



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE HISTORIA
LICENCIATURA EN HISTORIA



Identidad y cultura desde la arquitectura novohispana.

Análisis iconológico e iconográfico de la portada del templo agustino de

Santa María Magdalena, Cuitzeo

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN HISTORIA

Modalidad de titulación: Tesis

Presenta

Ana Paola Ortiz Maya

Directora de tesis:

Mtra. Juana Martínez Villa

Morelia, Michoacán

Marzo 2020

*A las niñas del mundo, las que fuimos y las que vendrán.
En especial, para Regina, María Julia y Emilia.*

Gracias a mi familia por haberme apoyado para realizar este trabajo a lo largo de estos años. A mis padres, que me mostraron las maravillas que hay en los alrededores del lago de Cuitzeo. A mis hermanos, por siempre acompañarme con entusiasmo en las decisiones que he tomado para llevar a cabo este proyecto. A mis sobrinas, quienes con su alma me enseñan a amar. Y a todas las otras personas que estuvieron en el tiempo que ha durado este camino en el que entendí que la Historia es ser consciente de cómo, cuándo y dónde vivimos. Gracias a Andrés Ahtziri Paredes Ortiz por sumarse conmigo en este viaje y darle significado a la palabra compartir.

Agradezco poder realizar esta investigación a los que con paciencia me han guiado en este proceso de aprendizaje, primero que nada, a Juana Martínez Villa, por ayudarme a considerar la historia del arte para acercarme al pasado de forma más humana, a través de las propias intuiciones y caminando con cautela entre una y otra fuente para lograr conocer la memoria que hay detrás de una obra de arte. Por la orientación de lo es la historia del siglo XVI, agradezco a Carlos Salvador Paredes Martínez, Antonio Ruíz Caballero y Amaruc Lucas Hernández, así como a mis maestros de la Licenciatura en Historia que se convirtieron en facilitadores en el desafío que representa el conocimiento del tiempo histórico.

Quiero agradecer a mis amigas y amigos por ser partícipes con su cariño y paciencia. A los estudiantes que terminaron por mostrarme la importancia de hablar sobre lo que es el arte para la historia del ser humano. A los que me dieron la posibilidad de concretar este trayecto; Marco Antonio Landavazo Arias, Fabián Herrera León, Pascual Guzmán de Alba, Juan Carlos Cortés Máximo, Igor Cerda Farías, al equipo del Archivo Agustiniiano de la Provincia de Michoacán, así como a la Coordinación de Investigación Científica y al personal de las bibliotecas de la Facultad de Historia y del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. A todos, gracias.

Índice de contenido

Introducción	6
Capítulo I La imagen en el pensamiento agustino y la cultura novohispana	
1.1 La trayectoria del concepto de imagen.....	11
1.1.1 Simónides de Ceos y el origen del método de la memoria.....	11
1.1.2 <i>Confesiones</i> de San Agustín de Hipona.....	12
1.1.3 Facultades esenciales del ser: memoria, inteligencia y voluntad.....	18
1.1.4 El devenir de la imagen en la Baja Edad Media.....	24
1.2 La imagen en la cultura novohispana	
1.2.1 El Concilio de Trento y el concepto de belleza durante el siglo XVI.....	28
1.2.2 Humanismo en la Nueva España a través de dos agustinos: Alonso de la Veracruz y Juan de Medina Plaza.....	33
Capítulo II La voz indígena en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo	
2.1 Conquistas y evangelización en los alrededores del lago de Cuitzeo.....	44
2.2 Portadas religiosas como instrumentos-arte para la conquista espiritual de la Corona Española.....	58
2.3 Reminiscencias prehispánicas: tinajas, aves y pescados debajo de una corona de plumas.....	70
Capítulo III Firma y dedicatoria en el contexto histórico de la construcción del convento de Cuitzeo	
3.1 Las insignias en el convento de Cuitzeo: símbolos culturales y políticos.....	84
3.2 La figura alegórica de María Magdalena.....	103
3.3 El autor de la portada del templo agustino de Santa María Magdalena.....	114
Consideraciones finales.....	122
Referencias	129
Índice de imágenes.....	137

AUNQUE SEA DE JADE

*Yo Nezahualcóyotl lo pregunto:
¿Acaso de veras se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se parte,
aunque sea de oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarran.
No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.*

Cantos de Netzahualcóyotl

Introducción

Las portadas de los templos que se realizaron en las fachadas de los conventos en el territorio delimitado como la Nueva España durante la conquista espiritual de América son obras que se han estudiado desde la perspectiva historiográfica de la arquitectura religiosa, la emblemática y la historia del arte, entre otras áreas del conocimiento que componen la historia colonial. En este trabajo propongo abordar la portada dedicada a Santa María Magdalena del templo del convento agustino de Cuitzeo para hablar de su función en el proceso de conquista y evangelización en la región a partir de la llegada de los europeos hasta el último tercio del siglo XVI. Entiendo esta portada como una obra de arte que a través de un análisis iconológico e iconográfico me permite reconstruir el pasado de la identidad y la cultura novohispana en Cuitzeo.

Para lograrlo, divido el trabajo en tres capítulos: el primero sirve como antecedente histórico del método de evangelización de la Orden Agustina, así como para conocer el pensamiento central bajo el cual se guio la construcción de los conventos agustinos de la Nueva España: la imagen como método de conocimiento. Hablaré del surgimiento del concepto de imagen en la doctrina religiosa de la Iglesia Católica y el desarrollo de sus fundamentos en medio del contexto histórico del Renacimiento, para ahondar en el trabajo hecho por dos agustinos que guiaron la evangelización en la Provincia de Michoacán: Alonso de la Veracruz y Juan de Medina Plaza.

En el capítulo dos se reconoce el primer contacto que hubo entre la población autóctona de Cuitzeo, los conquistadores españoles y los frailes de la Orden de San Agustín, un momento de encuentro que conservó parte de la memoria de las poblaciones indígenas purhépecha de los alrededores del lago de Cuitzeo. A través de fuentes documentales y bibliográficas trato de reconstruir la historia de las sociedades humanas anteriores a la culturalización de las costumbres europeas, así como la concepción del mundo que tenían. Para de este modo, estudiar esta obra de arte como la composición de una portada híbrida en la que se mezclan la voz indígena purhépecha con el pensamiento agustiniano y que se encuentra implícita en los elementos visuales del templo de Cuitzeo.

El capítulo tres se centra en el contexto político y social de la evangelización de la Provincia de Michoacán que se vivió durante la construcción del convento de Cuitzeo.

Podemos comprender las insignias que se encuentran en la portada del templo y la figura alegórica de Santa María Magdalena como símbolos culturales que nos hablan del uso de la imagen en la instalación de la colonia novohispana. Lo que se puede estudiar a través de los elementos religiosos y monárquicos que componen los emblemas y epigramas de la obra de arte en Cuitzeo. Por último, busco reconsiderar una de las particularidades que se ha mencionado a lo largo de la historiografía del arte cuando se ha estudiado la portada de este templo, que está firmada por su autor.

El propósito de este trabajo es proporcionar los elementos suficientes para pensar que fray Juan de Medina Plaza es el autor de la portada dedicada a Santa María Magdalena en el templo del convento agustino de Cuitzeo. Si así fuera, sería una representación iconográfica de su obra escrita en lengua purhépecha que nos ayudaría a comprender mejor su participación en la evangelización de la Provincia de Michoacán. Pienso que la función de esta obra en la culturalización de la población indígena del siglo XVI fue la construcción de la identidad novohispana en los alrededores del lago de Cuitzeo.

Considero que los elementos visuales de la portada nos hablan del proceso de acomodo que hubo por parte del pueblo purhépecha en la institucionalización de la colonia novohispana, “un complejo proceso que implicó no una implantación mecánica, uniforme y sencilla de las instituciones de origen europeo, sino la adaptación, recreación y funcionamiento propio”¹ en las sociedades indígenas de Michoacán. En este trabajo se aborda la alianza que existió durante este proceso en Cuitzeo entre los descendientes de los dirigentes del señorío tarasco y la Orden de San Agustín, que junto con las autoridades de la Corona Española lograron la concretización de esta obra arquitectónica.

El método que utilizo para realizar el análisis de la portada como obra de arte es el propuesto por Erwin Panofsky en el capítulo uno de su libro *El significado de las Artes Visuales*. En este, habló de dos significaciones distintas que se complementan en el estudio del arte visual: la iconográfica y la iconológica. La parte primaria de la interpretación iconográfica es reconocer la forma de lo que observamos, es un asunto natural y se realiza a partir de la experiencia fáctica. Ahí dotamos de algunas cualidades expresivas al objeto que describimos. La segunda parte de la interpretación iconográfica es una etapa convencional

¹ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas”, p. 131.

en la que relacionamos los motivos artísticos, las combinaciones de estos -que son las composiciones-, y los temas o conceptos, mismos que representan la imagen en la obra de arte. Cuando estudiamos el conjunto de imágenes, estamos hablando de las historias y alegorías que hay en la obra, mismas que los historiadores del arte anteriormente llamaban *invenzioni*.² Panofsky advirtió sobre la importancia de realizar un buen reconocimiento de las formas, pues cambia mucho decir que un fruto es una manzana o una pera si hablamos, por ejemplo, de una representación de Adán y Eva. Hay que destacar que un buen análisis iconográfico sirve para datar obras de arte, los estilos de una época o de un artista en particular.

Lo iconológico en una obra de arte es lo que “se aprehende al investigar los principios subyacentes que ponen de relieve la mentalidad básica de una nación, de una época, de una clase social, de una creencia religiosa o filosófica, matizada de una personalidad”. Este nivel de interpretación es la significación intrínseca o del contenido de la obra, la cual busca entender un principio esencial unificador, es decir, explicar lo que se ve y el sentido de estar ahí. La iconología considera los “síntomas” de la obra de arte como lo que devela su estudio; la influencia de ideas, los propósitos de los artistas o los mecenas, etcétera. Parte de las finalidades del análisis iconológico es el descubrimiento e interpretación de los “valores simbólicos” de la obra, para lograrlo, es necesaria la búsqueda de documentos que den testimonio de las tendencias del contexto social donde se produjo. Panofsky dijo que el proceso de las significaciones naturales, convencionales e intrínsecas en el estudio de una obra de arte es “único, orgánico e indivisible”.³

Para lograr aplicar esta metodología en el análisis de la portada del templo agustino de Cuitzeo fue necesario echar mano de referencias tanto de la sociedad tarasca o purhépecha, de la Orden de San Agustín y de la Corona Española. Lo que hizo que la división de los capítulos tenga un corte más temático que cronológico. El primer capítulo hace ver los “síntomas” agustinos de la obra, el segundo, las reminiscencias prehispánicas que hay en ella, el tercero es una síntesis que intenta dar explicación a las posibles participaciones que existieron en la construcción de la portada del templo dedicado a Santa María Magdalena.

² PANOFSKY, Erwin, “Iconografía e iconología: introducción al estudio del arte del Renacimiento”, pp. 47 y 48.

³ PANOFSKY, Erwin, “Iconografía e iconología: introducción al estudio del arte del Renacimiento”, pp. 49-58.

La filosofía de San Agustín la comprendo desde dos de sus obras: *Confesiones* y el *Tratado de la Santísima Trinidad*, para reflexionar en la conversión como parte de un discurso de expansión en los inicios de la Iglesia Católica, en el concepto de imagen, del alma, cuerpo y las facultades esenciales del ser: memoria, inteligencia y voluntad. El momento de la creación de la obra arquitectónica de Cuitzeo en su contexto global, lo considero desde algunos documentos que discutieron los argumentos de la filosofía humanista y donde se ve reflejada la mentalidad de la época: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, en particular la XXV Sesión del año de 1563; *Del Tratado sobre el alma* y *Sobre la Conquista y los Derechos de los Indígenas* escritos por fray Alonso de la Veracruz en la Nueva España, y una obra publicada en Cuitzeo en lengua purhépecha por fray Juan de Medina Plaza, *Doctrina de la fe*, traducida en la historiografía en español reciente por Pedro Márquez Joaquín y Amaruc Lucas Hernández.

Para la comprensión del pasado prehispánico de los habitantes de los alrededores del lago de Cuitzeo, en el capítulo dos utilizo algunas fuentes de la Colonia e historiografía de la historia de Michoacán, así como los resultados de la investigación arqueológica de la cuenca del lago de Cuitzeo que realizó Agapi Filini, pues de antes de la conquista española no se preserva ningún tipo de documento escrito o pictográfico. Sin embargo, de una temprana etapa colonial se tienen algunas obras importantes para la memoria del pueblo purhépecha: *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Michoacán* o *Relación de Michoacán*, escrita en 1541 por el fraile franciscano Jerónimo de Alcalá, y la *Relación de Cuiseo de la Laguna*, parte de una serie de narraciones realizadas en el último tercio del siglo XVI que comprende la descripción del espacio geográfico, el modo de vida anterior, la lengua, la vestimenta, la alimentación, los ritos, divinidades, las ceremonias, la forma de transporte, el gobierno, la fauna y flora, y la situación política; misma que hacía de Cuitzeo un pueblo en guerra en la frontera entre el centro de México y el centro de la *irechequa*, territorio purhépecha, a la llegada de los españoles.

En el mismo capítulo se describe la conquista de Cuitzeo y la encomienda de Gonzalo López, y los preceptos de la evangelización que guiaron el primer acercamiento entre los frailes agustinos recién llegados y los naturales que aún no conocían las doctrinas de la religión cristiana. Para lograr conocer este momento histórico son importantes las crónicas

de los frailes agustinos Nicolás Navarrete, Mathías de Escobar y Diego de Basalenque, quienes dejaron rastro de la religión anterior de los purhépecha. En este trabajo busco comprender desde las aportaciones que ha hecho Serge Grusinsky lo que se ha llamado idolatría.

Para indagar en las posibilidades con las que se llevó a cabo la concretización del convento de Cuitzeo como obra arquitectónica, el conocimiento de la obra del *Túmulo Imperial* de Cervantes de Salazar ha sido de gran referencia para conocer las influencias en tanto a lo iconográfico como a lo iconológico con que comenzaron a realizarse los primeros emblemas de la Nueva España como símbolos culturales. Con la carta de *Méritos y Servicios de don Antonio Huitzimengari*, así como con el estudio introductorio a esta que realizaron Ricardo Aguilar y Angélica Afanador, realzo la participación de la nobleza indígena en el proceso de construcción de las obras durante la segunda mitad del siglo XVI. Por último, el documento que guio todo el análisis, la portada del templo agustino de Santa María Magdalena es la fuente principal en esta investigación:



Imagen 1. Portada del templo del convento agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo, Michoacán

Capítulo I La imagen en el pensamiento agustino y la cultura novohispana

*NON DIMITTERE CREDERE PRO CREDERE, SED PRO INTELLIGERE*⁴

Ramón Llull

1.1 La trayectoria del concepto de imagen

1.1.1 Simónides de Ceos y el origen del método de la memoria

En la Grecia del año 100 a.C. se leían epígrafes escritos por Simónides de Ceos,⁵ nacido en Siracusa e instalado en Atenas apenas cuatro siglos antes. Fue poeta, lírico y gran maestro de la palabra que enseñó, entre muchas otras cosas, el método de la memoria. Existía una vieja historia que se pasaba de boca en boca sobre la popularidad que había adquirido entre los pensadores de la sociedad occidental clásica; se contaba que una noche fue invitado a decir un poema ante los amigos y personas cercanas de algún personaje público de su entorno, al terminar, aquél que lo había invitado le dijo que solamente le pagaría la mitad de lo acordado, puesto que la otra mitad lo harían los dioses Cástro y Pólux, a quienes el poeta les dedicó sus palabras. Al momento, una llamada anónima solicitó la presencia de Simónides en la puerta de la casa, cuando salió, el edificio cayó entre los asistentes al banquete dejando a todos muertos esa noche, excepto Ceos, que había salido poco antes. Luego, el poeta comenzó a situar los nombres de los presentes junto a los sitios que ocupaban alrededor de la mesa en la que cenaban, y así se convirtió en el primer epigramático de la antigüedad. Al recordar los nombres y colocarlos en una imagen que había sido vista anteriormente, inició el proceso de conocimiento mnemotécnico y pasó a ser reconocido como el primer organizador de la memoria humana, pues evocó un hecho pasado a través de un espacio tangible.⁶

Existen diferentes pautas de interpretación para la leyenda del poeta Simónides de la antigua Grecia. Entre ellas, algunas se podrían relacionar con la tradición histórica, la concepción del tiempo y del espacio, de los modos de vida y hasta el valor del arte en los edificios de las ciudades de la Grecia Antigua. Junto a esa tradición se construyó una cultura literaria y una identidad aunada al espacio que habitaban las sociedades clásicas del

⁴ “No abandonar el creer por el creer, sino por el entender”.

⁵ GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María, *Simónides y la memoria del intercambio*, p. 66.

