdes, azules y marrones, que representa las goteras orientales de la ciudad. A diferencia de los planos del siglo XVI –también hechos para desahogar procesos judiciales– calles y solares son cuidadosamente dibujados, indicando cuáles estaban cercados por piedra o por muros sólidos [Fig. 108].

Un par de planos, correspondientes a los años de 1793 y 1794 –que se resguardan en el AGN–, nos proporcionan más información sobre el cambio de la concepción del espacio. El plano de 1793 representa sólo una sección de la ciudad: desde la Calle Real hasta el beaterio carmelita al norponiente y, el convento carmelita, al nororiente [Fig. 109]. Fue trazado con una escala de 1 a 100 varas, con el fin de ubicar un callejón cerrado que debía abrirse. El templo de la Compañía, el beaterio carmelita, el Colegio de las Rosas y el palacio episcopal, quedaron representados por sus fachadas o plantas y señalados con números que permite identificarlos como referentes espaciales.

El segundo, es el *Plano o mapa de la nobilísima ciudad de Valladolid*, hecho por orden del virrey Miguel la Grúa y Talamanca, marqués de Branciforte, en octubre de 1794 [Fig. 110]. El plano divide la ciudad en cuatro cuarteles principales y ocho menores que debían corresponder a la implantación de un nuevo sistema de “alcaldes de barrio”.¹⁹² En él, las

¹⁹¹ *La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursua. Cuadragésimo sexto virrey de México.* Tomo I. (México: Talleres Gráficos de la Nación, 1936), 155-156.

¹⁹² El plano de la ciudad respondía al plan de la “Ordenanza para el establecimiento de los alcaldes de barrio en Valladolid”, emitido por el nada popular virrey marqués de Branciforte, en 1793. AGN. Instituciones coloniales. Gobierno virreinal. Bandos. Vol. 18. Exp. 28. 4 de octubre de 1795, Ernesto Lemoine, *Documentos para la historia de Valladolid*, 247. David Bushnell, “El marqués de Branciforte” en *Historia mexicana*, v. 2, 3. (1953).

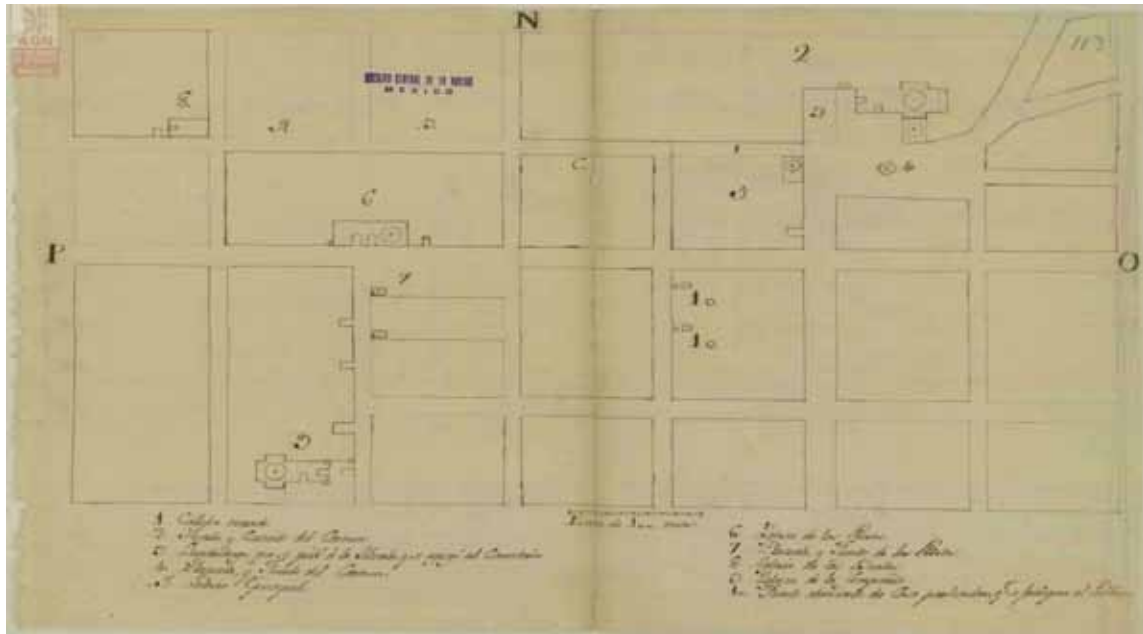


Fig. 109 Anónimo, Plano del beaterio real a la iglesia carmelita de Valladolid, 1793.



Fig. 110 Anónimo, Plano o mapa de la nobilísima ciudad de Valladolid, 1794.

casas de las familias principales se convierten en manzanas trazadas a escala; las iglesias y conventos se reducen a representaciones de sus plantas con una pequeña cruz que las identifica; a la Catedral se le reconoce sólo por su planta aislada en medio de la plaza vacía: salvo por el tamaño y su ubicación, no posee una importancia mayor que la del resto de los edificios. Un detalle revela el verdadero carácter de la Catedral como núcleo a partir del cual se estructuraba el espacio urbano: dentro del plano el sur se encuentra ubicado en la parte superior, indicando que el dibujante se colocó de frente y viendo a la Catedral para ubicarse en el espacio.

Los dos planos denotan que, para el gobierno de los Borbones, la ciudad se había convertido en un territorio mensurable que debía ser ordenado y dividido para su mejor gobierno y administración. El espacio urbano era ahora concebido como una trama de propiedad privada y pública que debía ser medido; es decir, controlado, vara por vara. Se trata de representaciones que buscaban, ante todo, exactitud, centralidad y reporte estadístico. En estos planos tanto el viajero como el observador contemporáneo pueden ubicarse sin dificultad, pues los referentes ya no son simbólicos, sino prácticos. La imagen de la ciudad ha cambiado porque el concepto de espacio y ciudad también se ha transformado. Ya no se trata de la *civitas* cristiana, y esta cuadrícula no intenta parearse a Valladolid con la divina traza de Jerusalén.

Conclusiones

En aras de mantener un diálogo más inmediato con la historiografía virreinal y tomando en cuenta que ya he presentado al final de cada capítulo conclusiones parciales con los argumentos que prueban las hipótesis, me permito redactar ahora estos párrafos, a modo de pensamiento conclusivo y reflexivo, más propio de mis inquietudes disciplinares e intelectuales.

En el discurso de Fernand Braudel sobre “Las responsabilidades de la historia”, pronunciado en diciembre de 1950 con motivo de su ingreso al *College de France*, el historiador francés reflexionaba sobre una paradoja de la modernidad: “Todos o casi todos los símbolos sociales –y por algunos de ellos hubiéramos dado la vida antaño sin discutir demasiado– se han vaciado de contenido. Se trata de saber si nos será posible, no ya tan sólo vivir, sino vivir y pensar apaciblemente sin sus puntos de referencia, sin la luz de sus faros”.¹ Es posible imaginar que este sentimiento de perplejidad y zozobra que sufrió Braudel durante la posguerra, invadió también a los *tarascos* del “encuentro” cuando vieron cómo los españoles “subieron a los qués y echaron las piedras del sacrificio a rodar, por las gradas abajo, y a un dios que estaba allí llamado Curita caheri, mensajero de los

¹ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza Editorial, 1968), 22.

dioses. Y mirábalos la gente y decían: “por qué no se enojan nuestros dioses?, ¿cómo no los maldicen?”² Como sostiene Ramón Mújica, en la Conquista, los vencidos no fueron exclusivamente los indios en cuanto a sujetos étnicos –pues en los reacomodos sociales algunos mantuvieron su poder–, sino el mundo más trascendente de los dioses, el orden trastocado del tiempo y el espacio sagrado, “el caos sobre el que se constituye el nuevo orden cosmológico”.³

Los tres siglos de simbolización michoacana que transcurren a lo largo de estas páginas están enmarcados por dos momentos de crisis, en los que los antiguos referentes y las imágenes sagradas que daban sentido a la vida se vaciaron de significado; aunque el vacío generado no tardó en llenarse con nuevas instituciones, normas, formas de representación y de sacralidad. En no más de cincuenta años, el paisaje urbano del antiguo señorío michoacano se transformó: donde antes había *cues* con las efigies de Curicaveri y Xaratanga se construyeron ermitas, conventos y catedrales, pobladas por los simulacros de María y las imágenes del crucificado. Lo mismo sucedió con los atributos del poder: los indios que antes vestían besotes, orejeras, cascabeles y coloridos mantos de pluma, adoptaron las formas españolas de vestir y recurrieron al monarca peninsular en busca de un escudo de armas. Pero el surgimiento de nuevos símbolos y formas de ordenar el espacio, no significó un desaparecimiento total de los antiguos. En su estudio sobre las representaciones de lo sagrado en el lago Titicaca, Verónica Salles-Reese, sostiene:

De hecho, la experiencia muestra que cuando un lugar ha sido consagrado, ya sea por medio de un ritual o por una revelación divina, su carácter sagrado sobrevive por lo general, a pesar de los cambios drásticos en el sistema de creencias posteriormente impuestas por conmociones espirituales o políticas. Los conquistadores, por ejemplo, con frecuencia establecieron sus templos en lugares previamente sagrados, preservando así la sacralidad de estos sitios. Los ejemplos abundan a lo largo de la historia: los templos

² Fray Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, Moisés Franco coord. (México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 2000), 670.