⁶ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p.20.

mediterráneo; lo que se ve reflejado en la producción poética de epigramas que han sido catalogados en temas y en tipos; los temas pueden conmemorar un naufragio, un funeral o un voto de cualquier motivo, mientras que los tipos son de carácter histórico, agonístico (batalla o guerra pasada), o artístico.⁷ Al determinar Simónides el valor de las palabras sobre alguna piedra condujo a estas sociedades humanas hacia la reflexión de la vida y de la muerte, cambió el estilo de vida del mundo griego, la concepción de la belleza, el arte y el valor de la palabra escrita. Cada una de estas áreas de pensamiento se ven reflejadas en la arquitectura y en el uso de los espacios que habitaban las personas de aquella época. Entre alguno de los epígrafes que se le atribuyen a este personaje encontramos el siguiente:

...y a sus líderes, los Atenenses les otorgaron estas cosas,
como paga por su buen servicio y su gran beneficio.
Un hombre de futuras generaciones, que vea esto,
tendrá mayores deseos de entrar en batalla para el bien común.⁸

Escrito en Tracia durante el siglo V a.C. para conmemorar la victoria de una batalla ateniense contra el Imperio Persa que se expandía en aquellos años. Lo que nos habla sobre los beneficios adquiridos por los poseedores de las piedras con inscripciones que van en diferentes sentidos; del tipo económico o de reconocimiento social, entre los cuales trataban la memoria de un momento crucial o en honor a quienes habían participado en él, así como, explícita o implícitamente, a quienes pagarían por el monumento en que se construirían las palabras. En un análisis del aporte de Simónides, González de Tobia menciona que no era habitual que el epigramático o el poeta, firmara la obra, por lo que podrían atribuírsele algunos erróneamente. El interés en esta historia de la tradición oral griega es para imaginarnos la idea del mundo en el que vivió San Agustín de Hipona, pero también como antecedente histórico que nos servirá para conocer la tradición de los epigramas en las construcciones novohispanas.

1.1.2 *Confesiones* de San Agustín de Hipona

⁷ GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María, *Simónides y la memoria del intercambio*, p. 66. Véase, BRAVI Luigi, *Gli epigrammi e la vie della tradizione*, 2006.

⁸ GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María, *Simónides y la memoria del intercambio*, p. 67.

San Agustín de Hipona nació en el norte de África, en Tagaste (al día de hoy Souk Ahras, Argelia), en el año 354 d.C, apenas cuatro décadas después de que el Imperio Romano había convertido el cristianismo en la religión oficial del Estado bajo el mandato de Constantino. Murió en el año 430 en la ciudad de Hipona, antes de que los Vándalos asediaran la ciudad.⁹ Fernand Braudel explica en *Grammaire des civilisations* que, anterior a la tormenta de las invasiones del siglo V y de las catástrofes que significaban las victorias del islam del siglo XVII al XI;

el cristianismo tuvo el tiempo de adaptarse al mundo romano, de constituir su jerarquía, de aprender a distinguir las propiedades temporales («lo que es del César») de las espirituales, triunfar en las luchas dogmáticas con la agilidad de la lengua griega y su pensamiento, pero también de saber precisar los fundamentos teológicos del cristianismo y distinguir las consecuencias.¹⁰

Durante este trabajo de unificación se llevaron a cabo los primeros Concilios de la Iglesia con el fin de determinar las pautas con las que continuarían la lucha contra el paganismo. Transcurso en el que nacieron los Padres de la Iglesia, quienes justificaron la doctrina cristiana y entre los cuales nace San Agustín de Hipona. Este hombre canonizado por la Iglesia se considera uno de los pensadores más importantes para Occidente. “Su deseo de asociar la fe y la inteligencia, es decir, la civilización antigua y la civilización cristiana”,¹¹ convirtieron su discurso en una de las herramientas fundamentales para la evangelización católica. CREDO EDO UT INTELIGAM, “creo para comprender”, es la máxima que yuxtapone la fe incondicional y la inteligencia, sin duda, una herencia de pensamiento para la cristiandad que habla de una profunda reflexión personal sobre las cuales se han cimentado las bases de nuestras sociedades.

⁹ BRAUDEL, Fernand, "Les civilisations européennes", en *Grammaire des civilisations*, pp. 452-454.

¹⁰ BRAUDEL, Fernand, "Les civilisations européennes", p. 452. «Le christianisme a eu le temps, en quelque sort, de s'adapter au monde romain, d'y constituer sa hiérarchie, d'apprendre à distinguer avec netteté le temporel -« ce qui est à César »- du spirituel, de triompher des luttes dogmatiques très vives dues, avant tout, aux arguties, à l'agilité de la langue et de l'esprit, grecs, mais aussi à la nécessité de préciser les fondements théologiques du christianisme, d'en fixer les aspects, d'en dégager les conséquences.» Traducción: Ana Paola Ortiz Maya.

¹¹ BRAUDEL, Fernand, "Les civilisations européennes", p. 453.

San Agustín vivía en compañía de los “electos maniqueos”,¹² cuya camaradería disfrutaba. Fue hijo de un funcionario romano que no era parte del cristianismo por lo que era considerado pagano, e hijo de Mónica, quien era parte de una familia cristiana que buscó influenciar a Agustín durante su educación. Dentro de este siglo coyuntural para el Imperio Romano, se dedicó a los estudios en la carrera de forense, los cuales tenían como objetivo el trabajo “en los tribunales y los pleitos”.¹³ Se consideraba a sí mismo vanidoso, pedante y soberbio, sumergido en un envaramiento al que lo había llevado la escuela de retórica, la misma que tuvo en su discurso un lugar central en el contenido y en la forma de su conversión al catolicismo.

Burckhardt refiere que los manuales de retórica tardía con los que se formaban los jóvenes de la época eran obras de Rutilio Lupo, Aquila, Rufiniano, Fortunatiato, Rufino, etc. “Las cuales no eran producciones genuinamente romanas, sino acaso, recensiones premiosas de modelos griegos, desde Gorgias y Aristóteles, pero que muestran a qué punto se mantenía la retórica en la época imperial más tardía”.¹⁴ También nos dice que, en algunas regiones como Galias y África, había algunas peculiaridades de estilo entre los retóricos, quienes se encontraban en gran estima dentro de la sociedad. La retórica era utilizada tanto por cristianos como por paganos.¹⁵

La superstición religiosa a fines del siglo III había suscitado la ley del año 296 contra los maniqueos, quienes serían perseguidos durante el siglo IV, esto a pesar de que la religión oficial del imperio fue el politeísmo grecorromano hasta el gobierno de Constantino. Las creencias antiguas dependían de entidades sagradas como el fuego, las garantías misteriosas del dominio y los auspicios oficiales.¹⁶ Hablamos pues, de una etapa teocrática en la que la

¹² En la época en que San Agustín vivió en Roma, disfrutaba la compañía de los *electos* maniqueos quienes serían considerados le élite de una secta que la Iglesia Católica perseguiría durante años. En el maniqueísmo *adoran al sol y a la luna... niegan el nacimiento de Cristo de la Virgen... afirman que las almas, tanto de los hombres como de los animales, son parte de la sustancia de Dios, que Dios luchó contra las tinieblas, que las tinieblas aprisionan a Dios y lo mezclaron con el mundo, y que esta parte de Dios es la que tienen que liberar de su estómago. En consecuencia, Dios es para ellos un ser infeliz y corruptible porque no puede liberarse de la prisión de la materia*, BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, p. 153

¹³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 80.

¹⁴ BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo, La época de Constantino el Grande*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 271.

¹⁵ BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo, La época de Constantino el Grande*, p. 273.

¹⁶ BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo, La época de Constantino el Grande*, p. 41

mezcla de dioses influía en que, paganos, judíos y cristianos conjuraran espíritus y muertos en cientos de relatos que se mezclaban entre ellos.

En el año 384 San Agustín se dedicaba a la docencia de oratoria en Milán, pero aún presentaba dudas sobre su incorporación al catolicismo, “ya tenía treinta años y seguía vacilando en el mismo lodazal”, aun así, escuchaba a San Ambrosio todos los domingos cuando predicaba la palabra de Dios. Admiraba la actitud del obispo de no caer en las tentaciones que el cargo que tenía le significaban; en sus sermones había una regla segura: “La letra mata, el espíritu da vida”.¹⁷ San Agustín entendía que una lectura espiritual de algunos textos lo liberaría del embalaje místico.

Confesiones de San Agustín es una de las obras más reconocidas como pilar de la fundación de la religión católica. Es la historia del cambio de discurso maniqueo al de un santo; sobre alguien que dejó de adorar al sol y la luna como dioses para reconocer a Cristo como hijo de Dios, un parteaguas en la historia que marcaría un pasado clásico y una nueva etapa para la humanidad. En este libro, San Agustín escribió un repaso personal de sus actos mientras se dio el tiempo de reflexionarlos, formó un análisis ideológico sobre aquello que negaba para luego reconocer como verdad ante Dios. Es un argumento que ha perdurado desde los cimientos de la construcción de la Iglesia hasta su historia reciente.

La filosofía clásica y la tradición cristiana convergen en San Agustín para convertirlo en portador de un discurso de legitimidad espiritual y política de su tiempo. Fue San Ambrosio, considerado uno de los Padres de la Iglesia, quien lo bautizó formalmente dentro de la religión católica en el año 387 y le hizo portar el mismo título del cristianismo. San Agustín retornó a África a predicar en los grupos que antes frecuentaba, aunque profesando una nueva fe.

El encuentro con la sabiduría como búsqueda constante le había sido incentivado a San Agustín desde las tempranas lecturas que hizo de Cicerón, de quien *Hortensio*¹⁸ fue la obra griega que acepta haber cambiado su mundo afectivo. Hablar del pensamiento agustiniano es dirigir la mirada a la historia de la humanidad en un período de largos siglos en los que el ser humano ha mudado de espacios geográficos, formas de vida, ideologías de

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 169-188.

¹⁸SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p.81.

poder y expresiones de identidad en los diferentes ámbitos en los que se ha desarrollado. La identidad agustiniana se debe entender bajo esta historia de migración del pensamiento. En este capítulo planteo una mirada al concepto de imagen que servirá para el análisis de la portada del templo dedicado a Santa María Magdalena en Cuitzeo.

La concepción del mundo de San Agustín se debate entre la tradición épica del momento y un nuevo sistema de pensamiento que significa el reconocimiento de Dios, Cristo como hijo de Dios y el Espíritu Santo como parte de la religión católica. Es el momento de encuentro de un ser humano frente a la experiencia física y su naturaleza espiritual, en la cual se evoca un pasado de hombres, héroes, y dioses. Hay algunas concepciones de la mitología de la Grecia Antigua¹⁹ que podemos entrever en algunos de los relatos sobre los cuales hace su confesión, por ejemplo, cuando habla de su lectura de libros genéticos o echadores de horóscopos²⁰ a la edad de 28 años. Dentro de su contexto social tenía el reconocimiento de saber construir discursos convincentes, habilidad que la Iglesia vio y por la que decidió convertirlo en uno de sus pilares. En *Confesiones*, dice haber resuelto los dilemas que lo aprisionaron en su juventud al colocarse frente a Dios y reconocerlo como Ser dador de vida, confirmando la verdad de su existencia como “bella y radiante por antonomasia”.²¹

En el Libro II hace alusión al robo de unas peras que cometió en su temprana juventud con el grupo de amigos que frecuentaba. Al hecho de haber robado le confiere un valor moral contrario a la belleza. Esta, a su vez, es comparada con la justicia como forma de verdad, así como con la prudencia comprendida en nuestros actos y pensamientos. En el mismo apartado nos habla de lo aparentemente bello que seduce con sus encantos, como los vicios que compara con la experiencia de haber vivido la prisión dentro de sí mismo, o la interpretación

¹⁹ Para San Agustín, como para la tradición greco-romana, la justicia es atemporal. Podemos observar el castigo que da Hadas, el dios del inframundo a Sísifo, antiguo rey de Corintio, cuando lo encuentra Odiseo durante el largo viaje a Ítaca que ha emprendido. En el momento en que el mortal traicionó a un dios para obtener el beneficio de otro, fue condenado a subir una roca hasta la cima de una montaña, la roca caería por la fuerza de su propio peso cada vez que estuviera a punto de llegar. Encontramos este relato dentro de *La Odisea* de Homero, Rapsodia XV La evocación de los muertos. Mientras que en el Libro III de *Confesiones*, San Agustín defiende una visión atemporal de la justicia en el momento en que contesta a los que dudan de la Justicia de Dios y la forma en que ésta cambia según los tiempos; dice: *la justicia no es tornadiza ni mutable*; estas son características del tiempo. Podemos ver, que al igual que los griegos, San Agustín entiende que la justicia no tiene tiempo, ni en Sísifo, ni en los seguidores de la fe cristiana.

²⁰ Poemas o composiciones que se usaban en la época para plasmar la personalidad y el avenir de una persona de recién nacimiento.

²¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 69.

de los astros como práctica que falsamente prometía el conocimiento del mundo. También nos habla de la belleza en la concepción metafísica de nuestro entorno al pensar en la prolongación de los momentos que consideramos más importantes en nuestro entendimiento del tiempo. Así como le confiere la idea de belleza a la verdad de Dios, también la hace poseedora de una característica física: la luz natural: “Encontré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable”.²²

La idea de la individualidad se introduce ya desde este momento a los habitantes del Mediterráneo del siglo V, donde podemos ver la influencia del pensamiento de Anicius Manlius Torquatus (480-525), a quien “...se debe la creación del concepto de persona, que adaptarían siglos más tarde los filósofos escolásticos medievales al volver sus ojos al pensamiento aristotélico”.²³ Lo que vemos en el relato de San Agustín en la conversión contada desde la experiencia personal de un hombre. En su historia, el pasaje que declara como determinante es aquél donde se encuentra en el jardín de Casiciaco junto con Alipio, amigo y seguidor suyo. En ese momento narra su lucha interior, una disputa entre sus viejas costumbres con la voluntad de incorporarse a la Iglesia cristiana. En la penumbra de la noche oía a sus hábitos más arraigados preguntarle si de verdad podría dejarlos; mientras se debatía en un diálogo que se corporeizaba en todo su ser, escuchó a lo lejos la voz de un niño o una niña diciendo: “Toma y lee, toma y lee.” Tomó el códice del Apóstol y leyó: “Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos, más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”.²⁴ Aquella noche, San Agustín tomó como presagio aquellas palabras y retomó el camino de su existencia, transformando los hábitos que hasta ese momento lo definían y adoptando otros que eligió como parte de su conversión definitiva a la fe católica. A lo largo de su vida se dedicaría a comprender y explicar estos cambios, lo que lo llevó a desarrollar las facultades esenciales del ser: memoria, inteligencia y voluntad.

Después de hablar de la conversión en forma de discurso, este sería utilizado como instrumento en el crecimiento geográfico del poder político de la Iglesia Católica. Esta no

²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 219.

²³ “Estado del Arte de Identidad con base en el Arquitecto Carlos Chanfón Olmos”, en LUIS LEONARDO, Ixchel, *La arquitectura Patrimonial del Centro histórico de Morelia en la conformación de la identidad individual*, p. 2.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* p. 268.

sería la única obra de San Agustín para la Iglesia, después de su incorporación a la misma, dedicó su quehacer al sustento de Dios, Cristo y el Espíritu Santo en su pensamiento. San Agustín escribió sobre las facultades esenciales del ser humano en el *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Redactado a principio del siglo V es un ensayo de la comprensión de Dios y el hombre. El Libro X de este trabajo, *En el que se muestra la existencia de otra trinidad en el alma del hombre y aparece con más evidencia en la memoria, en el entendimiento y la voluntad*,²⁵ aparecen los argumentos que nos permiten entender estas facultades del alma como la trinidad que pertenece al ser humano, y al igual que la trinidad de Dios, son una misma esencia en el ser humano.

1.1.3 Memoria, inteligencia y voluntad

Mientras San Agustín caminaba por el mundo, buscaba a Dios en la belleza que veía. Buscó en la Tierra y todas las cosas que se encontraban en ella; el mar, los abismos y los reptiles de carne viva, también indagó en el aire, la brisa y la totalidad. Luego preguntó a los astros, quienes respondieron “No busques en nosotros”, “Él fue quien nos hizo”. Dice que no encontramos a Dios en la belleza corpórea, ni en la armonía temporal, ni el brillo de la luz, ni las melodías, fragancias, miel o los atractivos brazos de la carne. Encontramos a Dios en lo que se ama de las cosas; “que es una especie de luz, una especie de voz, fragancia, comida y abrazo de mi hombre interior”.²⁶ Esta luz, que es Dios, no tiene espacio, es una voz sin tiempo y un olor sin cuerpo. San Agustín se pregunta a sí mismo quién es “Un hombre – contesta- equipado de un cuerpo y un alma, el uno exterior y la otra interior”. Al ser consciente de la pregunta, formula la propia respuesta. El hombre interior al que se refiere cuando encuentra a Dios, le hace ver los dos elementos que lo constituyen: cuerpo y alma. El Ser que conoce por medio de los sentidos, por lo que ve, lo que toca o lo que escucha, y la memoria de ese Ser, que conoce por medio del entendimiento de la belleza. Este conocimiento viene de nuestro espacio y el reconocimiento del mismo: “Mi pregunta era mi mirada y su respuesta era su belleza”.²⁷

²⁵ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, pp. 574-609.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 315-317.

²⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 315.

En *Confesiones* describió un momento de transición personal en el planteamiento sobre la existencia de Dios; había dejado de hablar de los dioses de las cosas para comprender a la belleza de Dios que se encontraba en ellas. Y en su discurso planteó la concepción del hombre sobre sí mismo, ¿podemos encontrar en la memoria aquello que carece de la belleza corpórea? “Vemos que el aprendizaje de estas materias de las que no recibimos imágenes a través de los sentidos, sino que las vemos interiormente en sí mismas, sin imágenes y recogida por parte del pensamiento de aquellos elementos o datos que la memoria contenía de una manera dispersa y desordenada.”²⁸ El conocimiento del mundo se encuentra en nuestro ser interior, al cuestionarnos sobre la existencia de algo, comenzamos a ser conscientes de los recuerdos que nuestra memoria evoca. La memoria es la facultad que nos permite reconocer aquello que se encuentra en el alma como parte de la belleza que poseen todas las cosas, lo que nos hace organizar las imágenes del pensamiento y convertirlas en un lenguaje que permita su diálogo interno y con los otros.

En la memoria quedan las experiencias físicas de nuestro cuerpo, en el alma quedan impresas las pasiones que nos despierta el espíritu; “El caso es que cuando afirmo que son cuatro las pasiones del espíritu: deseo, alegría, temor y tristeza, esta afirmación la extraigo de la memoria”.²⁹ Al evocar un sentimiento de felicidad, amor, odio o indiferencia, nuestros recuerdos se conforman de aquello que conocimos a través de nuestras impresiones y retornamos en el alma hacia aquellos espacios donde los sentimos. Al momento de rememorar un hecho vivido, podemos organizar este conocimiento por medio de los sentidos; hablar, por ejemplo, sobre las luces que coloreaban el paisaje o los atuendos de las personas que discurrían en un lugar. Pues al recordar una experiencia hacemos uso de la memoria del cuerpo como del alma, el hablar de lo que se sentía en algún momento pasado, vemos también que la belleza permite un diálogo interno; aquél en el que el ser humano reconoce lo que está en su espíritu y como lo transmite el cuerpo.

En el ensayo *La memoria en San Agustín*, Rainel Söger habla de la función mediadora en la concepción de la memoria como instrumento que tienen los seres para realizar un “ascenso espiritual”. Connie Ruoff y Theresa Fuhrer dicen que “la memoria se convierte en

²⁸ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 325.

²⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 329.

el lugar de encuentro con Dios y en posibilidad de apertura y trascendencia”.³⁰ Para San Agustín el hombre es un lugar en donde se cruzan dos tensiones, una humana y la otra divina. De esta forma, el ser nace de la memoria que es la facultad que nos induce al conocimiento del alma. La relación entre el ser y lo divino constituye una identidad particular. La reflexión es el acto donde conviven estos dos momentos que forman una identidad facultativa, donde convergen dos dinámicas; ascendentes y descendentes.³¹

La noción de trascendencia inicia en el proceso de pensar, lo que significa organizar “la gran cantidad de cosas, imágenes e impresiones que se hallan en la memoria, con lo cual, la memoria es el lugar donde se estructura la personalidad del individuo”.³² Al hablar de memoria como un punto en un área determinada, entendemos que nuestra idea de identidad se liga también al mundo tangible que nos rodea; somos, pues, lo que pensamos de lo que nos transmiten los sentidos, así como la manera en que organizamos esas imágenes dentro del espacio vital representado en nuestras expresiones culturales.

Por eso cuando San Agustín dice que recuerda haber visto el mar, explica que no es el que sus ojos vieron, sino las imágenes que creó para hablar de lo que vieron. Trascendemos en la memoria “porque todo lo que está en la memoria está en el espíritu.”³³ Y en ese espíritu está Dios, siendo la memoria nuestro espacio de encuentro con Él. En la memoria también se encuentra la felicidad, que “al no ser corpórea, no se ve con los ojos”³⁴ y la encontramos en forma de recuerdo. Explica que ser feliz es amar la idea de felicidad que evocamos cuando hablamos de ella; por lo que la felicidad que nos provoca el avenir es un síntoma del tiempo y su totalidad en el espacio.

En la *Inexactitud del lenguaje sobre el tiempo* nos dice que cotidianamente hablamos de tres modos de tiempo que existen en el espíritu: “El presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión y el presente del futuro es la expectación”. En un análisis

³⁰ RAINER, Sörgel, *La memoria en San Agustín*, p. 5.

³¹ ESTRADA DÍAZ, Juan A., “Del primario del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior” en Gómez García, Pedro (Coord.), *Las ilusiones de la identidad*, España, 2000, páginas 199-201 véase: IXCHEL LUIS, Leonardo, *La arquitectura Patrimonial del Centro histórico de Morelia en la conformación de la identidad individual*, División de Posgrado de la Facultad de Arquitectura, UMSNH, Morelia, 2011, p. 24-25.

³² RAINER, Sörgel, *La memoria en San Agustín*, p. 3.

³³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 333.

³⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 338.

sobre el tiempo y las ideas de pasado, presente y futuro, concluye que no existe más que uno que abarca estos tres. Por lo tanto, la memoria es el espacio que nos hace comprender nuestra identidad a través del diálogo que mantenemos con nuestro ser interno; mientras la inteligencia es el tiempo que nos permite conocer lo absoluto, situarnos en un presente, tener una visión de Dios y la luz como naturaleza intelectual.³⁵

“En el principio creó Dios el cielo y la tierra; la tierra era invisible y desordenada, y las tinieblas estaban sobre la faz y el abismo... entiendo que se trata del cielo del cielo, cielo intelectual, donde la inteligencia lo conoce todo de golpe, no de manera fragmentaria, ni en un enigma, sino en su totalidad, cara a cara, lo conoce todo a la vez sin sucesión de tiempos”. En este pasaje, San Agustín entiende la inteligencia como la totalidad del tiempo que comprende aquello que podemos ver y lo que no. Esta facultad se encuentra del lado contrario de las tinieblas, pues, es nuestra capacidad de entendimiento y nuestra comprensión de lo que conocemos. “La inteligencia es la sabiduría que fue creada antes de todas las cosas... me refiero a aquella sabiduría creada, o sea, la naturaleza intelectual que es luz por la contemplación de la Luz.”³⁶

La luz, mas no el brillo de ésta, es inteligencia. Se encuentra más allá de lo corpóreo y solamente la podemos ver con el alma; “encontré y vi con el ojo de mi alma, tal cual es, sobre el ojo mismo de mi alma, sobre mi inteligencia, una luz inmutable”.³⁷ Es la inteligencia la facultad que nos permite encontrar en la memoria del espíritu la Verdad del mundo. Y es también, la que nos une con la facultad de la voluntad, pues la conciencia de tener voluntad y de estar vivo es lo que permite a San Agustín remontarse a la luz de Dios.

En el *Tratado de la Santísima Trinidad* habla de las imágenes que generamos en nuestro interior en relación a lo que hemos conocido a través del cuerpo. La inteligencia “les da, pues, para su formación algo de su substancia, pero conserva su libertad para juzgar de esas imágenes. Y esta facultad es la mente, es decir, la inteligencia racional a la que está reservado el juicio”.³⁸ La inteligencia es nuestra capacidad de reflexionar sobre lo que conocemos a través de nuestros sentidos, no solamente de organizarlo, como pasa con la

³⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 399.

³⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 426-429.

³⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 19.

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 589.

memoria, sino que podemos crear nuestro propio criterio de aquello que conocemos a través de nuestros recuerdos del alma.

Cuando hablamos de inteligencia hablamos de entendimiento, pues San Agustín utiliza constantemente estos dos conceptos en *Confesiones*, así como en el *Tratado de la Santísima Trinidad*, para comprender la misma facultad cognitiva. Sobre el alma que alberga nuestras potencias esenciales, escribe el Capítulo X, titulado *El alma y la certeza con que sabe que existe, vive y entiende*; en donde dice que todas las mentes se conocen a sí mismas con certeza absoluta. A partir de que la mente plantea la duda de su propia existencia, busca dentro de sí; en ese momento, conoce la esencia y la naturaleza que la constituyen. San Agustín afirma que el que entiende, vive y existe; sabe que quiere, refiriendo su querer mediante la facultad volitiva. Y sabe, también, que recuerda por medio de la memoria: “La memoria y la inteligencia contienen en sí la noticia y el conocimiento de multitud de cosas; la voluntad por la cual disfrutamos y usamos de ellas, está presente”.³⁹

Sobre la voluntad, Hipona le confiere la capacidad que tenemos de elegir sobre nuestras acciones, “el libre albedrío de la voluntad es la causa de que nosotros obremos el mal, y que tu rectitud de juicio -de Dios- es la causa de que lo padeciéramos”. San Agustín reconoce en la voluntad la corruptibilidad del hombre, mientras que Dios es la incorruptibilidad absoluta. Dios es por tanto justo en su obrar y nuestros pesares son un signo de esa justicia. Dice que la maldad es la perversidad de la voluntad que se aparta de Dios y se dirige a lo que San Agustín llama “realidades inferiores”.⁴⁰ Mientras los hombres recorremos nuestro tiempo nos ajustamos a lo que conocemos en nuestro andar; unos conocen estas realidades inferiores, se ajustan a ellas y se apartan de Dios; otros continúan el camino que nos concede la Verdad de Dios. “En efecto, de la voluntad pervertida nace la pasión, de servir a la pasión nace la costumbre y de la costumbre no combatida surge la necesidad”. Lo describe como una cadena de eslabones que nos esclavizan y nos impide acercarnos a la belleza de Dios. Narra cómo en su experiencia va dejando a un lado esta voluntad pervertida y se pone al servicio de una nueva voluntad; la pasada es carnal mientras que la que adopta

³⁹ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 599.

⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 204-225.

es espiritual. A través de la conciencia de su capacidad de decisión, reconoce también la ecuanimidad de Dios hacia los actos cometidos desde nuestras bajas pasiones.⁴¹

No es lo mismo querer que poder, dice San Agustín al explicar la diferencia entre posibilidad y voluntad. El poder se rige del querer y no al revés. Aquí introduce una nueva reflexión sobre el alma y el cuerpo; el alma manda al cuerpo mientras no puede mandar en el alma, es decir, el alma puede pedir al cuerpo que se mueva, pero no puede pedirle al alma misma que sienta de una u otra manera. Este mandato viene de la voluntad, sin embargo, en la ejecución hay otra voluntad, la que responde al mandato. Por lo tanto, afirma, “hay dos voluntades, porque una de ellas no es total, no está completa, y lo que le falta a la una lo tiene la otra”.⁴² Estas dos voluntades que identifica pertenecen a una sola alma dentro de nosotros. Remarca cómo no es verdad que existan dos voluntades antagónicas, sino, son dos que se integran. Si un alma tiene que elegir entre dos vicios que se consideran pecado, esa alma no tiene dos voluntades opuestas, sino una misma voluntad pervertida.

En resumen, la voluntad es carnal y espiritual. La carnal viene del deseo, la pasión y la costumbre, mientras la espiritual del conocimiento de Dios. La voluntad del alma manda en el cuerpo, mientras que no puede mandar en el deseo mismo del alma. En el *Tratado de la Santísima Trinidad* expone la síntesis de estas tres facultades esenciales del alma humana en el capítulo titulado *En la memoria radica la ciencia, en la inteligencia el ingenio, y la acción en la voluntad. Memoria, entendimiento y voluntad son unidad esencial y trilogía relativa*. En este, San Agustín cuestionó al hombre sobre qué es lo que cada uno puede lograr con sus facultades; qué es lo que poseemos en la memoria e inteligencia y hasta dónde puede llegar la voluntad espiritual, así como la acción de la voluntad. Concluyó que “estas tres facultades (...) así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino que una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia.”⁴³ Identifica estas tres potencias en el alma humana como comprende la Trinidad de Dios en un solo Ser; se necesita recordar, comprender y querer, en una relación mutua que genera una igualdad entre el todo

⁴¹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 247.

⁴² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 260.

⁴³ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 605-607.

y la parte, para así crear unidad. “El alma es la imagen de la Trinidad en su memoria, entendimiento y voluntad”.⁴⁴

1.1.4 El devenir de la imagen en la Baja Edad Media

Una vez dispuestas las raíces del pensamiento agustiniano, los monjes seguidores de su filosofía continuaron en África su labor evangelizadora durante varios siglos de manera desorganizada, hasta que, en el año 1256 el Papa Alejandro IV canonizó la Orden Eremitica del Gran Patriarca de Hipona, conocida como la Orden de San Agustín.⁴⁵ A este hecho histórico lo enmarca un contexto importante; las cruzadas que van del año 1095 al año 1291, las cuales significarían el primer triunfo de Roma alrededor de la Europa naciente, pues reconquistaría provisoriamente el Santo Sepulcro, y junto con él, las riquezas del Mediterráneo.⁴⁶ Lo que hacía necesaria la legitimidad de los monjes que habían propagado el pensamiento agustiniano a través de los siglos, para de esta manera continuar con la expansión espiritual en el interior del territorio conquistado.

En su libro *Mnemosine novohispánica*, Linda Báez Rubí analiza los diagramas visuales de meditación cristiana utilizados en la Baja Edad Media; en este texto nos habla de la influencia de las imágenes en el método memorístico para arribar al conocimiento, mismas que nos servirán como fundamento para comprender la importancia de la imagen durante la Edad Media y su influencia en la evangelización del siglo XVI.

Durante el siglo XII, la mentalidad medieval se planteaba una interpretación del mundo desde la perspectiva de la lógica mental. La geometría significaba un sistema de ordenamiento del cosmos que terminaría por estructurar los diagramas medievales, los cuales:

tenían como objetivo establecer una mirada analítica del mundo, en virtud de la cual la materia de estudio se dividía en partes que establecían categorías dentro de sus componentes. Se añadió a estos diagramas la ornamentación, que, en algunos casos,

⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, p. 609.

⁴⁵ NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 3.

⁴⁶ BRAUDEL, Fernand, *Grammaire des civilisations*, p. 424.

tenía simplemente una función decorativa, en otros simbólica, y en algunos, hasta mnemotécnica.⁴⁷

Las reglas de la memoria como método de conocimiento influyeron en la construcción de estos diagramas que se recorrían mentalmente para encaminar el alma hacia el recogimiento por medio de la meditación. Las figuras más comunes fueron los árboles, las escaleras y las ruedas, que ya habían sido utilizadas como poesía visual durante la Antigüedad. Los árboles esquemáticos de los vicios y virtudes, así como el árbol de la afinidad y el árbol de la vida fueron adoptando la carga mental del medievo que lograba establecer una enunciación relativa a la materia tratada. Vemos que las ruedas o laberintos solían evocar algún cuestionamiento que permitía al lector llevar a cabo un ejercicio personal para relacionar preposiciones lógicas como teológicas dentro de la imagen, la cual constituía una metáfora del conocimiento.⁴⁸ De esta manera, las figuras utilizadas en este período formaron parte de un método de conocimiento que cumplía con los principios de las facultades esenciales del ser como una escala del pensamiento humano.

Los diagramas exponían algunos de los tratados que se habían desarrollado en más de un milenio de historia cristiana, enunciando diferentes características del buen cristiano y las batallas a las que se tenía que enfrentar para vencer las realidades inferiores y las pasiones a las que es vulnerable. Un ejemplo de la producción de estas figuras en el siglo XIII es la torre de la sabiduría, probablemente realizada por Franciscus Bonacursus, la cual “resulta un edificio esquemático cuyos componentes arquitectónicos contienen virtudes y sentencias morales, así como las ventanas, puertas y escaleras poseen un sentido alegórico, en virtud del cual se realiza la ascensión espiritual del alma.”⁴⁹ Lo que no solamente servía al lector para llevar a cabo su meditación, sino también a los predicadores que utilizaron estas figuras en su discurso evangelizador.

Los objetivos de la retórica dentro de la predicación eran: enseñar, deleitar y mover; logrando establecerse a través de la construcción de la imagen. Ésta se realizaba a partir de un símbolo religioso expuesto de manera literaria, lo que devenía en una imagen de meditación interior que facilitaría la comprensión del practicante “para provocar una

⁴⁷ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p.34.

⁴⁸ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p. 36.

⁴⁹ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p. 39.

transformación moral dentro de sí por vía de la memoria, y finalmente desembocar en la experiencia mística (meditación)”.⁵⁰

Dentro de la historia de las ideas encontramos un nuevo método de conocimiento que resulta de esta época: el *ars combinandi* de Ramon Llull. El pensamiento de este autor se destacó por el uso de figuras geométricas que combinaban conceptos específicos de carácter divino designados en un orden alfabético; “con una intensa meditación en estas figuras, pretendía que el lector ejercitara las tres potencias agustinianas del alma: la memoria, la voluntad y el intelecto”.⁵¹ Lo que consistía en un proceso de razonamiento que partía de la impresión de la imagen y la memorización de un todo que representaba el universo como creación de Dios. Al memorizar la figura y sus operaciones se ejercitaban las facultades esenciales del alma.

Llull expuso las funciones de la memoria en su obra *Liber de la memoria*, por medio de la cual se desempeña el proceso de entendimiento y amor a Dios en la contemplación de las figuras que el autor propuso. En primer lugar, la memoria recibe las imágenes de las especies creadas por Dios, posteriormente las analiza y se alojan en ella. En seguida, la memoria junta estas imágenes por categorías, memorizándolas ya sea por su bondad o su malicia, así se practican ejercicios de memorización en los que se establecen asociaciones de palabras o de estructuración de oraciones. Después se les atribuye un sentido a las cosas, para finalmente concluir mediante la ayuda del intelecto y la voluntad, estableciendo una relación con los sentidos en la memoria.⁵²

A partir del ascenso y descenso evoca la teoría de Platón que a su vez influye en el pensamiento agustiniano. Y así como lo revisamos en San Agustín, para Llull la memoria se convierte en el lugar de encuentro con Dios, lo que lo llevó a representar por medio de imágenes este proceso. A continuación, presento algunas de las figuras más distintivas del autor del medievo que nos ayudarán a conocer sus aportes a la memoria como método de conocimiento:

⁵⁰ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI* p. 41.

⁵¹ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI* p. 48.

⁵² BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI* p. 51.



Imagen 2. La escala del ascenso y descenso del intelecto⁵³ Imagen 3. *Arbor Scientiae*⁵⁴

Los principios fundamentales del *ars* luliano son la bondad, magnanimidad, duración, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria; los cuales representa con letras dentro de sus figuras geométricas. El funcionamiento de estos principios está en relación con las *dignidades* que dan lugar a todo el universo creado. “Para Lull el universo se divide en la escala del ser, que desciende desde Dios hacia el último grado evolutivo de la naturaleza”.⁵⁵ Los niveles de la escala del ser llegan a ser nueve, en los que el entendimiento asciende y desciende gracias a la aplicación de los principios fundamentales y las reglas del método que establece.

Lull también presentó una especie de enciclopedia del conocimiento: *Arbre de sciencia*, publicada a finales del siglo XIII. Este trabajo se conformó de dieciséis árboles que en su mayoría siguieron el sentido de la escala del ser y fueron la base del hábito de la meditación, en virtud del cual “el intelecto humano adquiere la capacidad de manejar y emplear razonamientos para entender el universo creado por Dios.” Cada uno de estos árboles se dividía en siete partes: raíces, tronco, brazos, ramos, hojas, flores, y finalmente, los frutos que “aludían simbólicamente al resultado final de un desarrollo del alma humana, que

⁵³ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p. 82.

⁵⁴ LLULL, Ramón, *Arbor Scientiae*, Barcelona, Pere Posa, 1505, f. 2r. Imagen tomada en BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p. 105.

⁵⁵ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, p.81.

adquiría al fin valores morales encaminados a consolidar un comportamiento ético-cristiano en el ser humano”.⁵⁶

La figura arbórea se trata de una herramienta lógica que facilitaba la predicación, mientras se convertía en una metáfora ilustrada que serviría como guía para la evangelización.⁵⁷ La comprensión de las figuras de Lull significa un estudio más amplio que a este trabajo no le es posible abarcar, sin embargo, considero importante señalar que sus aportes son un relieve para establecer el lugar de la imagen en la historia del método de la memoria. Una historia que toma como forma de conocimiento la imagen y el entendimiento de las facultades esenciales del ser que la contempla.

1.2 La imagen en la cultura novohispana

1.2.1 El Concilio de Trento y el concepto de belleza durante el siglo XVI

La herencia del pensamiento lulista tuvo lugar en las construcciones de los conventos de las órdenes religiosas en la Nueva España, pues desde finales del siglo XV y principios del siglo XVI, retomó fuerza el empleo de las imágenes en los espacios dedicados a la evangelización, así como a la vida contemplativa. La historia de Mnemosine como imagen del universo es el centro del humanismo renacentista. Durante este período, múltiples ediciones de las obras de Lull fueron impresas dentro de un resurgimiento en el interés general por la unión del intelecto y la memoria sensible. Búsqueda que comenzó en la península ibérica y se extendió “en sólidos vínculos intelectuales con pensadores franceses”.⁵⁸ Es posible que esta revivificación de los aportes lulianos se deba a la coyuntura por la que pasaba la Iglesia Católica después de haber recibido las 95 tesis de Martín Lutero en el año de 1517,⁵⁹ las

⁵⁶ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*. 90.

⁵⁷ Para ampliar el tema, revisar la obra de Lola Badía y Anthony Bonner, *Ramón Lull, vida, pensamiento y obra literaria*.

⁵⁸ BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*. p. 101.

⁵⁹ En su libro *Historia de Alemania en la época de la Reforma, de la Contrarreforma y de la Guerra de los Treinta años*, Hartung Fritz analiza la importancia de la imprenta para la expansión del movimiento luterano que, aunque comienza en Alemania, tiene rápidas repercusiones para todos los estados monárquicos de la época. Fritz nos cuenta que la mañana del 31 de octubre de 1517, Martín Lutero decididamente colocó sus 95 tesis en la puerta de la iglesia del Palacio de Wittenberg esperando que la alta jerarquía del estado eclesiástico apareciera a debatir con él. Nadie llegó, pero gracias a este atrevido gesto comenzaron las acaloradas discusiones que desembocarían en una de las reestructuraciones más importantes para la Iglesia Católica: El Concilio de Trento.

cuales despertaron dos posturas contrarias que condujeron a una reestructuración interior de la Iglesia la cual marcó el inicio de una serie de medidas que cambiarían el rumbo de la historia eclesiástica.

El movimiento político que responde a las iniciativas planteadas por Lutero es conocido por los historiadores como Contrarreforma, cuyo episodio culmen es el Concilio de Trento. Este Concilio de la Iglesia Católica “definió clara y enfáticamente la posición doctrinal católica, especialmente en oposición a las enseñanzas de Lutero, y formuló un programa detallado para la reforma de la disciplina.”⁶⁰ Principalmente, la Iglesia buscaba redefinir las estructuras con las que había sobrevivido desde la separación con Constantinopla, aquellas que la habían llevado a enfrascarse en mil años de guerras hacia Oriente. Fue la coyuntura del siglo XVI lo que le permitió plantearse nuevos horizontes; pues Europa tenía puesta la mirada en un nuevo destino occidental que causaba tanto temor como deseos de descubrimiento entre algunos de sus pobladores.⁶¹

Las primeras diez sesiones del *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*⁶² fueron celebradas en tiempo de Paulo III, del 13 de diciembre de 1545 al 2 de junio de 1547, y tuvieron repercusiones políticas tanto en los reinos de Europa como en los territorios conquistados en ese mismo siglo. Los espacios que se habían conocido con los primeros exploradores de la época renacentista, tanto al Oriente como al Occidente de Europa, serían el interés principal de este concilio. Fueron muchos los momentos de desencuentro que tuvieron las diferentes órdenes religiosas y los arzobispos, pues habían no solo presenciado, sino también, personificado el inicio de un nuevo diálogo entre las diferentes sociedades humanas que se constituían.

A partir de los acercamientos que decidieron las relaciones políticas de las primeras poblaciones de la Nueva España, los naturales de los territorios conquistados y los migrantes

⁶⁰ POOLE, STAFFORD, *Pedro Moya de Contreras: Reforma Católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, p. 20.

⁶¹ A partir de 1507, Americo Vesputio hizo público el *Folleto Cosmographia e Introductio*, en donde dejó constancia de los resultados obtenidos en sus múltiples viajes. Describió este territorio occidental como una sola identidad geográfica no conocida hasta entonces por los europeos de su tiempo, y concluyó que no eran tres los continentes que hasta entonces creían, sino cuatro. Este último, decía, no tenía determinación de su ser para aquél momento. Véase la obra de Edmundo O’Gorman, *La invención de América*.

⁶² Ecuménico, *la tierra habitada*, del griego *oikoumenê*, y podría pensarse como lo universal, lo que se extiende a todo el orbe. *Diccionario Larousse*, 1992.

de otros continentes abrieron un parteaguas, sin ser conscientes de ello, entre el origen y el devenir de aquel momento histórico. Los actores de este encuentro fueron los hombres y mujeres del medievo que nacieron en espacios lejanos de este nuevo que habitaban. Así como las mujeres y los hombres que nacían en las tierras de sus ancestros más próximos, sin embargo, vivían una cultura muy distinta a la de ellos.

Concluyeron las sesiones que tuvieron lugar desde el primer momento del Concilio de Trento hasta la sesión XXV, esta última celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, pues la llamada de fe que habían portado consigo los primeros cristianos al partir, había ya retornado y provocado cambios en los fundamentos de la Iglesia. En esta sesión, celebrada el 03 y 04 de diciembre de 1563, se asentaron, de manera general, las discusiones sobre la evangelización del último tercio del siglo XVI, así como el lenguaje correcto que se tenía que utilizar en la educación de los neófitos en la fe cristiana. Al final, se respondieron las cuestiones que implicaban la edificación de las almas paganas dentro del culto, la devoción y el cómo se representaban. Esto se vio reflejado en la política de la Nueva España dentro del marco de los tres concilios provinciales llevados a cabo desde el año de 1555 y concluidos en 1585.

En lo que a este trabajo respecta, centro el análisis de la discusión en los decretos que comprende *la invocación, veneración, y reliquias de los Santos y de las sagradas imágenes*.⁶³ La evangelización en el siglo XVI,⁶⁴ fue un mandato “a todos los Obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar” el uso legítimo de las imágenes según la costumbre católica. Se habló sobre el consentimiento de predicar a través de la vida de los santos ya que se consideraban impíos a aquellos que negaban involucrarlos en los sermones y la propagación de las doctrinas religiosas. Se señaló que alabar la vida de los santos no se concebía como idolatría, pues los fieles “deben venerar los santos cuerpos de los santos mártires”.⁶⁵

⁶³ CONCILIO DE TRENTO, p. 328.

⁶⁴ Antonio Rubial define la evangelización como la transmisión del Evangelio, que se entiende como la conformación de la cristiandad. Este concepto es utilizado en la actualidad en el estudio de la conquista espiritual de la Nueva España; en los documentos del siglo XVI se encuentran términos como misión, conversión, doctrina. Véase “La evangelización como un proceso de conquista”, conferencia impartida en el ciclo de conferencias *El historiador frente a la historia* organizado por la UNAM, 12 de junio de 2019.

⁶⁵ CONCILIO DE TRENTO, p.329.

Entre los acuerdos que se concilian en esta última sesión del encuentro de los dirigentes de la Iglesia durante el siglo XVI, se condenó a los que no honraban ni veneraban las reliquias de los santos ni la adoración de éstos en los monumentos sagrados. Se afirmó que eran útiles las capillas dedicadas a los cuerpos de los santos difuntos, y las frecuentes visitas que realizaban los fieles para alcanzar su socorro, “además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente, en los templos, las imágenes de Cristo, de la virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor, y veneración”.⁶⁶ El apartado de la veinticincoava sesión del Concilio de Trento hizo hincapié en la falta que se incurría en la divinización de los objetos e imágenes, siendo ésta una práctica de *gentiles*,⁶⁷ quienes colocaban su confianza y su esperanza en las imágenes de los santos como en otro tiempo lo hicieron con sus ídolos. Había pues, una delgada línea que separaba lo que se entendía como honor y veneración, y lo que comprendía la idolatría.

Serge Gruzinski describe este momento como un encuentro entre dos colectividades que se enfrentan continuamente en la aculturación de los ritos, valores, dogmas, creencias y diferentes maneras, materiales y afectivas, de simbolizarla. La idolatría se entendía en aquella época como “el culto a los ídolos, prácticas supersticiosas y juegos secretos de la magia y a –los- ídolos”, como la idea del mundo de los descendientes de los pueblos originarios en los lugares conquistados. Los cuales restaban entonces como una manera de aprender los conocimientos de sus ancestros y de una época pasada. Las idolatrías eran consideradas, según Gruzinski, como las manifestaciones de la fuerza que coadyuve entre sociedades e individuos en una comunidad a través del tiempo.⁶⁸

De alguna manera, este capítulo del Concilio de Trento abrió las puertas de un lenguaje en torno a lo ecuménico, que es el espacio que habita el ser humano representado como lo absoluto y todo lo que comprende. Este lenguaje se construyó desde diferentes miradas hacia los símbolos que fueron construyendo la cultura y la identidad entre los

⁶⁶ CONCILIO DE TRENTO, p.330.

⁶⁷ En la edición y traducción de tres fragmentos del *DOCTRINALIS FIDEI IN MECHUACANENSIVM INDORVM LINGVA*, LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc tradujo del purépecha del siglo XVI al castellano, la palabra *gentil* como el oyente de la predicación; palabra con la que se nombró durante esta época a los neófitos de la fe, es decir, los recién convertidos a la cosmovisión cristiana del mundo.

⁶⁸ GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XV-XVIII*, p. 153.

diversos grupos humanos que se formaron en el siglo XVI, y que persistiría mucho tiempo más.⁶⁹ Entendemos el lenguaje en su concepción simbólica como aquello con lo que podemos hablar y podemos comprender, desde su forma materializada hasta su transmisión subjetiva pero claramente existente en una sociedad. Lo *simbólico* son las representaciones sociales de una cultura; lo tangible, monumentos, ciudades, utensilios de la vida cotidiana, y lo que sobrevive al tiempo para su estudio posteriori; pueden ser también las expresiones y acontecimientos comunes como los modos de comportamiento, costumbres y nociones artísticas de una sociedad.⁷⁰ Mientras la cultura es un proceso de significación en el que continuamente se producen, actualizan y se transforman los modelos simbólicos, desde las diferentes prácticas, tanto individuales como colectivas, de la sociedad que se observa bajo algunos contextos históricos específicos con estructuras sociales determinadas.⁷¹

El Concilio de Trento es un símbolo de la cultura humanista que influyó en los grandes pensadores de la época y un documento clave para comprender a ciertos representantes del pensamiento cristiano naciente; escritores, artistas, ciudades y seres humanos que reflejaron el centro del cristianismo como un espacio donde se encuentran las historias que habían de contar. Las “historias de la redención”, serían “expresadas en pinturas y otras copias”, por las que debería instruirse y confirmarse el pueblo, “recordándoles los artículos de la fe y recapacitándoles, continuamente en ellos”. La finalidad de este decreto fue delimitar el uso de las imágenes eclesiásticas que tuvieron como objetivo despertar en el alma de los fieles la gratitud, arreglar la vida y costumbres de los pueblos recién conquistados, así como despertar la facultad de adorar y amar a Dios mediante la práctica de la piedad. Las especificaciones del contenido de las imágenes y la explicación de las mismas hacen de este decreto un fundamento importante. “La invocación de los santos, la veneración de las reliquias y en el sagrado uso de las imágenes”⁷² nos ayuda a comprender los elementos

⁶⁹ En la noción de identidad social y la cultura, la identidad abre la incógnita de la otredad y la alteridad para la comprensión de nosotros mismos.

⁷⁰ Para la concepción simbólica de cultura, el antropólogo Clifford Geertz entiende “la organización social del sentido como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de las cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias”. Véase el diálogo entre identidad y cultura compuesto por Gilberto Giménez, académico inscrito al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM que ha centrado su interés al desarrollo de estas dos nociones, principalmente en la compilación titulada *Teoría y análisis de la cultura*.

⁷¹ GIMÉNEZ, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, p. 75.

⁷² CONCILIO DE TRENTO, pp. 330-331.

visuales que analizaremos en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo.

En esta investigación busco considerar algunas de las discusiones planteadas sobre la creación de una imagen y lo que en ella se transmitía durante el siglo XVI para comprender la composición de la portada dedicada a María Magdalena en el templo de Cuitzeo. Dentro del Concilio de Trento se concibió la belleza “de manera que no pinten ni adornen, con hermosura escandalosa...-ni- que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto”.⁷³ Orden que veremos en la organización de los elementos iconográficos que se encuentran en la fachada del convento agustino que estudio. Considero que esta concepción de la belleza definió una estructura que debemos seguir en el estudio del espacio, la forma y las figuras que se representaron en las obras de arte de la Nueva España, mismas que se vieron influidas por el pensamiento humanista heredado de las sociedades europeas.