³ Ramón Mújica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal* (Perú: FCE, 1996), 304.

paganos convertidos en basílicas, los templos hindús en mezquitas, las mezquitas en iglesias cristianas y las iglesias cristianas en mezquitas.⁴

En efecto, la destrucción del sistema de culto a las imágenes y del cosmos que les daba sentido, no significó una pérdida total de los referentes simbólicos de los indios michoacanos, como muestra el uso de plumas y maíz para fabricar imágenes sagradas y del copal para sahumarlas; la construcción de la catedral sobre las ruinas de las *yacatas*, en el sitio en el que se unía el cielo y la tierra; o la inclusión del lago y los cuatro peñoles o “*petzecua*” que habían servido a los peregrinos chichimecas como signos para reconocer en el lago de Pátzcuaro la “tierra prometida”.

Pero más allá de la supervivencia de los antiguos símbolos, me ha interesado aquí el surgimiento de nuevos géneros de imágenes, en consonancia con el imaginario ibérico forjado entre la Reconquista de la península y la Conquista de América. La heráldica, las catedrales y las imágenes milagrosas contaban con una larga tradición en el Occidente medieval, pero no cabe duda de que sus formas y funciones se renovaron hacia los siglos XV y XVI, deviniendo en géneros típicamente institucionales y confirmando así la capacidad de las imágenes de mudar de significado. La relativa modernidad de estas imágenes hace que el segundo momento crítico del que hablo aquí sea mucho más difícil de percibir; pero, aunque la violencia que a finales del siglo XVIII y durante el XIX terminó con un sistema de imágenes y con el imaginario mismo, no sea hoy tan explícita y visible como la del siglo XVI, los cambios en el pensamiento que subyacen bajo las imágenes me permitieron fijar un punto final en el proceso de larga duración analizado: el ciclo de vida las ciudades concebidas como *civitas* nobles, antiguas y cristianas.

Antes de que los censos y los mapas se convirtieran en los medios para constituir el “cuerpo” de una nación y hacer de esta idea abstracta algo “imaginable y palpable”

⁴ “Indeed, experience shows that when a place has been consecrated, either through ritual or by divine revelation, its sacred carácter generally survives despite drastic changes in the system of beliefs subsequently imposed by spiritual or political upheavals. Conquerors, for instance, have often established their houses of worship in previously sacred places, thus preserving the sacredness of these sites. Examples abound throughout history: pagan temples transformed into basilicas, Hindu temples into mosques, mosques into Christian churches, and churches into mosques.” Verónica Salles-Reese, *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca* (Texas: University of Texas Press, 1997), 17.

—a pesar de la diversidad étnica, económica y cultural de sus ciudadanos⁵— la monarquía se imaginó a sí misma, no a partir de la suma de individuos sino como una suma de ciudades. La cohesión de los reinos dependió entonces de que cada ayuntamiento jurara obediencia y lealtad al rey, pues como *res publica*, en ellos radicaba la potestad real. Pero la abstracción que significaba el Imperio hispánico, hemos visto, requirió de sus propios medios para devenir pensable y antes de que los avances científicos en la cartografía y la estadística permitieran que planos y los censos fueran su instrumento, existieron otros medios. Tengo para mí que las recopilaciones de armas de las ciudades; las historias generales de los cronistas de Indias donde figuraban las vidas de los fundadores y las historias de sus catedrales; y los florilegios marianos, que tradujeron la red de ciudades que conformaban el reino en una constelación de cultos marianos atados a las ciudades por un vínculo de patrocinio, hicieron posible imaginar al Imperio Hispánico en toda su extensión y sintetizarlo en volúmenes materiales, páginas limitadas por sus cubiertas.

La naturaleza de estas representaciones propias de la monarquía no quedaron determinadas únicamente por las posibilidades técnicas o científicas necesarias para la elaboración de una historia general frente a la capacidad para realizar mapas, sino que dependió de la concepción de las ciudades como *civitas* nobles, cristianas y antiguas, valores que trataron de garantizar el cuidado de la buena policía. A partir de la extrapolación de las propuestas de Hans Belting sobre el escudo de armas como un medio de representación del cuerpo con rango, en contraposición con el retrato,⁶ llegué a la conclusión de que la misma relación operaba en una escala mayor en el caso de las ciudades: entendidas como personas morales, las urbes quedaron representadas en el escudo de armas, no a partir de la singularidad de su apariencia (como en las *vedutas* italianas), sino de los méritos y privilegios jurídicos de la *civitas*.

La diferencia entre el rostro heráldico y el retrato como medios del cuerpo —según nos dice Belting— radica en el concepto del cuerpo que ha de ser representado; el ser mortal y el miembro de un linaje fueron tan sólo dos maneras de entender al hombre. Pero en el caso de las ciudades, el escudo de armas de la *civitas* noble y la corografía que captaba “el rostro” de las calles y los edificios no fueron las únicas dos vías de aprehender

⁵ Anthony Smith, *Chosen Peoples* (New York: Oxford University Press, 2003), 131.

⁶ Hans Belting, *Antropología de la imagen* (Buenos Aires: Katz, 2007), 143-145.

su naturaleza. En el libro de Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, el autor denominó “imágenes comunicéncicas” a las representaciones metafóricas que captaban el espíritu de la *civitas*, incluyendo en esta categoría los cuadros de fiestas y procesiones.⁷ Pero el tipo de representaciones urbanas que analiza en su libro son prácticamente inexistentes en las ciudades michoacanas, pues sus convenciones no correspondían con las vigentes en la época. Aun cuando los géneros de imágenes que aquí he analizado no fueron tomadas en cuenta por Kagan, considero que, desde el siglo XVI y hasta el siglo XVIII, los santos patronos y las iglesias mayores (santuarios, conventos, catedrales) –concebidas como baluartes que contenían la idea de la ciudad y que, a su vez, eran contenidas entre sus muros a manera de teatro o de urnas–, funcionaron como “metáforas” o imágenes comunicéncicas de la *civitas* cristiana.

Retomando de nuevo las propuestas de Hans Belting, el surgimiento del retrato como un género autónomo durante el Renacimiento, fue posible gracias al humanismo que concibió al hombre como un individuo y un organismo cerrado en sí mismo. Pero en el Mundo Hispánico, como ha hecho ver Felipe Pereda, “el proceso de autonomización del arte permaneció por así decirlo, incompleto, de tal modo que el estudio de las imágenes religiosas de la cultura visual de la España renacentista y barroca sólo se hace accesible en la intersección de dos campos: el artístico y el religioso.”⁸ El estatuto “mixto”, a caballo entre lo sagrado y lo profano, no sólo afectó al arte sacro: hasta finales del siglo XVIII, en el retrato la concepción corporativa se mantuvo sobre la individual, según prueban las series de retratos de los virreyes novohispanos de la sala de acuerdos, los cuales subrayaban la continuidad de una dinastía, no a partir de la representación de la persona ni del recuerdo de sus virtudes individuales, sino a partir de la identidad que les daba el cargo que desempeñaban, que no era otra cosa que concebirlos y representarlos por su rango.⁹

Del mismo modo, a raíz de las transformaciones en la concepción del espacio y de la ciudad surgieron las “vistas urbanas” como un género moderno que representaban a la urbe a partir de su apariencia y no de sus cualidades. Estos cambios empezaron a hacerse

⁷ Richard Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493-1780* (Madrid: El Viso, 1998), 33-43.

⁸ Felipe Pereda, “Presentación”, en *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008), XIX.

⁹ Inmaculada Rodríguez Moya, *La mirada del virrey: iconografía del poder en la Nueva España* (Castelló: Universitat Jaume I, 2003), 106-107.

patentes en la ciudad de Valladolid en el siglo XVIII. El primer “síntoma” de ello, fue la iniciativa de los hacendados de cercar sus propiedades, impidiendo a los vecinos utilizar estas tierras para el pastoreo. Como ha notado Carlos Herrejón Peredo, en el pleito entre las haciendas y el ayuntamiento, subyacía un cambio de mentalidad sobre la propiedad privada que desplazó a la tierra comunal de los ejidos de la ciudad.¹⁰ Este sentido moderno sobre la posesión de la tierra era propio de la concepción profana –en contraposición con la sagrada– de un espacio vacío, homogéneo y mensurable,¹¹ por lo que no resulta casual que junto con las vistas urbanas del viajero Francisco de Ajofrín, en esta misma época surgieran también los primeros planos a escala de Valladolid.

Gracias a la mutabilidad, la polisemia y la probada capacidad de las obras de arte de “vaciar de significado” y volver a renovarse, las imágenes que funcionaron como puntos de referencia o “faros de luz” en el Michoacán virreinal, conservan hoy en día su vitalidad. Como ciudades del México independiente, Morelia, Pátzcuaro y Tzintzuntzan adoptaron los escudos de armas que fray Pablo de Beaumont publicó en 1778 en su *Crónica de Michoacán*. La causa de canonización de Vasco de Quiroga, con la que soñaron algunos clérigos novohispanos, se encuentra ahora abierta y avanzando en el Vaticano. Aunque, curiosamente, sus retratos –quizá demasiado oscuros y “barrocos” para el gusto contemporáneo– no han despertado entre los historiadores el mismo interés que su vida, ideario y fundaciones, resulta sintomático que todas las instituciones de filiación quiroguiana conserven entre sus “reliquias” algún retrato. En cuanto a la catedral, a pesar de la expoliación de sus retablos y el declive del poder de la Iglesia, no es poco decir que se mantiene como el mayor referente urbano de la ciudad de Morelia. Por último, la Virgen de la Salud, anclada con manipulaciones en la memoria fundacional del obispado, se distingue como una de las imágenes marianas de mayor devoción en la región, y que en el cruce entre los peregrinos y los viajes de sus imágenes “peregrinas”, reproduce las rutas de la migración y tiende lazos desde lo local. Sin embargo, todos estos artefactos visuales ya

¹⁰ Carlos Herrejón Peredo, *Los orígenes de Morelia: Valladolid-Guayangareo* (México: Frente de Afir-mación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000), 266.

¹¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (México: Guadarrama, 1981), 16-18.

no “contienen” a la ciudad, ni la representan como comunidad noble y sagrada, pues han dejado de ser “lugares de la memoria”.

Los lazos que ataban a los fragmentos borrosos y confusos, instalados en el “recuerdo de lo sagrado”, con el espacio urbano, los escudos de armas, los verdaderos retratos de Quiroga y la escultura de caña de maíz de Nuestra Señora de la Salud, se han perdido a causa del desplazamiento de la memoria por la historia. Según Pierre Nora, el fenómeno de la mundialización, democratización, masificación y mediatización en el que entró el mundo entero, produjo un “desmoronamiento central de nuestra memoria” y un fin de las sociedades de la memoria que aseguraban la conservación y transmisión de sus valores a través de sus instituciones (iglesia o escuela, familia o estado). La memoria, caracterizada por estar “en evolución permanente, abierta a la dialéctica del recuerdo y la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de revitalizaciones repentinas”,¹² permitió que, como proponía George Didi-Huberman, ante la imagen, tanto el pasado como el presente pudieran reconfigurarse¹³ y en ello, por paradójico que parezca, quedó asegurada su vitalidad y permanencia.

En el cruce de la imagen con el imaginario, el recuerdo se transfiguraba y fijaba su sentido o acarreaba otros nuevos. En este proceso, no exento de silencios y manipulaciones, la evidencia que proporcionaba su materialidad (las craqueladuras, oscurecimientos y desprendimientos) legitimaban la (re)lectura del pasado, pues se tenía al objeto por una reliquia; un “testigo vivo” con el que –como sobreviviente de un tiempo pasado– se podía establecer una comunicación, máxime en los casos de los verdaderos retratos del obispo Quiroga y el simulacro habitado de la Virgen de la Salud, capaces de sostener la mirada y exhortar al espectador a participar de la experiencia que implicaba su presencia. Este fenómeno explica la gran atención que se puso en fijar los orígenes de las concesiones reales de los escudos, el supuesto retrato de exequias de Vasco de Quiroga, su impensable autoría intelectual sobre la Virgen de la Salud y la herencia viva de su espíritu en el cabildo de la catedral, desde el siglo XVI. Poco importaba que la datación fuera forzada o falseada,

¹² Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire. Le problème des lieux”, en *Les lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora (Paris: Gallimard, 1997), XIX.

¹³ George Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2011), 32.

pues a partir del encuentro con estas imágenes, toda la violencia del siglo de la Conquista quedó transfigurada en el impulso creativo de una época dorada de armonía y concordia.

La potencialidad de las imágenes para reconfigurar el pasado y reescribirlo a modo las hizo susceptibles de los procesos de expropiación y simulación a las que fueron sometidas en los tres siglos de disputa por la capitalidad que definieron la historia virreinal de Michoacán. En el balance final que la mirada histórica –aunque tal vez un tanto teleológica– nos permite, los usos, significados e intencionalidades de las imágenes analizadas han quedado retratados como una sucesión de apropiaciones y resignificaciones. Pero debo advertir que, al ser este un estudio sobre los imaginarios y las representaciones sociales (una perspectiva que no sólo me parece justificable sino incluso necesaria para el análisis de una sociedad corporativa como la virreinal), la escala macrosocial trae consigo el riesgo o la desventaja de dejar a un lado la historia de los individuos, pues, como ya prevenía Braudel, “todos somos conscientes del peligro que entraña una historia social: olvidar, en beneficio de la contemplación de los movimientos profundos de la vida de los hombres, a cada hombre bregando con su propia vida, con su propio destino; olvidar, negar quizá, lo que en cada individuo hay de irremplazable.”¹⁴

La deuda teórica con Hans Belting, tan citado a lo largo del texto y en el tramo final de estas conclusiones, se debe a la trascendencia que ha tenido considerar tanto a los escudos de armas y los retratos del obispo, como a la Virgen de la Salud y la catedral de Valladolid desde su “presencia”. Sobre este reconocimiento se funda también la capacidad de las imágenes de perder y renovar su significado. Al ser consideradas como “medios” de la ciudad, estas imágenes no deben ser pensadas, por lo tanto, como transcripciones de las relaciones de méritos o del género de las *laudatio urbis* a un lenguaje visual, sino como artefactos cuyo poder radicaba en ser tomados como “evidencia”, es decir, era su presencia en un espacio y un tiempo determinado –y no un mensaje descifrable– lo que les confirió su estatuto como “aparatos de gestión”. Por esta razón, más que un intento de descifrar significados intrínsecos o de plantear una ruta de comprensión de carácter social o emocional de lo artístico, he tratado de analizar de qué manera se fijaron los sentidos en la larga historia de estas imágenes y su interacción con los actores del Michoacán virreinal.

¹⁴ Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, 42.

Índice de Imágenes

CAPITULO I

Fig. 1. Rodrigo de Villalobos, teniente de alcalde mayor, *Mapa de Tarimbaro*, 1587, tinta sobre papel, 31 x 44 cm. AGN. Tierras, vol. 2721, exp. 37, f. 416.

Fig. 2. *Relación de Michoacán*, Lamina XLIV (tomado de Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán, 2011, 252).

Fig. 3. Pablo Beaumont, *Mapa del Reino de Michoacán y estados del gran Cazonci*. Detalle de la capilla de Santa Ana, 1778, 85 x 63 cm. AGN, Historia, vol. 9, cap. 23, f. 8.

Fig. 4. Pablo Beaumont, *Vasco de Quiroga y fray Jerónimo de Alcalá tratan del traslado del Obispado de la ciudad de Tzintzuntzan a la de Pátzcuaro*, 1778, 31 x 43 cm (AGN, Historia, vol. 10, cap.1, entre fs. 4 y 5).

Fig. 5. Anverso de cédula real con el escudo de armas de Pátzcuaro, siglo XVI, Fundación Casa de Alba. C. 238, No.2 (41).

Fig. 6. Reverso de cédula real con el escudo de armas de Pátzcuaro, siglo XVI, Fundación Casa de Alba, C. 238, No.2 (41).

Fig. 7. Pablo Beaumont, *Mapa del Reino de Michoacán y estados del gran Cazonci*, 1778, 85 x 63 cm. AGN, Historia, vol. 9, cap. 23, f. 8.

Fig. 8. Mapa de Tzintzuntzan y el lago, siglo XVI (tomado de *Los escudos de armas indígenas. De la Colonia al México Independiente*. México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013, fig. 5.3)

Fig. 9. Plano isométrico de la catedral de Vasco de Quiroga, (tomado de Mina Ramírez, *La catedral de Vasco de Quiroga*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1986)

Fig. 10. Anónimo novohispano, *La catedral de fray Alonso de la Veracruz*, siglo XVIII, óleo sobre tela, 114 x 207 cm, Templo de San Agustín, Morelia (tomado de *Pintura Virreinal en Michoacán*, vol 1. México: Secretaría de Cultura de Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2011, 342).

Fig. 11. Escudo de armas de la Ciudad de Valladolid (tomado de Gil Gonzalez Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1649).

Fig. 12. Actuales armas de la ciudad de Valladolid, (tomado de Gil Gonzalez Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1649).

Fig. 13. *Actuales armas de la ciudad de Mechuacan* (Valladolid), (tomado de Fernandez Martínez de Huete, *Colección de Armas y Blasones de Indias*, 1767. BNE. MSS.MICRO/8310).

Fig. 14. *Armas que actualmente usa Mechuacan* (Valladolid), (tomado de *Escudos de Armas de las Ciudades de Indias*, siglo XVIII, RAHM, col. Juan Bautista Muñoz, 09-04835, c. 75, 255).

Fig. 15. *Antiguas armas de la Ciudad de Mechuacan* (Pátzcuaro), (tomado de Fernandez Martínez de Huete, *Colección de Armas y Blasones de Indias*, 1767. BNE. MSS.MICRO/8310).

Fig. 16. Escudo que el emperador concedió a la Ciudad de Mechuacan en 1553, (tomado de *Escudos de Armas de las Ciudades de Indias*, siglo XVIII, RAHM, col. Juan Bautista Muñoz, 09-04835, c. 75, 255).

Fig. 17. Escudo de armas de Hernán Cortés, (tomado de Fernandez Martínez de Huete, *Colección de Armas y Blasones de Indias*, 1767. BNE. MSS.MICRO/8310).

Fig. 18. *Armas de la ciudad de Tzintzuntzan “Vitzitzilan”*, 1595. AGI, México, 94, MP-Escudos, 168.

Fig. 19. Anónimo, *Probasti me domine*, siglo XVIII, (tomado de *Juegos de Ingenio y Agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*. México: MUNAL, 1994, fig. 43)

Fig. 20. Pablo Beaumont, *Armas del señorío de la ciudad de Tzintzontzan*, 1778. AGN. Historia, vol. 11, exp. 25, f. 216.