Por último, este decreto designó a los Obispos de la Iglesia como los responsables de determinar la licitud de las imágenes empleadas en la predicación del evangelio, quienes, especificaba, no habrían de admitir nuevos milagros en la historia cristiana ni adoptar nuevas reliquias si no eran reconocidas por los teólogos de la cristiandad, y otras personas piadosas. Aquellos tendrían que convenir sobre la autenticidad de las imágenes que cada casa de Dios usara para la enseñanza de las doctrinas cristianas y, ante alguna controversia, se respetaría siempre la última palabra del Pontífice Romano.⁷⁴

1.2.2 Humanismo y evangelización en la Nueva España a través de dos agustinos: Alonso de la Veracruz y Juan de Medina Plaza

Habían transcurrido varias décadas a partir del momento en que la conquista y la evangelización hicieron los primeros estragos dentro de los territorios donde sucedieron las diversas batallas que vivió el pensamiento cristiano. A mediados del siglo XVI, en la Nueva España se revivieron las discusiones que habían surgido en Europa a principios del mismo siglo. En el contexto de este trabajo coloco como referente del humanismo renacentista a Erasmo de Rotterdam, quien escribió en el *Elogio de la locura* una carta sobre el pensamiento

⁷³ CONCILIO DE TRENTO, p. 332.

⁷⁴ CONCILIO DE TRENTO, p. 333.

cristiano que, de alguna manera, continuaron los hombres y las mujeres provenientes de aquél viejo mundo.⁷⁵ Esta obra de Erasmo fue una carta escrita en 1509 a su amigo Tomás Moro con quien compartieron ideas a principios del cambio de siglo, es pues el resultado de un largo diálogo establecido entre dos grandes reformadores del pensamiento que la cristiandad heredó del medievo.

Erasmo había decidido permanecer en la Iglesia Romana a pesar de haber demostrado desacuerdo en las guerras causadas por esta; por su parte, Tomás Moro había ideado una nueva Reforma a la Iglesia, siendo considerada en este tiempo como un movimiento pagano y continuador de la guerra. Fue conocido en su época antes y después de esta carta hecha pública en París en el año de 1511, la cual se reimprimió cuarenta y dos veces durante la vida del autor, y para mediados del siglo XVI se conocía en todas las universidades de Europa. El autor representa un hombre del humanismo, conocedor de las letras y facilitador del pensamiento antiguo, quien tuvo influencia entre los artistas, religiosos, hombres y mujeres de aquella época. Entre algunas de sus grandes máximas, recordamos al hombre que escribió *DULCE BELLUM INEXPERTIS* (dulce es la guerra para los que no la han experimentado), como la personificación de la libertad en los valores del individuo.⁷⁶

Rotterdam construyó una imagen de la Iglesia y los hombres de su tiempo representando a la locura como si fuera el dinero y, al mismo tiempo, la hija de Plutón de la mitología clásica. Siendo la demencia aquello que retiene el alma humana en el infierno, contraria a la ilusión, forma liberadora de la misma. Dicha ilusión es delirio de amor en el cristiano que puede llegar a excederse en los esfuerzos de su ideal humano, y confundido, colocar en el mismo plano a amigos como enemigos sin poder diferenciarlos. Este comportamiento puede llegar a excederse en la exhibición del mundo de cada persona.

Esta obra coloca dos locuras como parte del imaginario humano del que no es posible separar las prácticas sociales de cada tiempo en su historia. Y aunque el libro pudo considerarse como una perspectiva frívola del acontecer diario, la duda sembrada por Erasmo

⁷⁵ El *erasmismo*, como lo llama el autor Pedro Rodríguez Santidrán en la introducción que escribe para *El Elogio de la Locura*, es el pensamiento que considera la cultura como perfección del hombre. Erasmo de Rotterdam consideraba que “la república cristiana estaba representada en forma de círculos concéntricos cuyo centro es Cristo”. Los círculos abarcaban los tres grupos que formaban el pueblo cristiano: los príncipes de la Iglesia, los príncipes cristianos y el pueblo o seglares, siendo estos últimos, los más próximos a Cristo.

⁷⁶ RODRÍGUEZ, Santidrán, Pedro, “Introducción”, ROTTERDAM, Erasmo, *Elogio de la Locura*, p 7-23.

añadió al pensamiento del siglo XVI el planteamiento de que la locura estuviera implícita en el alma, comparándola incluso con la sabiduría suprema de la que hablaban las antiguas escrituras. La influencia del ideal planteado por Erasmo tuvo gran apertura en la península ibérica, dando como resultado un “espíritu erasmista español” del que formaban parte aquellos que lo propagaron como aquellos que lo condenaron. Sobre todo, en su concepción del verbo *ispanísei* (hispanizar), que podríamos comprenderlo hoy como la expansión de la lengua y de la cultura hispana.⁷⁷

El sentimiento humanista renacentista intervino sin duda en los hombres novohispanos que trajeron consigo el pensamiento de la época, el cual podemos ver representado en la Nueva España en el tratado de fray Alonso de la Veracruz, *DOMINIO INFIDELUM ET IUSTO BELLO, Sobre la conquista y los Derechos de los Indígenas*,⁷⁸ que fue escrito durante los años de 1553-1554 en la recién creada Real y Pontificia Universidad de la Nueva España, de la que también fue fundador. Una obra que desde una perspectiva tanto jurídica como filosófica tuvo un lugar importante en el marco de la construcción de los monumentos cristianos que albergaban y daban vida a la conquista del territorio mesoamericano.

La vida de este fraile agustino se refleja en sus aportes al entendimiento de la vida espiritual como material, lo que se puede ver en la influencia de su obra intelectual dentro de los trabajos que edificaron muchas de las sociedades agustinianas de Michoacán, como es el caso del convento de Santa María Magdalena de Cuitzeo. Alonso de la Veracruz se vistió con el hábito negro de la orden agustiniana a partir de su llegada a la Nueva España en 1536, después de haber llegado como simple clérigo. P. Alonso de Gutiérrez tomó el nombre de la ciudad que vio nacer a un hombre nuevo, quien “ilustra el humanismo michoacano y es importante por sus labores científicas en torno a las costumbres, la lingüística y la cultura de Michoacán.”⁷⁹

⁷⁷ RODRÍGUEZ, Santidrián, Pedro, “Introducción”, ROTTERDAM, Erasmo, *Elogio de la Locura*, p.20-21.

⁷⁸ Para el presente trabajo utilizo la edición publicada por la Colección Cronistas y Escritores Agustinos de América Latina a cargo de la Comisión de Historia de la Organización de Agustinos de Latinoamérica, bajo la coordinación del Fr. Roberto Jaramillo, 1994.

⁷⁹ MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, “Alonso de la Veracruz, Etnólogo michoacano”, p. 31.

El arribo de este hombre del humanismo cristiano a tierras michoacanas fue lo que hizo posible la construcción del convento de Tiripetío, fundado por los agustinos en 1537, como punto de partida para las expediciones a Tierra Caliente, y como un centro de estudios que trajo consigo “un grupo de estudiantes que aprendieran lo requerido para su ordenación en el curso de artes y teología”⁸⁰. Este espacio se ha considerado como la primera Casa de Estudios Mayores fundada en la Nueva España.

Entre la vasta obra de fray Alonso de la Veracruz, tomo dos de los trabajos que mayor relevancia tienen para la significación de la composición de la portada del templo agustino de Cuitzeo. En primer lugar, hablaré sobre la percepción del alma expuesta en su obra *Del Tratado sobre el alma*; el segundo texto es el ya mencionado *Sobre la Conquista y los Derechos de los Indígenas*. Sobre el alma, Alonso de la Veracruz dijo que a la física y no a la metafísica:

pues pertenece a la física todo ser cuya naturaleza, en orden al cuerpo, es por sí misma... encaminada a él, y el alma racional es de esta condición, en primer lugar, porque es la forma del cuerpo, y en segundo porque es propio de ella conocer por medio de fantasmas, representaciones concretas de la cosa. La imagen o fantasma, como es bien sabido, es una función del cerebro y por lo tanto materia.⁸¹

El alma no es cuerpo, sino forma del cuerpo. Existen tres tipos de alma distinta, la vegetativa que pertenece a las plantas; la sensitiva, que pertenece a los animales, y la racional, que es la del hombre, esta última consta de cinco potencias o facultades: vegetativa, sensitiva, apetitiva, motriz e intelectual. De la Veracruz dice que la característica que diferencia al hombre de los otros seres vivientes es el entendimiento que posee el alma intelectual, “pues si careciera de ella, tan sólo sería un cuerpo inerte, e igual a una piedra, estaría imposibilitado para pensar”. Podemos observar la continuación de la idea de imagen que San Agustín plasma cuando habla de la memoria y de las imágenes que nuestro intelecto crea para conocer lo que hay en ella. Fray Alonso de la Veracruz hace énfasis en torno al alma y a las imágenes que de ella emanan, al colocarlas supeditadas al cuerpo, pues si no fuera por esto no sería posible

⁸⁰ MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, “Alonso de la Veracruz, Etnólogo michoacano”, p.35.

⁸¹ DE LA VERACRUZ, Alonso, “Del Tratado sobre el Alma”, p. 77.

conocer los “fantasmas” de la materia. El entendimiento recibe lo que el alma sensitiva le transmite, por lo que se vale de la “imagen o fantasma” como medio para pensar. Sin embargo, “en sí mismo el pensar supera las funciones de cualquier cuerpo orgánico”.⁸²

Siendo agustino, Alonso de la Veracruz coincidió con el Padre de la Iglesia San Agustín, sobre que “del alma racional proviene la memoria, el entendimiento y la voluntad”.⁸³ En la Tercera investigación acerca Del Alma se preguntó si la memoria puede considerarse como uno de los sentidos interiores del alma racional, por donde viene el conocimiento espiritual por medio de nuestra facultad imaginativa.⁸⁴ Dijo que “el hombre ejercita la retrospectión de manera silogística, es decir, razonando, empleando intenciones abstractas y no meramente individuales”. Concordó también con San Agustín en que existen visiones corporales, intelectuales o materiales; “si por visión entendemos el conocimiento interior sensitivo, como cuando decimos que conocer una cosa es verla”, entonces, requiérase la memoria para las cosas inteligibles. Por último, dijo que “el alma racional tiene su ser sólo por creación inmediata de Dios y es incorruptible e inmoral”, y citó el *Tratado de la Santísima Trinidad* escrito por San Agustín para demostrar que la memoria, el entendimiento y la voluntad son distintas en sí mismas, pero existen en una sola alma.⁸⁵

Del Tratado sobre el alma de fray Alonso de la Veracruz viene a ser una confirmación teológica de la doctrina que se propagó en el mundo desde el planteamiento filosófico que se realizó en *Confesiones*. Lo más importante, es que lo podemos observar en el pensamiento que enmarcaba las acciones de los frailes que habitaban la Provincia de Michoacán en la Nueva España. Siendo esto, una revalidación del recorrido filosófico que hemos seguido para llegar a comprender la idea que se tenía de la imagen para la arquitectura y el arte de este período. Ésta resultaba una forma de conocimiento del alma, proveniente de la memoria y utilizada como instrumento para la evangelización en tierras novohispanas.

Fray Alonso de la Veracruz escribió en *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas* un texto jurídico que buscó crear un diálogo en torno a las cuestiones fundamentales que se fueron formulando durante los años de la conquista en territorios

⁸² DE LA VERACRUZ, Alonso, “Del Tratado sobre el Alma”, p. 77-89.

⁸³ DE LA VERACRUZ, Alonso, “Del Tratado sobre el Alma”, p. 93.

⁸⁴ DE LA VERACRUZ, Alonso, “Del Tratado sobre el Alma”, p. 106.

⁸⁵ DE LA VERACRUZ, Alonso, “Del Tratado sobre el Alma”, p. 110-115.

mesoamericanos. Se centró en las facultades de los naturales tanto como en la forma de gobierno instaurada a partir de la llegada de los primeros españoles, así como el devenir de la misma; aprovechó para denunciar el atropello de algunos entre ellos que no se comportaban de manera cristiana. De la idea que tenía de los indígenas, afirmó “aparecen en los naturales algunos adornados por la virtud, en los cuales hay ingenio y sagacidad para gobernar a otros. Y así, antes de la llegada de los españoles vivían pacíficamente en su policía, lo cual no podría ser si fuesen tan infantiles e imprudentes”.⁸⁶

El agustino hizo referencia a los ídolos que se tenían en las tierras que encontraron y a la importancia de “establecer una ley para suprimir todos los ritos de muchos dioses y los sacrificios, y (...) derribar los ídolos y destruir sus altares y templos”.⁸⁷ Esto con la intención de enseñar sobre la felicidad a estas nuevas ciudades y los ciudadanos que la conformaban, para lo cual, escribió, sería necesaria la voluntad para llevar a cabo semejantes tareas.

En el mismo trabajo realizó una justificación de la guerra que aún se vivía en aquella época, argumentando, siempre y cuando fuera por “si hubiese alguno que públicamente blasfemara e infiriera injuria a Cristo, podría ser castigado con la guerra para que desistiese de sus blasfemias... como si usara crucifijo para burla, o las imágenes, o los sacramentos de la Iglesia, o si hiciera afrenta de algunas cosas sagradas, podría tomarse venganza”.⁸⁸ Este apartado del libro nos habla del imaginario existente en torno a las imágenes y la relevancia que adquirirían en el contexto de la evangelización. Para los indígenas, las imágenes eclesiásticas que utilizaban para predicar significaron una oportunidad para continuar el culto a las manifestaciones culturales que habían desarrollado como parte de su sociedad. Con la llegada de la religión católica y los enviados de Cristo, había cambiado la autoridad sobre aquello que conocían, así como la forma de nombrarlo.

Mientras fray Alonso de la Veracruz explicaba la función del Santo Pontífice de la Iglesia, afirmó: “La potestad es dada para la edificación. Como la edificación es para que la fe se conserve así, ya que la misma se plantó recientemente. Luego, quien puede proveer a la plantación reciente, podrá hacer lo mismo para sostener al edificio”.⁸⁹ En lo que podemos

⁸⁶ DE LA VERACRUZ, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p. 176

⁸⁷ DE LA VERACRUZ, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p.183.

⁸⁸ DE LA VERACRUZ, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p. 186.

⁸⁹ DE LA VERACRUZ, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p. 148.

ver como este libro de fray Alonso de la Veracruz escrito durante su cátedra de Artes y Teología en 1553 en la ciudad de México, fue una justificación para las construcciones agustinas que proliferaron a mediados de siglo, como es el caso del convento de estudio de este trabajo. La edificación significaba, no solamente la acción de construir un monumento, sino también, la intención de crear un espacio para el culto de la fe cristiana entre los habitantes de la naciente colonia española. En justificación de la autoridad de los religiosos que emprendieron estos voluptuosos trabajos, fray Alonso escribió:

En caso de que el sumo pontífice no tuviera potestad sobre lo temporal, para disponerlo al fin espiritual, sería principalmente porque el dominio temporal no emana del mismo pontífice. Pero esto no obsta, porque, aunque sean artes distintas, la inferior está como medio para la superior, y la superior se llama **arquitectónica**. Luego, como la potestad temporal sea menos en orden espiritual, se sigue que puede disponerse y ordenarse hacia lo espiritual.⁹⁰

No tener el dominio temporal no contrariaba el deber guiarlo, pues éste había sido creado como medio para el bien espiritual. La arquitectura, entonces, significó la conjunción de estos dos dominios, en donde se plasmaron los intereses de ambos y fue considerada como un arte superior para la evangelización.

Esta serie de argumentos que se han mostrado en el presente trabajo tienen como finalidad enmarcar la creación de la imagen en el contexto de la construcción del convento agustino de Cuitzeo, pero más aún, comprender la influencia que sostenía para el conocimiento de la religión cristiana que se edificaba en este espacio. La imagen del espacio arquitectónico del convento de Santa María Magdalena representa la síntesis de las largas discusiones sobre la evangelización en la Nueva España, por lo que la considero un símbolo cultural de la identidad novohispana en Cuitzeo.

Para definir lo que comprende un espacio arquitectónico, Norberg Schulz nos habla de una “concretización” del espacio existencial: “como la identidad del hombre está establecida en relación con la totalidad del espacio existencial, todos los niveles tienen que tener su identidad definida, sin lo cual, la imagen que el hombre se forme de su ambiente será

⁹⁰ DE LA VERACRUZ, Alonso, *Sobre la conquista y los derechos de los indígenas*, p. 142-143.

confusa y su propia identidad amenazada.⁹¹ Pienso que el convento de Cuitzeo fue esa concretización del imaginario social que se tenía en el tiempo y espacio de su construcción, y que es posible estudiarlo a través de la evangelización en la Provincia de Michoacán, la cual alcanzó niveles de estudio profundos que la historiografía contemporánea ha rescatado con el propósito de repensar la historia de este período de encuentro.

Desde su llegada a Michoacán los agustinos caracterizaron sus trabajos de evangelización con un estilo muy particular: templo y conventos suntuosos, hospital de indios perfectamente organizado, escuela de artes, de letras y oficios y conjuntos polifónicos y musicales, siendo su primera casa la de Tiripetío.⁹² Los franciscanos habían llegado en 1524 pero no habían ingresado a Tierra Caliente y otras regiones que los agustinos tomaron como misión. La conquista espiritual de Tierra Caliente se le debe al fraile agustino Juan Bautista Moya que logró acercar a miles de indígenas a la religión católica y al nuevo orden impuesto por los españoles.