Fig. 21. Anónimo novohispano, *Escudo de armas de la ciudad de Tzintzuntzan*, 1802, óleo sobre tela, Presidencia municipal de Tzintzuntzan, Michoacán (tomado de *Los escudos de armas indígenas. De la Colonia al México Independiente*. México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013, fig. 5.5).

Fig. 22. Anónimo novohispano, *Virgen de Guadalupe con Juan Diego como tenante. Detalle del escudo de armas y las mazas*, siglo XVIII, óleo sobre tela, capilla de Ojo de Agua, Tzintzuntzan (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 23. Anónimo novohispano, *Virgen de Guadalupe con Juan Diego como tenante*, siglo XVIII, óleo sobre tela, capilla de Ojo de Agua, Tzintzuntzan (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 24. Miguel Cabrera, delineó, Anónimo italiano, grabó, *Vero ritratto della Ssma Vergine detta di Guadalupe nel Messico*, 1752, impresión en papel de grabado iluminado a mano, 39.5 x 24.7 cm y

Anónimo novohispano, *El patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe*, ca. 1746, óleo sobre tela, 126.4 x 96.2 cm (tomados de: *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como Patrona de México*. México: Museo de la Basílica de Guadalupe, 2004, figs. 68 y 69).

Fig. 25. Anónimo novohispano, *El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Sena de Valladolid*. Detalle del ayuntamiento, 1738, óleo sobre tela, 500 x 850 cm, Museo Regional Michoacano (tomado de *Los pinceles de la historia. De la patria criolla a la nación mexicana. 1750-1860*. México: MUNAL, 2000, 97)

Fig. 26. Pablo Beaumont, *Armas de las ciudades de Tzintzuntzan, Pátzcuaro y Valladolid*, 1778, 31 x 42 cm. AGN. Historia, vol. 11, exp. 25, f. 216.

Fig. 27. Pablo Beaumont, *Armas de la ciudad de Valladolid de Guayangareo*, 1778. AGN. Historia, vol. 11, exp. 25, f. 216.

Fig. 28. Cristo del Humilladero, siglo XVI, Capilla del Cristo del Humilladero, Pátzcuaro (tomado de Catherine Ettinger, *El Humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla*. México: UMSNH, 2009).

Fig. 29. Capilla del Cristo del Humilladero, siglos XVI-XVII, Pátzcuaro, (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 30. Pedestal de la cruz del Humilladero (tomado de Catherine Ettinger, *El Humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla*. México: UMSNH, 2009, 44).

Fig. 31. Calcas de los bajorrelieves del pedestal (tomado de Manuel Toussaint, Pátzcuaro, México: UNAM, 1942).

Fig. 32. Calca del bajorrelieve del escudo de Vasco de Quiroga (tomado de Catherine Ettinger, *El Humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla*. México: UMSNH, 2009, 48).

Fig. 33. Escudo de armas de Pátzcuaro y Capilla del Humilladero (tomado de Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964).

Fig. 34. Encuentro de Hernán Cortés y el cazonci Tanganxoan, detalle del frontispicio de la Década Tercera (tomado de Antonio de Herrera y Tordesillas, *Descripción de las Indias Occidentales*. Madrid: Imprenta Real de Madrid, 1601).

Fig. 35. Pablo Beaumont. *Mapa segundo: Encuentro de Cristobal de Olid y el rey Caltzontzin*, 1778, 30 x 62 cm, AGN. Historia, vol. 9, cap. 2, f. 15.

Fig. 36. Escudo de Armas de Francisco Ruis Lospe Encate (tomado de *Los escudos de armas indígenas. De la Colonia al México Independiente*. México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013, fig. 6.2)

CAPITULO II

Fig. 37. Escudo de armas apócrifo del linaje de los Xiu de Maní (tomado de *Los escudos de armas indígenas. De la Colonia al México Independiente*. México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013, fig. 10.3)

Fig. 38. Escudo de armas de Vasco de Quiroga (tomado de Armando Mauricio Escobar Olmedo, *Los escudos de don Vasco*. Morelia: Morevallado, 1999, 32).

Fig. 39. Escudo de armas de Vasco de Quiroga, iglesia de Santa Fe de México (Foto: Cecilia Gutiérrez Arriola, Archivo fotográfico Manuel Toussaint, IIE, UNAM).

Fig. 40. Cuartel de la familia Quiroga (tomado de Armando Mauricio Escobar Olmedo, *Los escudos de don Vasco*. Morelia: Morevallado, 1999, 39)

Fig. 41. Anónimo novohispano, *Verdadero retrato de Vasco de Quiroga*, siglo XVII, óleo sobre tela, Convento de monjas dominicas de Pátzcuaro.

Fig. 42. Manuel de la Cerda, *Vasco de Quiroga*, 1735, óleo sobre tela, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 43. Detalle de las lacerías, siglo XVIII, templo de la Compañía, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido)

Fig. 44. Anónimo novohispano, *Busto de Vasco de Quiroga*, escultura en yeso, siglo XIX, templo de la Compañía, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 45. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, ca. 1767, templo de San Francisco, Uruapan, (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 46. Anónimo novohispano, *Fray Juan de San Miguel*, siglo XVIII, templo de San Francisco, Uruapan, (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 47. *Janamu* con diseño de flautista, capilla del hospital, convento de san Francisco, Tzintzuntzan (tomado de Verónica Hernández, *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal*, México, UNAM, 2011, fig. 87)

Fig. 48. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, 1713-1721, óleo sobre tela, 186 x 105 cm, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 49. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, Detalle del rostro. 1713-1721, óleo sobre tela, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 50. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, Detalle de la cartela. 1713-1721, óleo sobre tela, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 51. Anónimo novohispano, *Fray Luis de Fuensalida*, 1713-1721, óleo sobre tela, 186 x 105 cm, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 52. Anónimo novohispano, *Félice Ignacio Trujillo y Guerrero*, ca. 1713, óleo sobre tela, 186 x 105 cm, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 53. Pitaqua, *Juan José de Escalona y Calatayud*, ca. 1738, óleo sobre tela, Templo de las Monjas, Morelia (Foto: Hugo Armando Félix).

Fig. 54. José de Ibarra, *Juan José de Escalona y Calatayud*, ca. 1738, óleo sobre tela, 186 x 105 cm, Catedral de Morelia (Foto: Paula Mues).

Fig. 55. Báculo de Vasco de Quiroga (tomado de *Morelia: Patrimonio cultural de la humanidad*, ed. Silvia Figueroa Zamudio. México: Gobierno del Estado de Michoacán, UMSNH, 1995).

Fig. 56. Fuente de Nuestra Señora de la Salud, 1901, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 57. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Catedral de Morelia (tomado de Armando Mauricio Escobar Olmedo, *Los escudos de don Vasco*. Morelia: Morevallado, 1999, 23)

Fig. 58. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, siglo XVII, óleo sobre tela, Hospital de Santa Fe de la Laguna, Michoacán (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 59. Diego de Cuentas, *Vasco de Quiroga*, ca. 1709, óleo sobre tela, Museo Regional Michoacano.

Fig. 60. Anónimo novohispano, *Vasco de Quiroga*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Centro Cultural Universitario, UMSNH (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 61. Joseph Morales, *Vasco de Quiroga*, 1766, grabado (tomado de Joseph Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga*. México: Imprenta del Colegio de San Ildelfonso, 1766).

CAPITULO III

Fig. 62. Diego Sánchez Caballero (corregidor), Mapa de Tarimbaro y Valladolid, 1578, 31.6 x 26 cm. AGN, vol. 2737, exp. 6, f. 32.

Fig. 63. Hernán Gómez y Ordiales (escribano), Mapa de Valladolid, 1579, 31.5 x 44 cm. AGN. Tierras, vol. 2710, exp. 4, f. 44.

Fig. 64. Mapa de Tarimbaro y Valladolid, 1587, 29 x 41.5 cm. AGN. Tierras, vol. 2721, exp. 35 f. 357.

Fig. 65. Inmaculada Concepción conocida como *Nana Kenukua* (“la madre que está abajo”), Hospital de Santa Fe de la Laguna, Michoacán (tomada de Andrés Estrada Jasso, *La Inmaculada Concepción. Antología poética y devocional*. México: s.e. 2010, 28).

Fig. 66. Inmaculada Concepción conocida como *La Huanancha*, escultura en pasta de caña, Iglesia de Santa María Huiramangaro, Michoacán (tomada de Andrés Estrada Jasso, *La Inmaculada Concepción. Antología poética y devocional*. México: s.e. 2010, 33).

Fig. 67. Inmaculada Concepción de Huiramangaro, escultura en pasta de caña, Iglesia de Santa María Huiramangaro, Michoacán (tomada de Andrés Estrada Jasso, *La Inmaculada Concepción. Antología poética y devocional*. México: s.e. 2010, 4).

Fig. 68. Virgen de la Salud, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 69. Manuel de la Cerda, *Juan Meléndez Carreño*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 70. Virgen de la Salud. Detalle del rostro, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 71. Nuestra Señora de la Salud (Foto: Pbro. Antonio Escobedo, tomada de Andrés Estrada Jasso, *Imaginería en caña: estudio, catálogo y bibliografía*. Monterrey: Al Voleo, 1975, 123).

Fig. 72. Anónimo novohispano, *Exvoto de la Virgen de la Salud*. 1796, óleo sobre tela, Fundación E. Arocena.

Fig. 73. Anónimo novohispano, *Milagro de la Virgen a un indio durante la demanda de limosna*, siglo XVIII, óleo sobre tela (tomado de Fausto Zerón Medina, *Felicidad de México*. México: Editorial Clío, 1997).

Fig. 74. Manuel de la Cerda, *Francisco de Lerín*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro. (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 75. Interior del Santuario de Nuestra Señora de la Salud, actual iglesia del Sagrario, Pátzcuaro. (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 76. Manuel de la Cerda, *Joseph Antonio Eugenio Ponce de León*, siglo XVIII, óleo sobre tela, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 77. Fachada del convento de dominicas de Pátzcuaro, hoy templo del Sagrario.

Fig. 78. Vista exterior del antiguo Santuario de la Virgen de la Salud y convento de monjas dominicas, actual templo del Sagrario, Pátzcuaro.

Fig. 79. *Doña Josepha de la Virgen de la Salud*, (tomado de Ponce de León, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*. México: Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752).

Fig. 80. Virgen peregrina de Nuestra Señora de la Salud, Basílica de Nuestra Señora de la Salud, Pátzcuaro. (Foto: Mónica Pulido).

- Fig. 81. Anónimo novohispano, *Verdadero retrato de la Virgen de la Salud*, Siglo XVIII, óleo sobre tela.
- Fig. 82. José Mariano Navarro, *Verdadero retrato de la Virgen de la Salud*, 1742, grabado (tomado de Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964).
- Fig. 83. Anónimo novohispano, *Virgen de la Salud*, óleo sobre tela, siglo XVIII, Museo Regional Michoacano. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 84. Anónimo novohispano, *Virgen de la Salud*, 1803-1804, mosaico de plumas, 27 x 20.5 cm, Staatliche Preussischer Kulturbesitz Museum für Volkerkunde (tomado de *México en el mundo de las colecciones de arte*, vol. III. México, s.e. 1994, 113).
- Fig. 85. Virgen de la Salud, siglo XVIII, Templo de las Monjas, Morelia, Michoacán. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 86. Virgen de la Salud, Templo de la Merced, Morelia, Michoacán. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 87. Virgen de la Salud, siglo XX, Templo de Erongarícuaro, Michoacán. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 88. Virgen de la Salud, siglo XVIII, Templo de Ajuno, Michoacán. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 89. Templo de Nuestra Señora de la Salud, siglo XVIII, Ajuno, Michoacán. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 90. Vista aérea de la ciudad de la plaza principal, Morelia.
- Fig. 91. Fachada principal de la catedral de Morelia.
- Fig. 92. José de Medina, *Relieve de la Transfiguración de Cristo*, 1744, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 93. José de Medina, *Relieve de la Epifanía*, 1744, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 94. Rubens, *Epifanía* (tomado de *Breviario Romano*, Imprenta de la viuda de Baltasar Moreti, 1768)
- Fig. 95. José de Medina, *Relieve de la Adoración de los Pastores*, 1744, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 96. José de Medina, *Relieve de San José*, 1744, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 97. *Relieve del patrocinio de san José*, ca. 1764, Templo de san José, Morelia. (Foto: Mónica Pulido).
- Fig. 98. Anónimo novohispano, *Patrocinio de San José*, ca. 1758, óleo sobre tela, 270 x 145 cm, Catedral de Morelia. (Foto: Paula Mues Orts).

Fig. 99. José de Medina, *Relieve de la Virgen de Guadalupe*, 1744, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 100. Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de Valladolid, actual iglesia de San Diego, Morelia.

Fig. 101. José de Ibarra. *Virgen de Guadalupe*. 1751, óleo sobre tela, Catedral de Morelia. (Foto: Paula Mues Orts)

Fig. 102. Pitaqua. *Epifanía Guadalupeana*. ca. 1740, óleo sobre tela, 250 x 200 cm, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 103. Anónimo novohispano. *Epifanía*. siglo XVIII, óleo sobre tela, 320 x 200 cm, Catedral de Morelia. (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 104. Anónimo novohispano. *El sueño de los Reyes*, siglo XVIII, óleo sobre tela, 320 x 200 cm, Catedral de Morelia (Foto: Mónica Pulido).

Fig. 105. Francisco de Ajofrín. Vista de la ciudad de Valladolid desde el camino que va a México, siglo XVIII (tomado de Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964).

Fig. 106. Francisco de Ajofrín. Vista de la ciudad de Valladolid desde el camino que va a Pátzcuaro, siglo XVIII (tomado de Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964).

Fig. 107. Francisco de Ajofrín. Vista de la ciudad de Pátzcuaro desde la iglesia del Calvario (tomado de Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*, México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964).

Fig. 108. Anónimo, Plano oriental de Valladolid, 1751, 64x62.5 cm. AGN, Bandos, vol. 18, f. 140.

Fig. 109. Anónimo, Plano del beaterio real a la casa carmelita de Valladolid, 1793. AGN, Colección Mapas, planos e ilustraciones.

Fig. 110. Anónimo, Plano o mapa de la nobilísima ciudad de Valladolid, 1794, 42x57.5 cm. AGN, Instituciones coloniales. Gobierno virreinal. Bandos. Vol. 18. Exp. 28.

Fuentes

I. ARCHIVO

Archivo Capitular de Administración Diocesana de Valladolid-Morelia (ACAD)

ACAD, Caja 5.5, Libro 2, Legajo 17, Expediente 12.

ACAD, Curia Diocesana, Legajo 28-1.

Archivo Capitular del Cabildo Catedral de Morelia (ACCM)

ACCM, E1 - A1.4, Legajo 25.

ACCM, E3 - A3.2, Legajo 111b.

ACCM, E6 - A6.5, Legajo 49.

ACCM, E6 - A6.5, Legajo 1

ACCM, Actas de cabildo, Volumen 3, 1626-1634.

ACCM, Actas de cabildo, Volumen 12, 1688-1697.

ACCM, Actas de cabildo, Volumen 19, 1634-1743.

ACCM, Actas de cabildo, Volumen 29, 1770-1772.

ACCM, Actas de cabildo, Volumen 32, 1776-1779.

Archivo Histórico Casa Morelos (AHCM)

AHCM, Diocesano, Gobierno, Cofradías, Fundaciones, XVII, 0104, Caja 6, Expediente 29.

Fuentes

AHCM, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, Caja 21, Expediente 8, Legajo 20.

AHCM, Diocesano, Gobierno, Parroquias, Asientos, Caja 8, Expediente 3, Legajo 20.

AHCM, Diocesano, Gobierno, Santuarios, N.S. De Guadalupe, XVIII, Caja 334, Expediente 3.

AHCM, Diocesano, Gobierno, Visitas, Informes, XVIII, 0215, Caja 492, Expediente 18.

Archivo Histórico Municipal de Morelia (AHMM)

AHMM, Actas de cabildo, Libro 2.

AHMM, Actas de cabildo, Libro 3.

AHMM, Actas de cabildo, Libro 12.

AHMM, Actas de cabildo, Libro 17.

Archivo de Notarías de Morelia (ANM)

ANM, Protocolos, Volumen 54, año 1707.

ANM, Protocolos, Volumen 58, año 1711.

ANM, Protocolos, Volumen 85, año 1735.

Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro (AHCP)

AHCP, Colonial, Caja 17, XVII, Expediente 2, 1699.

AHCP, Colonial, Caja 23c, XVIII, Expediente 1, 1717.

AHCP, Religiosos, Caja 132, XVIII, Legajo 2, Expediente 5, 1737.

Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe (AHBG)

AHBG, Secretaría Capitular, Patronato, Caja 348, Expediente 46, 1755.

Archivo General de la Nación (AGN)

AGN, Ayuntamiento, Volúmen 227, Expediente 3.

AGN, General de parte, Volumen 61, Expediente 407.

AGN, Tierras, Volumen 3127, Expediente 1.

AGN, Clero regular y secular. Vol. 70.

Archivo General de Indias (AGI)

AGI, Indiferente 125.

AGI, Indiferente 209.

AGI, Indiferente 229.

AGI, Justicia 1012.

AGI, Justicia 155.

AGI, Justicia 157.

AGI, Justicia 173.

AGI, Justicia 278.

AGI, México 1042.

AGI, México 1049.

AGI, México 1052.

AGI, México 1054.

AGI, México 374.

AGI, México 375.

AGI, México 670B.

AGI, México 94.

AGI, México, 96.

AGI, General de parte, Vol. 61.

AGI, Mercedes, Vol. 4.

AGI, Tierras, Vol. 3127.

Real Academia de Historia de Madrid (RAHM)

RAHM, 9-4835.

RAHM, 9-4841.

II. FUENTES ANTIGUAS

AJOFRÍN, Francisco de. *Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el padre fray Francisco de Ajofrín*. México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964.

ALCALÁ, Jerónimo de. *Relación de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008.

ALEGRE, Francisco Xavier. *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México: Imprenta de J.M. Lara, 1841.

ANGUITA SANDOVAL Y ROJAS, Juan Ubaldo de. *El discípulo de Cristo. Con unas señas de Apóstol*. México: Joseph Bernardo de Hogal, 1738.

_____, Juan Ubaldo de. *El molde y sello de los milagros*. México: Imprenta del Superior Gobierno, 1744.

BASALENQUE, Diego de. *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de Nuestro Padre San Agustín*. México, Jus, 1963.

BEAUMONT, Pablo. *Crónica de Michoacán*. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932. Vol. II.

CABRERA Y QUINTERO, Cayetano de. *Escudo de Armas de México: celestial protección de esta nobilísima ciudad, de la Nueva España y de casi todo el mundo, María Santísima en su Portentosa Imagen del mexicano Guadalupe*. México: Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554*. México: UNAM, 2007.