Es importante también Francisco de Villafuerte, quien recorrió desde Colima hasta Chiapas, en donde fundó San Agustín de Tapachula. También recibió la orden de la construcción del convento de Cuitzeo, que en el último tercio del siglo XVI y en los posteriores, albergó una de las casas de estudios más importantes para la orden agustina de la región, así como Diego de Basalenque refiere: “Los más eminentes sujetos que ha tenido la Provincia fueron priores de esta casa”.⁹³

Uno de los priores que tuvo el convento de Cuitzeo durante el siglo XVI fue fray Juan de Medina Plaza, quien llegó a tierras michoacanas probablemente antes de 1559. El historiador Amaruc Lucas, da como fecha probable de su muerte antes de 1606, pues “los documentos de esa época ya no mencionan el nombre de Medina Plaza entre los religiosos que integraban la provincia”.⁹⁴ Este religioso fue gran conocedor de la lengua tarasca o purépecha, y escribió una obra en esta misma lengua que sirvió para la evangelización del siglo XVI, *DOCTRINALIS FIDEI IN MICHUACANENSIVM INDORVM LINGVAM*, que conocemos en la

⁹¹ NORBERG-SCHULZ, *Existencia, Espacio y Arquitectura*, Barcelona, Editorial Blume, 1975, p.9 y p.112; citado en: AZEBEDO SALOMAO, Eugenia María, “Los espacios abiertos comunitarios”, p. 164.

⁹² NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 10.

⁹³ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 296.

⁹⁴ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p. 33-34.

actualidad como *Doctrina de la fe*. Esta obra consiste en dos tomos publicados de manera inversa; el tomo I salió de la imprenta en 1578, mientras fue prior de Cuitzeo, y el tomo II se publicó en 1575, mientras fue prior de Tacámbaro.

En los últimos años, Amaruc Lucas ha traducido del tarasco o purépecha antiguo al español actual *La inmortalidad del alma*, que se conforma por tres fragmentos del tomo I de la *Doctrina de la Fe*. Gracias a este trabajo podemos conocer la concepción del alma que se abordó en la evangelización de Cuitzeo durante el último tercio del siglo XVI. Este afán evangelizador intentó cambiar la concepción del mundo existente entre los indígenas de estas tierras e imponer la concepción cristiana del mundo, “para ser considerada como única y verdadera. En sus páginas encontramos cómo debía entenderse la esencia del hombre, cuáles eran los valores que debían guiar su comportamiento, qué concepción de lo divino debía prevalecer, etcétera”.⁹⁵

El trabajo está estructurado en forma de diálogo entre el predicador y el gentil, que era considerado el neófito en la fe cristiana. El primer fragmento de este trabajo comprende una justificación en forma de sermón para la adoración de la vida de Santiago Apóstol y la forma correcta en que se debe llevar a cabo la festividad en su honor. El segundo, habla de los milagros ocurridos después de la muerte del apóstol. El último apartado es el diálogo que busca comprobar que el alma humana es inmortal. Para lograr exponer lo anterior, Medina Plaza cita diversos argumentos tanto del viejo como del nuevo testamento; “podemos observar en el Génesis que Dios creó al hombre diciendo: hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra”.⁹⁶ Lo que para el fraile manifiesta claramente que el alma es inmortal, pues en su creación encontramos la naturaleza divina.

En otras citas del evangelio muestra el destino del alma como prueba de su inmortalidad, pues los justos compartirán el cielo con Dios y los pecadores irán al infierno, donde pasarán la eternidad. Pero también cita otros referentes para que el gentil pueda comprender lo anterior, como la separación del cuerpo y el espíritu, tanto como del cuerpo y el intelecto que defiende Aristóteles. Da los elementos para comprender que los seres humanos habitamos este cuerpo mientras habitamos este mundo, pero hay otro espacio y otro

⁹⁵ VILLAVICENCIO ZARZA, Frida, “Presentación”, en: LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p.18.

⁹⁶ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p.133.

tiempo donde el alma pasa la mayor parte de su vida, algo que no podemos ver pero que podemos comprender a partir de nuestra experiencia espiritual. En este último fragmento explica la existencia del bien y del mal que se vive en la tierra como prueba de la justicia de Dios, “porque Él existe para conservar el orden”,⁹⁷ y en esa otra vida que es inmortal, habrán de ser agradecidos o condenados nuestros actos. En el cielo reina la luz y la compañía de Dios mientras que en el infierno se encuentran la oscuridad y el olvido de los otros.

Al hablar de las virtudes y los valores que tenían que adoptar los hombres y las mujeres que se convertirían al cristianismo, como bautizarse, ir a misa y confesar sus pecados, Juan de Medina Plaza fue transformando la cosmovisión que tenían los habitantes en los alrededores del lago de Cuitzeo. Este trabajo de evangelización no era conocido de forma directa por los naturales, pues el grueso de la población no sabía leer ni escribir, sino que fue dirigido a aquellos que se dedicaban a evangelizar los pueblos conquistados. Aunque cabe destacar que, Amaruc Lucas afirma que estos sermones eran leídos en voz alta para la celebración de las misas y las fiestas a los santos.

Para comprender mejor el desafío al que se enfrentaban los colonizadores de América, me gustaría concluir este capítulo con la reflexión que plantea Tzvetan Todorov en su obra *La Conquista de América*. Como lingüista remarca la importancia de estudiar las palabras que se utilizaron para describir el encuentro de estos dos mundos, las cuales marcaron la identidad de los pueblos que se conformaban. La implantación del bien y del mal fue el discurso que sostuvo la conquista y logró el cambio de percepción de los pueblos indígenas. En su libro, Todorov nos muestra la percepción que los primeros exploradores de América tenían sobre los pobladores, quienes habitaban las tierras que habían sido desconocidas para ellos hasta antes de ese momento. Los antiguos habitantes de Mesoamérica fueron vistos como “perros, objetos o sólo una masa cuneiforme” de identidad anónima que vieron perdido su orden social en menos de un siglo. El autor propone reconsiderar este momento histórico como el origen de la identidad presente de la humanidad.⁹⁸

⁹⁷ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p.171.

⁹⁸ TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América, el problema del otro*.

Los diferentes testimonios que se presentan en el libro *La Conquista de América* nos ayudan a reconstruir la mirada que se tenía de las poblaciones indígenas, la cual abarca al que observa como lo que se observa. Los hombres y mujeres que habitaban América antes de la llegada de los conquistadores europeos se encontraban perplejos y embelesados ante el cambio que atestiguaban en el espacio que los había formado como sociedad. Así como los que escribían para la memoria de este momento se encontraban igualmente sorprendidos y atónitos ante lo que conocían de lo desconocido.

Las manifestaciones culturales trascendieron aquél momento presente a través de algunas expresiones artísticas, entre ellas la escultura en el relieve de las portadas de los templos de los conventos. Gracias a los individuos que tuvieron la tarea de formar estas nuevas formas culturales podemos ver la memoria de los saberes que siempre resisten, permanecen, se adaptan. Entiendo este momento de la historia como un encuentro del ser humano frente a otro ser humano, un ejercicio de conocimiento de nosotros mismos a través de los otros.

Capítulo II La voz indígena en la portada del templo agustino de santa María Magdalena en Cuitzeo

*Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede,
que todo lo sabe,
que nos puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.*

*Sin embargo, ese hombre que todo lo
puede, y que todo lo sabe
nunca llegará;
porque vive en nosotros,
se encuentra en nosotros
camina con nosotros,
aún duerme,
pero ya está despertando.*

*Necesitamos caminar solos,
Natalio Hernández Xocoyotzin⁹⁹*

2.1 Conquistas y evangelización en los alrededores del lago de Cuitzeo

Cuando llegaron los españoles a Michoacán se encontraron con un pueblo que había surgido en la región de Zacapu, en el norte del estado, cuando *Hirethi Thicatame* fundó el linaje *uacúsecha* -águilas- e inició el culto al dios *Curicaueri*. Su hijo se mudó al norte del lago de Pátzcuaro en donde varias generaciones de caciques gobernaron, hasta que se trasladaron al sur intentado extender su señorío. En la dinastía destaca *Tariacuri*, en quien recae la continuación de la estirpe a la muerte de su padre en manos de sus enemigos de *Curinguaro*. Este hombre fue aconsejado por algunos sacerdotes que “adivinaron su destino glorioso como *irecha* o cacique supremo de la región y conquistador de todos los otros cacicazgos o *irechequecha* (el singular es *irechequa*)”.¹⁰⁰ La misma que Amaruc Lucas define como “el pueblo y el territorio que lograron integrar los *p´urhépecha* en la época prehispánica”, y estableció sus límites en las cercanías del pueblo de Cuitzeo, habiendo conquistado varios pueblos indígenas de diversos orígenes culturales: “De modo que en 1522 d.C. cuando el control de la *Irehekua p´urhépecha* fue asumido por los españoles, el territorio tenía una

⁹⁹ XOCOYOTZIN HERNÁNDEZ, Natalicio, “Necesitamos caminar solos”, pp. 30-31.

¹⁰⁰ ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, p. 231.

extensión de entre 70 mil y 75 mil km²". Cuitzeo había sido conquistado entre 1460-1470 por el linaje *uacúsecha* que alcanzó la institucionalización de las conquistas militares y del estado tributario a principios del siglo XV, teniendo como centro de su reino a Tzintzuntzan, desde donde gobernaba la mayor parte del actual Estado de Michoacán y porciones de Guerrero, Guanajuato y Jalisco a la llegada de los españoles.¹⁰¹

El mapa publicado por Helen Perlstein Pollard en *El imperio tarasco en el mundo mesoamericano*, muestra la amplitud de la frontera del reino del pueblo purhépecha prehispánico en la región del lago de Cuitzeo a la llegada de los primeros conquistadores españoles:

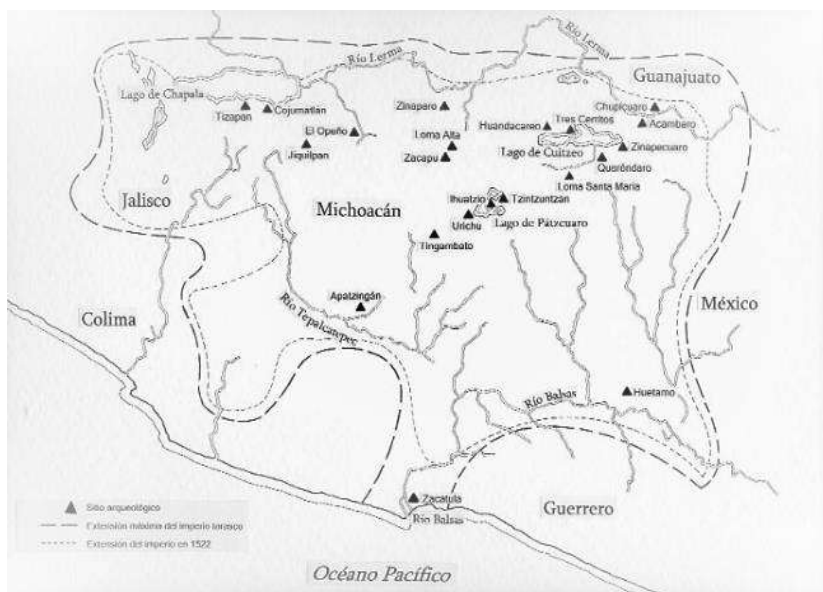


Imagen 4. Mapa de la extensión del imperio tarasco en el año de 1522¹⁰²

Cuitzeo era un pueblo-frontera entre el antiguo señorío localizado en el occidente de lo que hoy es México y el centro del poderío mexica. Esta característica nos habla de la presencia de los parientes del cazonci a los alrededores del lago de Cuitzeo, pues eran a los que mandaba como “señores de las fronteras y de los principales señoríos”.¹⁰³ Lo que nos permite indagar en las relaciones políticas y económicas que se mantuvieron entre Cuitzeo y el centro gobernado por el linaje *uacúsecha*. En la *Relación de Cuiseo de la Laguna* hay un

¹⁰¹ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, “Fray Juan Bautista Moya y la irechekua de Michoacán”, p. 78.

¹⁰² PERLSTEIN POLLARD, Helen, “El imperio tarasco en el mundo mesoamericano”, p.118.

¹⁰³ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p.44.

capítulo que menciona la guerra que se vivía antes de la conquista de los españoles en este espacio:

Traían guerra con el rey de *Méx[i]co* sobre q[ue] pretendían q[ue] tributasen a su rey, y así, salían capitanes e iban y tenían sus encuentros con los de *Méx[i]co*. Y, [a] los que prendían los capitanes, los enviaban sus reyes a sus reyes y, llegados, los mataban. Traían, ansimismo, guerra con unos v[e]c[in]os suyos que llaman *cucha*, hechas sobre q[ue] no querían tributar a su rey.¹⁰⁴

Podemos ver la carga de la guerra en el imaginario cultural de los habitantes de alrededor del lago de Cuitzeo, siendo dicho pueblo una cabecera en la región dominada por el señorío tarasco, y que combatía constantemente con otras sociedades indígenas para ayudar a sostener el poder político del pueblo purhépecha a través de la recolección del tributo de la vasta variedad de entre los recursos naturales de la zona. Comprendemos así, la intención del relato hecho por los viejos en 1579 de legitimar su pasado y continuar con las guerras que hasta ese momento habían significado la supremacía de su señorío.

El primer conquistador español que arribó a Michoacán fue Cristóbal de Olid en 1522, después el *cazonci* de la *irechequa* se rindió ante Hernán Cortés, y desde esas primeras décadas de la conquista las instituciones coloniales fueron introducidas entre la población indígena de Michoacán, a quienes se les impuso un tributo como vasallos desde el año de 1522 y el reparto de numerosos pueblos de indios en encomienda. Lo que provocó:

el desmoronamiento del Estado tarasco y toda su estructura, la atomización del poder político-centralizador y la aparición de poderes locales y regionales, así como la cristianización de los señores principales, la intensa labor de combate a la religión, poligamia y costumbres prehispánicas, e igualmente el inicio de la reorganización en general de los asentamientos y orden establecido, tanto en el aspecto político-territorial, como en el económico-fiscal, institucional y social.¹⁰⁵

En la cuenca del lago de Cuitzeo nos encontramos con ocho encomiendas que fueron el inicio de un sistema colonial cuyo control recayó en particulares llamados encomenderos; la de Cuitzeo nos permite reconocer la crudeza de la conquista a cargo de Gonzalo López,

¹⁰⁴ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 83-84.

¹⁰⁵ PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas”, pp. 132-133.

quien estableció un sistema esclavista de despojo, aniquilamiento y venta de los naturales. La encomienda se la otorgó el propio Hernán Cortés en el año de 1524, un año después se le concedió también un solar en la recién caída Tenochtitlan, espacio con el que fue considerado vecino de la nueva ciudad de México. Entre sus diversas actividades comerciales, López cobraba como tributo a los pobladores de Cuitzeo 400 cargas de maíz, 30 cargas de pescado, 40 de frijoles, 40 de chile, y 4 de sal.¹⁰⁶

Gonzalo López participó junto al Gobernador de la Primera Audiencia Nuño Beltrán de Guzmán, en el año de 1529, en la captura, tortura y asesinato del *cazonci* Tanganxoán II,¹⁰⁷ reclamándole retener a los señores de Cuitzeo y otros pueblos encomendados, y mantener su gobierno con la presencia de mayordomos o *calpixques* en los territorios ya conquistados. Nuño de Guzmán y Gonzalo López acusaron al gobernante indígena de continuar recibiendo oro y plata, además de haber dado muerte a varios conquistadores. Luego, fueron hacia el norte a la conquista de Nueva Galicia, pero López regresó hacia el centro por órdenes del Nuño de Guzmán con el objetivo de reunir nativos que llevaría a la guerra. García del Pilar, el intérprete que lo acompañaba, protestó por la brutalidad con la que el encomendero engañaba y cautivaba a los pueblos que sometía; llevaba hombres, mujeres y niños con sogas en el cuello para que no huyeran o se rebelaran, dejando un montón de ahorcados en el camino que preferían hacerse matar para poner fin a sus penurias. El encomendero quemaba y azotaba a los indígenas con la intención de parar las sediciones de éstos y venderlos a otros encomenderos como esclavos. En 1531, fundó la villa de Culiacán en lo que fue la frontera de la Provincia de Michoacán en el norte chichimeca y regresó a la Ciudad de México, donde se tiene registro de que en 1537 construía obras en la capital del virreinato invadiendo espacios públicos y privados.¹⁰⁸

El 9 de agosto de 1543, López fue nombrado Procurador de los pobladores de la Nueva España ante la Corte para defender los intereses de los encomenderos y los privilegios que perdían con las llamadas *Leyes Nuevas* que se decretaron en España un año antes. En 1544, viajó a la Península buscando persuadir a las autoridades y continuar con la esclavitud

¹⁰⁶ ESCOBAR, Mauricio, "Las encomiendas en la Cuenca Lacustre de Cuitzeo", p. 194-229.

¹⁰⁷ Tzinchizha-Tangaxoan o Francisco Tzintzincha Tangaxoan después de haber sido bautizado por los españoles; fue el último cacique que gobernó la región de occidente de la Nueva España conocida como *Irechequa*.