CIUDAD REAL, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. México: IHH-UNAM, 1976.

CLAVIJERO, Francisco Xavier. *Historia Antigua de México* t. II. Londres, Ackermann Strand, 1826.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México: Editores Mexicanos Unidos, 2000.

Crónica de la Solemne coronación de la imagen de Ntra. Sra. De la Salud de Patzcuaro. Morelia: Imprenta de Agustín Martínez Mier, 1899.

DE LA REA, Alonso. *Crónica de la orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechuacan en la Nueva España*. México: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1996.

DIEZ DE LA CALLE, Juan. *Memorial y noticias sacras y reales de las Indias Occidentales*, 1646. México: Bibliófilos Mexicanos, 1932.

ESCOBAR, Matías de. *Americana Thebaida*. Morelia: Basal, 1970.

ESPINOZA, Isidro de. *Biografía del M.R.PDr.D. Juan Antonio Pérez de Espinosa: fundador de la Congregación del Oratorio de San Felipe Neri en San Miguel de Allende*. México, Barrié, 1942.

FARÍAS, Manuel Ignacio. *Eclipse del divino sol, causado por la Interposición de la Inmaculada Luna María, Sra. Nuestra, Venerada en su Sagrada Imagen de Guadalupe*. México: Imprenta de Doña María de Rivera, 1742.

FLORENCIA, Francisco de, Oviedo, Juan Antonio de, *Zodiaco mariano*, México, Imprenta del Antiguo Colegio de San Ildelfonso, 1755.

_____, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México: Editorial Academia Literaria, 1955.

GAVINO LEAL, Joseph. *Letras de los villancicos que se cantaron en la santa Iglesia Cathedral de la ciudad de Valladolid en los Maytines de la festividad del Nacimiento de Nuestro Redemptor Jesuchristo*. México: Imprenta de la Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1748.

GONZÁLEZ DAVILA, Gil. *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias occidentales*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1649.

GRANADOS Y GALVEZ, Joseph Joaquin. *Tardes Americanas: Gobierno Gentil y católico: Breve particular y noticia de la toda la Historia Indiana*. México: Imprenta Matritense de D. Felipe de Zuñiga y Ontiveros, 1778.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Descripción de las Indias Occidentales*. Madrid, Imprenta Real de Madrid, 1601.

MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, Libro IV, Cap. V. Alicante: Biblioteca Virtual Manuel de Cervantes, 1999).

MORENO, Joseph. “Descripción del Obispado de Michoacán”, en Carlos Paredes, *Descripciones geográficas del Obispado de Michoacán en el siglo XVIII*, México, CIESAS, UMSNH, 2005.

_____, *Fragmentos de la vida y virtudes del V. Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga, Primer Obispo de la Santa Iglesia Cathedral de Michoacan*. México: Imprenta del Colegio de San Ildelfonso, 1766.

PONCE DE LEÓN, Joseph Antonio Eugenio. *El Patronato que se celebra, suplemento del testimonio, que no ay, de la aparición de la Santísima Virgen de Guadalupe Nuestra Señora, Sermón Panegyrico, que el día doce de Diciembre de este año de 1756 celebró su declarado Patronato en la Iglesia de la misma Señora la Nobilísima Ciudad de Pátzcuaro*. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757.

_____, *La abeja de Michoacán. La venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra. Señora de la Salud*. México: Imprenta del Nuevo Rezado de doña María de Rivera, 1752.

_____, *La lámpara de los cielos: el glorioso arcángel San Miguel*. México: Imprenta de José Bernardo de Hogal, 1735.

PICINELLI, Filippo. *Mondo simbolico ampliato*. Venecia: Presso Combi & Le Noù, 1678.

Recopilaciones de Leyes de los Reinos de las Indias. Madrid: Antonio Pérez de Soto, 1774.

SÁNCHEZ BAQUERO, Juan. “Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús” en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México, UNAM, 1957.

TORQUEMADA, Juan de. *Monarquía Indiana*, vol. 6. México: IHH-UNAM, 2010.

YSSASI, Francisco Arnaldo de. “Demarcación y descripción del obispado de Mechuacan y fundación de su iglesia cathedral. Numero de prebendas, curatos, doctrinas y feligreses que tiene y obispos que ha tenido desde que se fundó. 1649)” en *Bibliotheca Americana* 1 (1982).

III. FUENTES MODERNAS

AGUAYO SPENCER, Rafael. *Don Vasco de Quiroga. Taumaturgo de la organización social*. México: Ediciones Oasis, 1970.

ALTUVE-FEBRES LORES, Fernán. *Los Reinos del Perú. Apuntes sobre la monarquía peruana*. Lima: Dupla, 2001.

AMADOR MARRERO, Pablo. *Traza española, ropaje indiano. El cristo de Telde y la imaginaria en caña de maíz*. Telde: Islas Canarias, Ayuntamiento de Telde, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

ATIENZA, Julio de. *Nociones de Heráldica*. Madrid: Aguilar, 1989.

BARASCH, Moshe. *Icon: Studies in the History of an Idea*. New York: New York University Press, 1993.

BARTRA, Roger. *El salvaje en el espejo*. México: UNAM, Ediciones Era, 1998.

BELTING, Hans. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

_____, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

BONET CORREA, Antonio. *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español*. Madrid: Akal, 1990.

BORAH, Woodrow. *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*. México: UNAM, 2003.

BOUSMAR, Eric, “Pasos de Armas, justas y torneos en la corte de Borgoña. siglo XV y principios del XVI”, en *El legado de Borgoña. Fiesta y Ceremonia Cortesana en la Europa de los Austrias. 1454-1648*. Madrid: Marcial Pons, Fundación Carlos de Amberes, 2010.

BOUZA ÁLVAREZ, José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.

- BRADING, David. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. México: Taurus, 2002.
- BRAVO UGARTE, José. *Inspección ocular de Michoacán*. México: Editorial Jus, 1960.
- BRENDECKE, Arndt. “El cuestionario de 1648 y la redacción del Teatro eclesiástico de las Indias Occidentales de Gil González Dávila” en *Talleres de la memoria. Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*. Hamburgo, Lit Verlag, 2005.
- BROWN, Peter. *The cult of the saints. Its Rise and Fiction in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- BUTRÓN, Juan B. *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*. México: s.e. 1948.
- CAMPOS, Leopoldo. “Métodos misionales y rasgos biográficos de don Vasco de Quiroga según Cristóbal Cabrera, pbro.” en *Don Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, ed. Ramón López Lara. México: Jus, 1956.
- CANEQUE, Alejandro. “Imaging the Spanish Empire: The Visual Construction of Imperial Authority in Habsburg New Spain”. En *Colonial Latin American Review*, 19:1. (2010)
- CÁRDENAS GUTIÉRREZ, Salvador. “Las insignias del rey: disciplina y ritual público en la ciudad de México. siglos XVI-XVIII)” en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 39. 2009.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*. México: IIH-UNAM, 2004.
- _____, *Movimientos populares en la Nueva España. Michoacán, 1766-1767*. México: UNAM, 1990.
- _____, *Nueva Ley y Nuevo Rey: reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.
- CHRISTIAN, William. *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid: Nerea, 1991.
- CUADRIELLO, Jaime, “Los jeroglíficos de la Nueva España” en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*. México: Museo Nacional de Arte, 1995.
- _____, “El encuentro de Cortés y Moctezuma como escena de concordia”, en *El amor y el desamor en las artes*. México, UNAM, 2000.
- _____, “El obrador trinitario o María de Guadalupe creada en idea, imagen y materia”, en *El divino pintor. La creación de María de Guadalupe en el Taller Celestial*. México: Basílica de Guadalupe, 2001.
- _____, *Las glorias de la república de Tlaxcala o la conciencia como imagen sublime*. México: IIE-UNAM, MUNAL-INBA, 2004.
- _____, *Zodiaco Mariano. 250 años de la declaración pontificia de María de Guadalupe como patrona de México*. México: Museo de la Basílica de Guadalupe, Museo Soymaya, 2004.

_____, “La Virgen como territorio: los títulos primordiales de Santa María Nueva España” en *Colonial Latin American Review* 19:1 (2010).

_____, “Winged and imagined Indians”, en *Angels, Demons and the New World*, ed. Fernando Cervantes, Andrew Redden. UK: Cambridge University Press, 2013.

CUEVAS, Mariano. *Tesoros documentales de México. Siglo XVIII*. México: Galatea, 1944.

CUMMINS, Thomas. “Formas de las ciudades coloniales andinas, libre albedrío y matrimonio” en *Las tretas de lo visible*, ed. Gabriela Siracusano. Buenos Aires: CAIA, 2007.

DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia. *Una ciudad conventual: Valladolid de Michoacán en el Siglo XVII*. Morelia: H. Ayuntamiento de Morelia, IIH-UMSNH, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente del Estado de Michoacán, Morevallado, 2010.

DEAN, Carolyn, “The Renewal of Old World Images and the Creation of Colonial Peruvian Visual Culture”, en *Converging Cultures. Art and Identity in Spanish America*, Diana Fane ed. New York: Brooklyn Museum, 1996.

DEL RÍO BARREDO, María José. *Madrid Urbs Regia. La capital ceremonial de la Monarquía Católica*. Madrid: Marcial Pons, 2010.

DIDI-HUBERMAN, George. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011.

DÍEZ JORGE, María Elena. “La ciudad construida y la ciudad soñada. Cimientos y andamios en el trazado urbano de la Granada barroca”, en *Antigüedad y Excelencias*. Sevilla: Junta de Andalucía, 2007.

DOMÉNECH GARCÍA, Sergi. “Función y discurso de la imagen de devoción en Nueva España. Los ‘verdaderos retratos’ marianos como imágenes de sustitución afectiva”, en *Tiempos de América* 18. 2011.

DOMÍNGUEZ, Mónica. “Emblazoning Identity: Indigenous Heraldry in Colonial Mexico and Peru”, *Miradas comparadas en los virreinos de América*, ed. Ilona Katzew. México: INAH, Los Angeles County Museum, 2012.

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. México: Guadarrama, 1981.

ENKERLIN PAUWELLS, Luise M. “El cabildo indígena de Pátzcuaro. Un espacio de poder en decadencia durante la primera mitad del siglo XVIII” en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, coord. Carlos Paredes, vol. 1. México: El Colegio de Michoacán, 2003.

ENRÍQUEZ RUBIO, Lucero. *Un almacén de secretos: pintura, farmacia, ilustración. Puebla 1797*. México: UNAM-IIE, 2012.

ESCOBAR OLMEDO, Armando Mauricio. “Las fiestas en Pátzcuaro en 1701 por la aclamación del Rey Felipe II” en *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 9. (1988).

_____, *Catálogo de documentos michoacanos en archivos españoles*, Vol. 1. México: UMSNH, 1989.

_____, *Los escudos de don Vasco de Quiroga*. Morelia: Morevallado, 1999.

ESPINOSA TOVAR, Ricardo. “Erección de la Real e Insigne Colegiata de Santa María de Guadalupe”, en *Guadalupe, arte y liturgia. La sillería de coro de la colegiata*, vol. 1. México: El Colegio de Michoacán, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2007.

ESTENSORO FUCHS, Juan Carlos. “Autorretrato del conquistador como vencido o la invención del Perú: la aparición del inca y de sus atributos políticos en las representaciones plásticas, 1526-1548”, en *Colonial Latin American Review*, 19:1. 2010.

_____, “Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II”, en *Los incas: Reyes del Perú*, Tom Cummins *et al.* Lima: Banco de Crédito del Perú, 2005.

ESTRADA JASSO, Andrés. *Imaginería en caña: estudio, catálogo y bibliografía*. México: Al Voleo, 1975.

ETTINGER, Catherine. *El humilladero de Pátzcuaro. Cruz y Capilla*. Morelia: Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, 2009.

FLORES BARBA, María Laura. “El obrador de la familia Cuentas en Guadalajara”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 95. 2009.

_____, *Diego de Cuentas, Pintor de entresiglos en la Nueva Galicia. 1654-1744*. Tesis de Maestría en Historia del Arte, UNAM, 2013.

FLORES, Laura Gemma, PAREDES, Carlos. “El cabildo, hospital y cofradía de indios”, en *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán*, vol. 1. México: El Colegio de Michoacán, 2003.

FLORESCANO, Enrique. “La bandera mexicana” en María Isabel Grañón Porrúa, *Creaciones emblemáticas y alegóricas en el México del 500. Las dimensiones del arte emblemático*. México: El Colegio de Michoacán, Conacyt, 2002.

FLORISTÁN, Alfredo. “El uso de la imagen como representación jurídica y como profecía política en el siglo XVII”. En *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008.

FREEDBERG, David. “Johannes Molanus on provocative paintings. De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum, book II, chapter 42” en *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 34. 1971.

_____, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra, 1992.

FROST, Elsa Cecilia. *Este nuevo orbe*. México: UNAM, 1996.

GALÍ BOBADELLA, Monserrat. “Cuerpos, túmulos y reliquias. Cuerpo y muerte según el discurso religioso del barroco”, en *En el umbral de los cuerpos. Estudios de antropología e historia*, ed. Laura Cházaro. México: El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

GARCÍA IZCALBACETA, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Librería de Andrade y Morales, 1886.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GERHARD, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*. México: UNAM, 1986.

GILLIS, John R. “Memory and Identity: the History of a Relationship” y Handler, Richard, “Is “identity” a useful cross-cultural concept?”, en *Commemorations. The politics of National Identity*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1994.

GONZÁLEZ GALVÁN, Manuel. “Presencia y voz catedralicia”, en *Morelia, Patrimonio cultural de la humanidad*, ed. Silvia Figuereroa. México: UMSNH, Gobierno del Estado de Michoacán, Ayuntamiento de Morelia, 1995.

_____, “Trazo, proporción y símbolo en la Catedral de Morelia”, en *Trazo, proporción y símbolo en el arte virreinal*. México: UNAM, Gobierno del Estado de Michoacán, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: FCE, 1994.

GUTIERREZ, Francisco G. “Iconografía de San Ignacio de Loyola en Andalucía”, en *Iconografía de San Ignacio de Loyola en Andalucía*, ed. L. Gil Varón. Sevilla: Compañía de Jesús, 1990.

HERNÁNDEZ DÍAS, Verónica. *Imágenes en piedra de Tzintzuntzan, Michoacán. Un arte prehispánico y virreinal*. México: IIE-UNAM, 2011.

HERREJÓN PEREDO, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*. México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, 2003.

_____, *Los orígenes de Morelia: Guayángareo-Valladolid*. México: Frente de Afirmación Hispanista, El Colegio de Michoacán, 2000.

HOBBSAWM, Eric. *La invención de la tradición*, eds. Eric Hobsbawm, Terence Ranger. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

KAGAN, Richard. *Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493-1780*. Madrid: El Viso, 1998.

_____, *Los Cronistas y la Corona. La política de la Historia en España en las Edades Media y Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, Marcial Pons, 2010.

KUBLER, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México: FCE, 1983.

LEMOINE, Ernesto. *Documentos para la historia de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia. 1541-1624*. México: AGN, 1962.

_____, *Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia. 1537-1828*. Morelia: Editorial Morevallado, 1993.

LEÓN ALANÍS, Ricardo. *El Colegio de San Nicolás de Valladolid. Una residencia de estudiantes. 1580-1712*. México: UMSNH, 2001.

LEÓN BATTISTA, Alberti, *El Tratado de la Pintura por Leonardo da Vinci, y los tres libros que sobre el mismo arte escribió Leon Battista Alberti*. Madrid: Imprenta Real, 1784.

LEÓN, Nicolás. *Anales del Museo Michoacano. Morelia, 1888-1891*. Guadalajara: Edmundo Aviña Levy, 1968.

_____, *Don Vasco de Quiroga: Grandeza de su persona y de su obra*. Morelia: UMSNH, 1984.

LOPEZ DE MUNAIN, Gorka. “Introducción. Ernst Benkard y su obra”, en *Rostros Inmortales. Una colección de máscaras mortuorias*. Barcelona: Sans Soleil Ediciones, 2013.

LÓPEZ GUZMÁN, Rafael. *Territorio, poblamiento y arquitectura. México en las Relaciones Geográficas de Felipe II*. Granada: Universidad de Granada, 2007.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina. *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*. Morelia: Morevallado, 1965.

LORENTE VILLALBA, Carolina. *Tomás García Martínez, Santo Tomás de Villanueva*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, Institución de Estudios Complutenses, 1986.

MANRIQUE, Jorge Alberto. “Las catedrales” en *Una visión del arte y de la historia*, t.III. México: IIE-UNAM, 2001.

MARAVALL, Antonio. *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel, 2012.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo. *Convivencia y utopía. El gobierno indio y español de la “ciudad de Mechuacan”, 1521-1580*. México: FCE, CONACULTA, INAH, 2005.

MARTÍNEZ GARRIDO, Carmelo. “Juan José de Escalona y Calatayud. Su Biografía” en *Berceo* 150. 2006.

MARTÍNEZ VILLA, Juana. “La fiesta regia en Valladolid de Michoacán. Política, sociedad y cultura en el México Borbónico”. Tesis de maestría en Historia, UMSNH, 2006.

MAZÍN GÓMEZ, Oscar. *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996.

_____, *Entre dos majestades: El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1987.

MÍNGUEZ, Víctor. “*Leo Fortis, Rex Fortis*. El león y la monarquía hispánica” en *El imperio sublevado*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

MORALES FOLGUERA, José Miguel. “Las ordenanzas de Felipe II de 1573 y el urbanismo hispanoamericano”, en *IX Jornadas de Arte. El arte en las cortes de Carlos V y Felipe II*. Madrid: CSIC, 1999.

MOXEY, Keith. *Teoría, práctica y persuasión. Estudios sobre historia del arte*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2004.

MUES ORTS, Paula. *El pintor novohispano José de Ibarra: Imágenes retóricas y discursos pintados*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Historia del Arte, UNAM, 2009.

_____, *La libertad del pincel. Los discursos de la nobleza de la pintura en Nueva España*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.

MUNDY, Barbara E. *The mapping of New Spain. Indigenous Cartography and the Maps of the Relaciones Geográficas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

MURIEL, Josefina. *Hospitales de la Nueva España. Fundaciones del siglo XVI*. México: UNAM, Cruz Roja, 1990.

NORA, Pierre. “Entre Memoire et Histoire. Le problematique des lieux”, en *Les lieux de mémoire*, ed. Pierre Nora. Paris: Gallimard, 1997.

OBREGÓN, Gonzalo. “Un sepulcro plateresco en México”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 33. 1964.

OROZCO, Luis Enrique. *María Santísima de la Salud. Venerada en Italia, España y América*. Guadalajara, Templo de San Pío X, 1964.