¹⁰⁸ ESCOBAR, Mauricio, "Las encomiendas en la Cuenca Lacustre de Cuitzeo", p.230-234.

de los indios en las encomiendas, allá extendió su labor hasta que en el año de 1550 llegó de España un procurador que traía consigo una carta firmada por él como por Gonzalo López, en ésta se indicaba que la encomienda de Cuitzeo le seguía perteneciendo al encomendero y debía seguir pagándole tributo.

Sabemos que la posición estratégica del territorio de Cuitzeo y el gran número de pobladores que confluían alrededor del lago habían impulsado las diferentes esferas económicas en las que se desempeñó el encomendero Gonzalo López, pues además del tributo en especie que obligaba a las poblaciones indígenas a pagar, solicitaba que los pueblos sujetos a la cabecera y sus respectivas estancias contribuyeran con más de una centena de hombres para el trabajo en las Minas de Sultepec, de las que también era dueño. Debían trabajarle sementeras de maíz, pastorear sus estancias y “todos los pueblos en conjunto habían de darle diariamente al *calpixque* o mayordomo 5 gallinas de Castilla, leña, agua y toda la hierba que necesitare”.¹⁰⁹ Vemos como en el año de 1529 el encomendero Nuño de Guzmán acusó al *cazonci* de mantener su gobierno a través de *calpixques*, pero en 1550 se ordenaba se les pagara tributo diariamente. Lo anterior nos permite dividir la conquista del encomendero en dos momentos: primeramente, uno de resistencia por parte del pueblo indígena y de abuso por parte del conquistador, y más de veinte años después, cierto acuerdo común entre ellos, posiblemente debido a la coyuntura política que significó la presencia de los agustinos en la cuenca del lago de Cuitzeo.

En el mismo año de 1550, el fraile agustino Alonso de la Veracruz recibió la orden del virrey para la construcción de nuevos complejos conventuales para fines de la evangelización de la Provincia de Michoacán, por lo que los agustinos comenzaron las obras de Charo, Yuriria, Guango y Cuitzeo. En el caso que nos compete, hubo un mandamiento a Gonzalo López, “para que pagara al Provincial de la Orden de San Agustín, la cantidad de 200 pesos de oro común para la obra del monasterio de dicho pueblo”.¹¹⁰ Documento que se emitió hasta el año de 1555 en la ciudad de México a cargo de Antonio de Turcios,¹¹¹ y que su existencia nos hace conocer las fricciones entre el particular y la orden agustina, así como

¹⁰⁹ ESCOBAR, Mauricio, “Las encomiendas en la Cuenca Lacustre de Cuitzeo”, p. 235.

¹¹⁰ BECERRIL PATLÁN, René, *Catálogo de documentos michoacanos en el ramo de mercedes del Archivo General de la Nación, Siglo XVI, Tierras, Ganado y Gobierno*. Manuscrito no publicado.

¹¹¹ Archivo General de la Nación, Ramo de Mercedes, Volumen 4, foja 205. Fecha, 21 de agosto de 1555.

la inclinación de la Corona hacia los frailes. Para el año de 1569 la disputa por el pueblo de Cuitzeo ya se había ganado a favor de los religiosos contra el encomendero, pues Cuitzeo se encuentra como tributario en la *Memoria de los Pueblos de la Provincia que están en cabeza de su Majestad*, administrado por la Orden de San Agustín en la Provincia de Michoacán.¹¹²

La *evangelización* es un concepto creado en el siglo XX para designar al programa de conquista espiritual que fue llevado a cabo por la iglesia católica durante el siglo XVI durante la colonización de diferentes territorios del mundo, entre ellos, lo que hoy es México. La Nueva España fue una colonia dominada por un centro monárquico europeo que tenía influjos de una cultura medieval, y al mismo tiempo, sobrepasaba los límites geográficos antes puestos para incursionar en una nueva concepción del mundo: lo ecuménico. Los lugares donde se desarrolló la expansión tenían diferentes características físicas y culturales que no se conocían antes por las órdenes mendicantes, quienes protagonizaron el papel del evangelizador. Estas condiciones dieron pie a la ambigüedad en la enseñanza de la doctrina católica, sobre todo, en grupos heterogéneos y amplios como fueron las sociedades indígenas mesoamericanas.

Es posible acercarnos a las particularidades del caso de la portada del templo de Santa María Magdalena de Cuitzeo a partir del modelo del método de evangelización que se llevó a cabo durante su proceso de construcción por los frailes agustinos en los alrededores del lago de Cuitzeo. Considero que la tradición del pensamiento religioso europeo y la voz antigua de los pueblos recién conquistados se unieron en los espacios donde cohabitaron las sociedades que se conformaron. Fue necesario instalar centros de culto nuevo que significasen un cambio en el paradigma religioso de los habitantes indígenas, pero también, un sitio donde los mismos frailes se enfrentarían a este proceso. Estos son los edificios que se comenzaron a construir por las órdenes mendicantes desde su temprana llegada a América.

En la Nueva España, las órdenes de los franciscanos, agustinos y dominicos fueron las primeras que se dieron a la tarea de conocer, agrupar, enseñar y consolidar comunidades que servirían a la Corona Española. La solución práctica a esta responsabilidad fueron las unidades conventuales. Antonio Rubial nos dice que el primer paso para llevar a cabo la obra misional era la fundación de dichas unidades conventuales: “núcleos formados por un grupo

¹¹² ESCOBAR, Mauricio, “Las encomiendas en la Cuenca Lacustre de Cuitzeo”, p. 236.

de personas que vivían bajo un mismo techo y cuyas relaciones entre sí y con el resto de la congregación estaban reglamentadas por un régimen jurídico propio. El convento era el número de religiosos sometidos a una regla y a unas constituciones. El edificio donde habitaban tomó, por consecuencia, el mismo nombre”.¹¹³ En los conventos se vivían cotidianamente las relaciones y los actos que eran parte de la existencia en comunidad de la organización monástica. Según Rubial podemos hablar de dos tipos de unidades conventuales: aquellas situadas en pueblos de indios y las que se construían en las ciudades ya españolizadas. La clasificación se basa en la relación entre la comunidad, la religión y la sociedad; así como su correlación dentro de la estructura interna del convento.¹¹⁴

En rasgos generales, existían las casas conventuales rurales y las urbanas, la diferencia más notable era que dentro de las primeras vivía un menor número de frailes; lo que significaba un hecho relevante para las dinámicas del funcionamiento de la sociedad. Por su parte, las casas urbanas “se hacían a instancias de los vecinos y con la función primordial de ser noviciados, enfermerías o estudios de toda la provincia; otros eran hospederías en lugares de paso o focos para conseguir limosnas en los pueblos mineros; varios tenían a su cuidado la administración de indios en la ciudad o en sus alrededores”.¹¹⁵

El establecimiento del convento de Cuitzeo corresponde a una etapa de expansión de las casas agustinas en los pueblos de indios (1540-1570), en la que existieron de tres tipos: las que tuvieron como misión los territorios antes ya adquiridos por los mismos frailes agustinos, las zonas abandonadas por otras órdenes religiosas y las misiones de enlace que tenían como objetivo intercomunicar todas estas zonas. Las fundaciones de ocupación constituyeron una red de conventos alrededor de un centro que administraba el tributo y trabajo de indígenas en un territorio determinado. Las de penetración fueron parte de una estrategia de conquista militar en la que se colocaban como precedente en territorios de difícil acceso y no pacificados del todo. Y las de empalme formaban un puente entre la Ciudad de México y las anteriores para facilitar la observancia del cumplimiento de la norma

¹¹³ RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, p. 109.

¹¹⁴ RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, p. 136.

¹¹⁵ RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, p. 110.

agustiniana. Ejemplo de esto son los asentamientos agustinos del Valle de Toluca que comunicaban con la Provincia de Michoacán.¹¹⁶

Con lo dicho, sabemos que Cuitzeo fue una casa fundada en pueblo de indios que pagaba tributo al encomendero Gonzalo López y a la nobleza indígena purépecha, que formó parte de una serie de proyectos agustinos que se comenzaron a construir en la década de 1550, y así mismo, comunicó diferentes fronteras: la Ciudad de México con Valladolid, el Bajío o con el camino hacia la guerra chichimeca en el territorio del norte aún no conquistado por la Corona Española. El convento de santa María Magdalena fue un espacio de diálogo social en torno a lo espiritual, político y económico en el que públicamente se vivían manifestaciones religiosas, y en el interior, los frailes de la orden agustina tenían una casa de estudios cercana a la Provincia Agustiniana de Michoacán y la Provincia de México. Para ese momento, ambas provincias componían una sola centralizada, fue hasta fines de siglo que la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán solicitó separarse de la de México, logrando celebrar su primer Capítulo independiente el 22 de junio de 1602.¹¹⁷

Francisco de Villafuerte es reconocido como fundador del convento de santa María Magdalena de Cuitzeo. George Kubler menciona: “En Cuitzeo, el nombre del maestre mencionado en la inscripción de la fachada se encuentra detrás del de fray Francisco de Villafuerte, a quien comúnmente se le atribuye la paternidad del proyecto”, y a quien también le concede la dirección del conjunto arquitectónico de Pátzcuaro a mediados del siglo XVI. Otros agustinos a quienes se les confiere participación en la construcción de conventos en la región son: Juan Bautista Moya y Gerónimo de Magdalena; este último trabajó en las obras de Cuitzeo, Copándaro, Jacona y Yuriria.¹¹⁸ Villafuerte fue un fraile agustino evangelizador, “el Adelantado de Cristo”; nació en el reino de Castilla en una pequeña población llamada con el apellido que él mismo portaba. Sus padres fueron Joaquín Villafuerte y Ana Rodríguez, y según Nicolás Navarrete, es probable que naciera en octubre de 1518.¹¹⁹ Se formó en el convento de Valladolid, España, donde “se vistió de las plumas de águila agustiniana” en el año de 1538.¹²⁰ Llegó a la Nueva España en 1543, al poco tiempo fue

¹¹⁶ RUBIAL, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, p. p.115-116.

¹¹⁷ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p.259.

¹¹⁸ KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 177-179.

¹¹⁹ NAVARRETE, *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, Tomo I, p. 237.

¹²⁰ ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, p. 505

enviado a Michoacán bajo la obediencia de Alonso de la Veracruz. A su llegada, fue conventual de Tacámbaro, en el que hizo un trabajo misional y partió a fundar Apatzingán y algunos pueblos hacia Tierra Caliente. En 1550 fue designado por Alonso de la Veracruz como primer Prior y fundador del convento de santa María Magdalena en Cuitzeo.¹²¹

Del trienio que va de 1549 a 1552, Francisco de Villafuerte se dedicó al reconocimiento del territorio donde habitaba la población sujeta a Cuitzeo; hacia el poniente “había una gran avenida poblada de chozas indígenas en un tramo de dos leguas hasta Huandacareo”. Los poblados de los alrededores del lago de Cuitzeo abarcaban desde Santa Ana Maya, Cuamio, San Juan Tararamero, Copándaro, Chucándiro y Huandacareo. Entre los naturales había pocos bautizados, continuaban los rituales de origen prehispánico y practicaban la poligamia, entre otros paganismos; Navarrete afirma: “no había iglesia, ni escuela, ni nada municipal, ni régimen ninguno religiosos y civil, sino apenas las estructuras primitivas de su organización tarasca, que le había sido dada por su fundador el *Caltzontzin* Tangoaxan I, a mediados del siglo XV”.¹²² En este tiempo fue cuando Villafuerte comenzó las obras en Cuitzeo, primero inició con la gran iglesia y el convento, a un costado del templo trazó la planta del monasterio y del otro lado, la escuela y el hospital de indios, con su capilla precisa. Comenzó el día de Todos los Santos, el 1º de noviembre de 1550, durante cuatro años, se dedicó a impulsar la construcción de estos edificios y a urbanizar los pueblos indígenas según el modelo de las fundaciones hechas anteriormente por los frailes en la Provincia de Michoacán. En el año de 1554, fue llamado a continuar la evangelización de Tierra Caliente junto a fray Juan Bautista Moya, “dejando en Cuitzeo el monasterio, la escuela y los muros del templo en obra negra”.¹²³

Entre los poblados que se encontraban alrededor del lago, el de Huandacareo era conocido por sus ritos y ceremonias que se celebraban en forma literario-musical, y para los que conservaban sus ídolos y sus cúes. Huandacareo quiere decir “reunión o asamblea de la palabra”, y fue Francisco de la Villafuerte quien guió “la conquista espiritual de aquel grupo tarasco de cierta cultura refinada”.¹²⁴ Nicolás Navarrete menciona una ocasión en que los

¹²¹ ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, pp. 505-508.

¹²² NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, p. 238.

¹²³ NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, p. 240.

¹²⁴ NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, p. 239.

indígenas se encontraban reunidos en Huandacareo para llevar a cabo un rito, cuando llegó Villafuerte y colocó un crucifijo de tamaño natural en medio de sus ídolos, en ese momento, el fraile comenzó a evangelizar en lengua tarasca y los espectadores escucharon atónitos. Luego, un sacerdote indígena arrojó una piedra a la cruz y al agustino, otros comenzaron a imitarlo y sucedió un sismo de tal intensidad que provocó el movimiento de un ahuehuete bajo el cual se encontraban, el árbol se inclinó hacia el crucifijo que permanecía erguido y lo rozó con sus hojas, al tiempo que los ídolos de los indígenas caían al suelo. El hecho se interpretó por aquellas comunidades como un mandato divino para recibir al dios del cristianismo y al hombre que les transmitía su mensaje a través de su misma palabra.¹²⁵

Mathías Escobar describe a los indios de Cuitzeo como los más “dóciles, mansos y devotos” de la Provincia de Michoacán; (...) “evidente prueba es verse en Cuitzeo, sólo en un mes, -hay- más celebridades que en los otros -pueblos- en un año”.¹²⁶ A diferencia del relato del fraile Navarrete, donde vimos la perspectiva de la evangelización en otro lado de los alrededores del lago de Cuitzeo, siendo Huandacareo reconocido como un espacio de reunión entre indígenas donde todavía en 1550 mantenían sus propias ceremonias y ritos espirituales.

Esta historia del cambio de ídolos u objetos con influencia de la cosmovisión prehispánica purépecha por la cruz de la religión católica, nos habla de una adaptación paulatina del pensamiento cristiano creada por los frailes conquistadores, y aceptada por parte de los indígenas, quienes a lo largo del siglo XVI vivieron un proceso en el cual estuvieron inmersas la resistencia y la superstición, así como el sometimiento y el miedo provocado por los recién llegados a su territorio. La extensión que alcanzó en este primer momento la evangelización de Cuitzeo va desde Santa Ana Maya, y luego “en forma de tinaja”, hasta Huandacareo, pasando por Cuamio, Copándaro, y otros pueblos.¹²⁷

Conociendo el pasado de Cuitzeo como pueblo tributario de la nobleza indígena del pueblo tarasco que gobernaba el occidente de México en el momento de la invasión europea, y siguiendo los actos cometidos por el encomendero Gonzalo López, sabemos que la

¹²⁵ NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniiana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, p.239.

¹²⁶ ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, p. 496.

¹²⁷ NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniiana de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, p.238.

población asentada en la cuenca del lago de Cuitzeo sufrió explotación, sometimiento y esclavitud por parte de los conquistadores de este territorio. Lo que continuó los primeros años de lo que sería llamada la Nueva España, hasta que, en el año de 1550 quedó registro del tributo hecho a la nobleza indígena por medio de los colonos españoles, lo que se interpreta como cierto acuerdo en el que el español se plantaba como la nueva autoridad y el señorío purépecha era su aliado. Ya en la introducción de la orden de los agustinos en la región se comenzó la conquista espiritual, lo que significó reconocer la lengua de los indígenas, identificar sus ídolos, construir nuevos espacios de reunión para compartir la palabra y crear nuevas imágenes de adoración.

El hablar de idolatría entre los antiguos colonizadores fue un recurso de la corona española para la “impugnación de las normas y de las jerarquías tradicionales (...) trastornaron la existencia cotidiana de los indígenas en general. Por su parte, las políticas de «congregaciones» contribuyeron a debilitar el arraigamiento de los grupos que se habían salvado de la muerte”. Serge Gruzinski explica la coexistencia de prácticas cristianas y autóctonas en la evangelización de masas del siglo XVI, lo que se puede observar en la embriaguez colectiva, los baños rituales que tomaban las nuevas autoridades de los pueblos o en la existencia de “viejos y ancianos” como “detentores de la tradición”. El autor refiere la dificultad que tuvieron los frailes para acercarse a los individuos de los pueblos indígenas, más allá de la confesión o el bautismo, y el obstáculo que significó el lenguaje, pues no podemos saber si los naturales comprendían los conceptos o categorías que la religión católica les presentaba. La historia que conocemos en torno a cómo se concibió la idolatría en la conquista espiritual de los habitantes de América denota cómo fueron las relaciones sociales entre los personajes implicados; relaciones de clase, diferencia y desconsideración por parte de la sociedad europea hacia los indígenas.¹²⁸

Como fuente de conocimiento, la idolatría es un “haz de creencias, de prácticas, de ademanes, de palabras y de objetos, (...) conjuga la representación de lo real y la manipulación de la realidad así concebida”; es un “procedimiento intelectual” que utiliza “la memoria, la interpretación, el desciframiento y la previsión”, y que nos ayuda a acercarnos a

¹²⁸ GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario*, pp.149-155.

la cosmovisión indígena prehispánica.¹²⁹ Estudiar el registro que se tiene de las manifestaciones idolátricas en la cuenca de la laguna de Cuitzeo nos permite el análisis de las imágenes con influencia de cosmovisión purépecha en la fachada del templo del convento de santa María Magdalena, y nos ayuda a reconformar el entendimiento bajo el cual sucedieron los intercambios culturales de dos grupos humanos distintos que se constituirían como un pueblo de conquistados y conquistadores.