PACHECO, Francisco. *Arte de la Pintura*, t. II. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1956.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Tomo III. México: Porrúa, 1939.

PASTOR, María Alba. *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FFyL-UNAM, 1999.

_____, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México: FFyL-UNAM, FCE, 2004.

PEREDA ESPESO, Felipe (coord). *La imagen religiosa en la Monarquía hispánica. Usos y espacios*. Madrid: Casa de Velázquez, 2008.

PÉREZ SÁNCHEZ, Alfonso. “Trampanojos a lo divino”. En *Lecturas de Historia del Arte III*. 1992.

PÉREZ, Herón. “Un texto iconográfico novohispano: las fachadas de la catedral de Valladolid” en *Catedral de Morelia*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1991.

- PHELAN, John L. *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*. México: IIH-UNAM, 1972.
- PIETSCHMANN, Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político-administrativo*. México: FCE, 1996.
- PORTUS PÉREZ, Javier. “Retrato, humildad y santidad en el siglo de Oro” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 54:1. 1999.
- PULIDO ECHEVESTE, Mónica. *El proceso de ornamentación de los espacios de culto de la Catedral de Valladolid de Michoacán. 1705-1745*. Tesis de Licenciatura en Historia, UMSNH, 2007.
- _____, *Reconfigurar los espacios, imaginar los destinos. Patrocinio y corporación, identidad y tradición en Valladolid de Michoacán. Siglo XVIII*. Tesis de Maestría en Historia del Arte, UNAM, 2009.
- RAMÍREZ MONTES, Mina. *La catedral de Vasco de Quiroga*. México: El Colegio de Michoacán, 1986.
- _____, *La escuadra y el cincel. Documentos sobre la construcción de la catedral de Morelia*. México: UNAM, 1987.
- RAMÍREZ, Francisco. *El antiguo colegio de Pátzcuaro*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1987.
- RÉAU, Louis. *Iconografía del arte cristiano*, t. III. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000.
- RIVERA Lenice. *La novísima imagen de la Madre Santísima de la Luz. Origen, programa, sistema y función de una devoción jesuítica. 1717-1732*. Tesis de Licenciada en Historia, UNAM. 2010.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando. *Política y fiesta en el barroco*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1994.
- _____, “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista: El Greco, Toledo. h. 1610)” en *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, ed. Victor Mínguez. Castelló: Universitat Jaume I, 2000.
- RODRÍGUEZ, Pedro. *El catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición Española*. Madrid: Ediciones Rialp, 1998.
- RODRIGUEZ MOYA, Inmaculada. *La mirada del virrey: iconografía del poder en la Nueva España*. Castelló: Universitat Jaume I, 2003.
- ROSKAMP, Hans. “El escudo de los tres reyes de Tzintzuntzan. Iconografía, memoria y legitimación en la antigua capital tarasca”, en *Los escudos de armas indígenas de la Colonia al México Independiente*, eds. María Castañeda de la Paz, Hans Roskamp. México: El Colegio de Michoacán, UNAM, 2013.
- _____, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, en *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*. Zamora: El Colegio de Michoacán, CONACYT, 2002.

_____, “Pablo Beaumont and the Codex of Tzintzuntzan; a pictorial document from Michoacan, West Mexico” en *Códices, caciques y comunidades*, coords. Maarten Jansen, Luis Reyes García. Netherlands: Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 1997.

RUBIAL, Antonio. “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”. En *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*. México: UNAM, Siglo XXI, 2002.

_____, “Los escudos urbanos de las patrias novohispanas”, en *Estudios de Historia Novohispana* 45. 2011.

_____, “Puebla y Querétaro, dos identidades patrias”, en *Procesos de construcción de las identidades de México. De la historia nacional a la historia de las identidades: Nueva España, siglos XVI al XVIII*, coord. Perla Chincilla. México: Universidad Iberoamericana, 2010.

_____, *El paraíso de los elegidos: Una lectura de la historia cultural de Nueva España, 1521-1804*. México: FCE, 2010.

_____, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: FCE, 1999.

RUCQUOI, Adeline. “*Cuius Rex, Eius religio*: ley y religión en la España medieval”. En *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, 2012.

_____, “Les villes nobles pour le Roi”. En *Realidad e imágenes del poder. España a fines de la Edad Media*. Madrid: Ambito, 1988.

_____, *Rex, Sapientia, Nobilitas, Estudios sobre la península ibérica medieval*. Granada: Universidad de Granada, 2006.

RUIZ MEDRANO, Ethelia, *Gobierno y Sociedad en Nueva España. Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, 1991.

RUIZ RAMOS, Francisco Javier. *La Sacra Capilla de El Salvador de Úbeda: estudio histórico, artístico, iconográfico e iconológico*. Úbeda: Asociación cultural ubetense Alfredo Cabazan Laguna, 2011.

SALLES-REESE, Verónica. *From Viracocha to the Virgin of Copacabana. Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Texas: University of Thexas Press, 1997.

SANDBICHLER, Veronika. “Torneos y Fiestas de Corte de los Habsburgo en los siglos XV y XVI”, en *El legado de Borgoña. Fiesta y Ceremonia Cortesana en la Europa de los Austrias. 1454-1648*.

SARMIENTO, Pedro. “Breve noticia del origen y maravillas de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de la Salud” en Manuel Toussaint, *Pátzcuaro*. México: UNAM, 1942 [1742].

SCHENONE, Héctor. *Iconografía del arte colonial: Jesucristo*. Buenos Aires: Fundación Tarea, 1998.

_____, *Iconografía del Arte Colonial. Santa María*. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008.

- SICA, Paolo. *La imagen de la ciudad. De Esparta a las Vegas*. Barcelona: Gustavo Gili, 1977.
- SIGAUT VALENZUELA, Nelly, MAZÍN GÓMEZ, Oscar. “El cabildo de la catedral de Valladolid y la construcción de las torres y fachadas de su iglesia”, en *Arte y Coerción, Primer coloquio del Comité mexicano de Historia del Arte*. México: IIE-UNAM, 1992.
- SIGAUT VALENZUELA, Nelly. “Azucenas entre espinas. El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid en 1738”, en *El arte y la vida cotidiana*. México: UNAM, 1995.
- SIGAUT VALENZUELA, Nelly (ed). *Pintura Virreinal en Michoacán*, Vol. I. México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultural del Estado de Michoacán, 2011.
- SILVA MANDUJANO, Gabriel. “Algunas consideraciones sobre el origen y significado del escudo de armas de Morelia” en *Morelia* 450, 2,. 1991.
- _____, “El estandarte de Hidalgo y la jura del patronato de la Virgen de Guadalupe en Michoacán, en *La confirmación de la identidad novohispana. Imágenes, símbolos y discursos utilizados en la Independencia de México*, vol. II, coord. Sofía Velarde. Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán, 2010.
- _____, “Pátzcuaro, sede de la oligarquía del centro michoacano, 1750-1780”, en *Tzintzun. Revista de estudios históricos* 9. (1988)
- _____, *El Escudo de Armas de Morelia*. Morelia: Ayuntamiento de Morelia, Archivo Histórico Municipal de Morelia, 2014.
- _____, *La catedral de Morelia: Arte y sociedad en la Nueva España*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 1984.
- _____, *La casa barroca de Pátzcuaro*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, 2005.
- SMITH, Anthony D. *Chosen peoples: Sacred sources of National Identity*. New York, Oxford University Press, 2003.
- SOLANO, Francisco de. *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- STOICHITA, Victor. *El ojo místico: pintura y visión religiosa en el siglo de oro español*. Madrid: Alianza, 1996.
- TAYLOR, William B. *Shrines and Miraculous Images. Religious Life in Mexico Before the Reforma*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- TOUSSAINT, Manuel. *Pátzcuaro*. México: UNAM, 1942.
- _____, *Pintura colonial en México*. México: UNAM, 1990.
- TRABULSE, Elías. “Benito María de Moxó y Francolí. 1736-1816). Historiador del México antiguo”, en *Cartas mejicanas. Facsímil de la edición de Génova, 1839*. México, FCE, 1999.

_____, “*La Rosa de Alejandría: Una querrela secreta de Sor Juana Inés de la Cruz*”, en *Ciencia Mexicana*. México: Textos Dispersos, 1993.

TRASLOSHEROS, Jorge E. *La Reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado, 1640-1666*. Morelia: UMSNH, 1995.

VALERO DE GARCÍA LASCURÁIN, Ana Rita. *Solares y conquistadores. Orígenes de la propiedad en la ciudad de México*. México: INAH, 1991.

VAUCHEZ, André. “El santo”. En *El hombre medieval*, coord. George LeGoff. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

VELARDE, Sofía Irene. *Imaginería michoacana en caña de maíz*. Morelia: Secretaría de Cultura de Michoacán, 2010.

VELASCO MAILLO, Honorio. “Fiestas del pasado, fiestas para el futuro”, en *La fiesta en el mundo hispánico*, coords. Palma Martínez, Alfredo Rodríguez. España: Universidad de Castilla-La Mancha, 2004.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio de. *Theatro americano. Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*. México: UNAM, 2005.

WARREN, Benedict. *La conquista de Michoacán, 1521-1530*. Morelia: Fimax Publicistas, 1977.

_____, *Vasco de Quiroga y sus pueblos hospital*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1977.

WOLF, Gerhard. “Icons and sites”, en *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotkos in Byzantium*. Great Britain: Ashgate, 2005.