La *Relación Geográfica de Cuiseo de la Laguna* menciona 1,900 tributarios en el año de 1579.¹³⁰ No podríamos saber el número de habitantes de Cuitzeo a la llegada del encomendero Gonzalo López, pero conocemos ya del exterminio que realizó desde los primeros años de la conquista. Analizar los procesos de creación en un espacio y un tiempo en que una nueva realidad se sobreponía a la experiencia cultural de todos los pueblos implicados, no es tarea simple. Lo dijo ya Serge Gruzinski:

La dificultad vino de otra parte. El pasado más reciente era portador de una ruptura profunda... Una ruptura vivida por doquiera cuyas proporciones inauditas difícilmente daban pábulo a las matrices recurrentes de una historia cíclica, a diferencia de las conquistas que se habían sucedido en suelo mexicano... Esta catástrofe que desafiaba el entendimiento, la interpretación y la comparación, transmitió a los indios la sensación de haber entrado en una era aterradora y sin proporción común con lo que hasta entonces habían vivido. En su simplicidad, las estimaciones modernas solo aciertan a darles la razón: de una población de quizás 25.2 millones de habitantes, el centro de México había descendido en 1532 a 16.8 millones, luego a 6.3 en 1548, antes de alcanzar los 2.6 millones en 1568. En 1585, el país solo contaba con 1.9 millones de indígenas, y, sin embargo, el estiaje estaba todavía lejos de alcanzarse.¹³¹

El convento de santa María Magdalena se edificó en el centro del lago de Cuitzeo, con el pasar del tiempo ahora podemos encontrarlo al norte del mismo. Cuitzeo se encuentra en “la región septentrional del Campo Volcánico Michoacán-Guanajuato (CVMG), caracterizado por la interacción de abundantes volcanes monogenéticos, cráteres de

¹²⁹ GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario*, pp.172-173.

¹³⁰ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p.78.

¹³¹ GRUZINSKI, Serge, “Memorias por encargo”, p.87.

explosión freatomagmática, entre otras manifestaciones magmáticas relevantes, y lagos de origen tectónico”¹³². Podemos ver que Cuitzeo está ubicado en una región sísmica en la que suceden fenómenos naturales que fueron explicados por los habitantes de la región desde su propia comprensión del mundo. Los indígenas sustentaban su vida a través de una concepción de un cosmos divina y políticamente unido, en donde los fenómenos sucedidos en su espacio geográfico dieron vida a un mundo simbólico convertido en deidades que, de alguna manera, los religiosos utilizaron para explicar la tradición judeo-cristiana a los habitantes purhépechas de la cuenca del lago de Cuitzeo al momento de la conquista espiritual.

Ejemplo de lo anterior es la obra de Juan de Medina Plaza presentada en el capítulo anterior de este trabajo, *Doctrina de la fe*, que gracias a la traducción de Pedro Márquez Joaquín y Amaruc Lucas, podemos conocer algunos apartados en español actual. En el *Diálogo sobre la Naturaleza*, epílogo de la obra completa de Juan de Medina Plaza que fue traducido del tarasco o purhépecha del siglo XVI al español por Pedro Márquez Joaquín, entendemos cómo se explicaban los elementos de la Tierra, los fenómenos naturales y su relación con el espacio desde la perspectiva cristiana al neófito de la fe.

Los indígenas eran representados por el discípulo en el dialogo, mientras que los frailes eran el maestro que guiaba el conocimiento sobre el cosmos, para quienes, los primeros habían interpretado equivocadamente los fenómenos naturales como divinidades creadoras del orden humano en el medio ambiente que habitaban. Juan de Medina Plaza explicó en la lengua de los naturales el nacimiento del agua, los truenos -el fuego que arde-, el calor y el aire, como elementos que forman parte de tres espacios distintos: en el mundo “comienza el contacto del aire que es caliente y al otro lado, atrás, el fuego se junta con el que también está calentito, y allá en medio está muy frío. Y así se divide en estas tres partes; aunque sea un solo mismo aire, cada uno es diferente como te lo he dicho”.¹³³ En el aire que respiramos se sitúan los límites de la existencia humana, y sin él, no es posible entender la vida de los seres del mundo terrenal. Es decir, nos habla del centro de la tierra y el universo como el todo entre lo que fue concebido el ser humano por gracia de Dios, y donde habita un espacio con límites determinados: el frío y el calor extremo donde la vida es imposible.

¹³² ROBLES Camacho, Jasinto, *La ciudad perdida. Raíces de los soberanos*, p. 11.

¹³³ MEDINA PLAZA, Juan, *Dialogo sobre la naturaleza*, p. 221. Traducción: Pedro Márquez Joaquín.

Vemos en el pensamiento católico de este documento del siglo XVI la confirmación de la existencia de un cielo y de un infierno, así como de tres espacios distintos que significan uno mismo, “es un esfuerzo por presentar a la gente indígena el concepto europeo de la tierra y los cielos”¹³⁴ reinterpretando los cielos de la cosmovisión purhépecha en el sentido de la fe cristiana. Desde el pensamiento católico, los cielos cristianos se conformaban como anillos que rodeaban la Tierra, colocándose uno sobre otro provocando un sentido ascendente y descendente. El alma humana recorría estos cielos en la búsqueda de la Verdad de Dios. Este documento se publicó en Tacámbaro en 1575, siendo la segunda parte del primer apartado que más tarde Juan de Medina Plaza publicó en Cuitzeo, cuando fue prior en 1578.

La idea del mundo desde la cosmovisión del pueblo purhépecha del siglo XVI “es en el *parhaquahpeni*, donde los dioses son venerados”. En el análisis e interpretación etimológica de los nombres de los dioses tarascos que aparecen en la *Relación de Michoacán* hecho por Cristina Monzón, dice que, en su concepción del universo este era un cuenco, “pues la raíz *parha* significa «ser objeto cóncavo», y que podríamos imaginar el mundo inmerso en un espacio socavado que se encuentra en una superficie plana y extensa, pero a la vez limitada.¹³⁵ El universo era un todo ordenado por la presencia de una divinidad femenina llamada *Cuerauaperi*, que por el oriente daba vida al sol *Curicaueri*, dios principal purhépecha, “el fuego que sale ardiendo”¹³⁶ y nacía de la zona inferior de la diosa, ascendía al norte que estaba representado por la espalda del cuerpo puesto boca abajo, y descendía por el poniente, introduciéndose nuevamente por su boca. La divinidad lo mantenía en su vientre hasta que amanecía cada día.¹³⁷ Se encontraban los dioses de la mano izquierda y los de la mano derecha, siendo los primeros los del sur, Uir[a]mbanecha, “aquellos que son limpios y planos”, y con los que “se está haciendo probablemente referencia a características del espacio geográfico de tierra caliente”.¹³⁸

¹³⁴ WARREN, Benedict, “Introducción”, *Diálogo sobre la naturaleza*, p. 15.

¹³⁵ MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, p. 138-139.

¹³⁶ MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, p. 143.

¹³⁷ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc. Presentación Primer Coloquio APAMI, 11 de diciembre de 2019.

¹³⁸ MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, p. 142.

Entre los diferentes morfemas de los dioses tarascos analizados por Cristina Monzón, destaco aquí aquellos relacionados con los fenómenos meteorológicos, donde los abuelos del dios sol, *Tiripame quarencha*, eran “los oficiales que hacen ruido en la planicie”, probablemente aludiendo a los truenos. Las cuatro hermanas de *Curicaueri*, dice la autora, “parecen hacer referencia al espectáculo celestial que tiñe las nubes de amarillo o rojo en los atardeceres, de gris oscuro antes de las tormentas, o el horizonte límpido cuando el sol, que está asociado con el color blanco, brilla en todo su esplendor”.¹³⁹ Con lo que corroboramos la importancia de los fenómenos naturales para el pueblo purhépecha como fundamento que les permitía nombrar y explicar un mundo controlado por las divinidades a las que adoraban, y comprendemos entonces, el *Diálogo sobre la naturaleza* escrito por Juan de Medina Plaza como parte de un repertorio de instrumentos con los que se buscaba consolidar el cambio de pensamiento entre los indígenas tarascos.

2.2 Portadas religiosas como instrumentos-arte para la conquista espiritual de la Corona Española

El arte son los testimonios que van dejando los seres humanos con los medios que encuentran en el espacio y tiempo que habitan, es también un constructo social con el que se forma una idea de unidad entre las personas que componen una sociedad; son los fantasmas de una época que le dan voz e imagen a los recuerdos en común. Para Alberto Manrique, la obra de arte “es un objeto físico que posee un tipo de cualidades de que no participan otros objetos”, hablar de una obra de arte es establecer un diálogo desde el cambio de pensamiento que permite el paso de generaciones humanas; “un diálogo íntimo, racional o sensual, gozoso o doloroso que... es- y no podría no serlo- un trasunto de la relación de la obra de arte con «lo otro», con el mundo con el cual se inserta”.¹⁴⁰

En las portadas religiosas de los templos de los conventos, así como en diversos espacios de las unidades conventuales que se construyeron en la Nueva España durante el siglo XVI, se componían discursos con imágenes que contaban la historia religiosa de Europa y la justificación de un nuevo gobierno en una sociedad que, hasta hace muy pocas

¹³⁹ MONZÓN, Cristina, Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca, p. 147-153.

¹⁴⁰ MANRIQUE, Jorge Alberto, “Ideas para la construcción de la historia”, p. 68.

generaciones atrás, se concebía a sí misma y su mundo de una manera muy distinta. Estos diálogos son los documentos que podemos leer desde la perspectiva iconográfica, pues sirven para reproducir aquel momento histórico entre los nuevos dirigentes y el pueblo indígena que participó, a su manera, en un encuentro de distintos grupos de seres humanos, en el que cada uno sobrepasaba los límites de su experiencia cultural. Estas portadas fueron un instrumento en la evangelización en la Provincia de Michoacán, y de manera más amplia, del territorio novohispano; se pueden estudiar desde los conceptos clásicos de la historiografía del arte, de la evangelización y la historia virreinal en general, así como a base de testimonios indígenas que son especialmente ricos en imágenes. Desde diversas fronteras del conocimiento, el común objeto de estudio en este trabajo es revelar las imágenes con la que se conformó la identidad y cultura de una sociedad pasada.

En primer lugar, es importante conocer la clasificación de las portadas de los templos que se construyen durante la evangelización novohispana que realiza Elisa Vargas Lugo, las cuales divide en cinco tipos: 1) las de formas primitivas, 2) las que presentan combinaciones de formas híbridas, o sean *tequitqui*, 3) las de formas platerescas, 4) las de formas puristas y herrerianas, y 5) las de formas clasistas o academizantes.¹⁴¹ En este trabajo me interesa abordar el concepto de portadas que presentan formas híbridas o en las que no prevalece un tipo de arte dominante, sino que convergen dos o más estilos, aplicado al caso de la portada del templo de santa María Magdalena en Cuitzeo. Vargas Lugo retoma la definición de John Mc Andrew, quien abre la posibilidad de considerar estas portadas como un conjunto estilístico original, aparte de la renacentista, colocando la portada híbrida “como la ni verdaderamente indígena ni española, ni siquiera medio indígena y medio española, es algo cercana y legítimamente relacionada a ambas y al mismo tiempo diferente: es una especie de arte mestizo, y puede ser llamado mejor, simplemente mexicano”.¹⁴²

El término *tequitqui* viene de un estudio clásico especializado en la esculturas y tipos de reproducciones visuales que se encuentran en las construcciones conventuales realizado por el historiador Moreno Villa, quien en 1942 publicó el libro *La escultura colonial mexicana*. En este texto, hizo una propuesta teórica para hablar de la escultura decorativa en

¹⁴¹ VARGAS LUGO, Elisa, *Las portadas religiosas de México*, p. 254.

¹⁴² VARGAS LUGO, Elisa, *Las portadas religiosas de México*, p. 258.

pedra esculpida por mano indígena en las portadas de los templos de los conventos novohispanos, así como en otro tipo de materiales; esculturas de madera, retablos, etcétera. Este autor denomina arte *tequitqui* a aquellas obras que se reproducen durante la evangelización en la Nueva España y que se manifiestan sobre todo en la cantería como en los relieves de piedra; son las producciones artísticas religiosas en las que el “escultor indígena introduce en las imágenes católicas algún símbolo idolátrico”. Las esculturas se caracterizan por ser anacrónicas, pues las estampas y grabados que los frailes daban a los indígenas como fuentes de inspiración venían del medievo europeo, y se encuentran rasgos de este estilo incluso hasta el siglo XVIII.¹⁴³ *Tequitqui* tiene la intención de recordar la esencia del hombre mudéjar –tributario-, quien en el imaginario europeo “era el mahometano que, sin mudar de religión, quedaba por vasallo de los reyes cristianos durante la Reconquista”. Para Moreno Villa, el arte producido por la mano indígena en los conventos tuvo la misma particularidad que el arte que se produjo en España durante la recuperación de la península ibérica que había estado en mano de los musulmanes, por lo que propuso entre “la antigua voz mexicana «*tequitqui*», o sea, tributario”.¹⁴⁴

En las últimas décadas el estudio de la historia del arte realizado en este período de tiempo ha ampliado el panorama de este concepto, un trabajo que ha continuado la propuesta que hizo Moreno Villa a mediados del siglo pasado es el que ha hecho Constantino Reyes-Valerio en lo que él llamó *arte indocristiano*, el cual “explica la naturaleza, la esencia, la vivencia del indio y su obra... porque es indio y es cristiano el fruto de esa unión dramática, y es, también, un hecho histórico incontrovertible”.¹⁴⁵ El arte indocristiano, dice, es un medio de expresión que permitió continuar, de cierta manera, con una cultura indígena que se valía de la piedra, el cincel y la pintura para reconocerse en el nuevo mundo cristiano del que pasó a ser parte. En su libro del mismo nombre, Constantino hace un análisis que parte de la educación prehispánica hasta la idea de belleza que tenían los frailes, nos habla de las referencias más cercanas que tenemos para conocer la educación que se llevaba a cabo en las sociedades indígenas, las cuales son las descripciones e historias que hicieron los primeros

¹⁴³ MORENO Villa, José, *La escultura colonial mexicana*, págs. 10-12.

¹⁴⁴ MORENO Villa, José, *La escultura colonial mexicana*, p.16.

¹⁴⁵ REYES- VALERIO, Constantino, *Arte indocristiano*, p.149.

cronistas con la intención de mostrar a la corona española la forma de vida que los naturales tenían antes de su llegada.

El proceso de composición del arte híbrido que surgió durante el programa de evangelización en la Nueva España viene de las necesidades de los frailes para llevar a cabo magnánima empresa. Ante la falta de mano de obra europea y la escasez de recursos económicos de las órdenes mendicantes para pagarla, los artistas indígenas que además tenían una tradición artística religiosa, fueron los principales creadores de las esculturas en las portadas de los templos, la escultura y la pintura mural de los conventos religiosos. Las manifestaciones visuales relacionadas con la iconografía prehispánica nos permiten corroborar esta mano de obra indígena en el arte de la época.

En cuestión de temporalidad, Moreno Villa localiza el arte *tequitqui* hasta en las manifestaciones barrocas del siglo XVIII, mientras que Reyes-Valerio enfoca lo *indocristiano* a la escultura y pintura mural del siglo XVI. En el presente trabajo considero al arte híbrido como la fusión de dos culturas expresadas en el arte en sus distintas manifestaciones que apareció desde el primer momento de la conquista y persistió durante toda la colonia. Alberto Manrique hace alusión al arte *tequitqui* como “el espacio entre el modelo y su posibilidad de comprensión, esto es el proceso en que los indios asumieron el mundo formal que antes les era ajeno: el sentido de la línea en el dibujo de la tradición europea, del escorzo, el volumen, del color como representación, de los trajes, de los emblemas, etcétera”. Para este historiador el arte denominado *tequitqui* correspondería a las producciones artísticas realizadas en las décadas inmediatas a la Conquista, aunque vale decir, el autor se desliga de identificar un tipo de arte particular en las reproducciones pictográficas del siglo XVI, pues no concede una influencia de arte prehispánico, sino una falta de comprensión de los modelos europeos.¹⁴⁶

Las imágenes que se plasmaban en los murales de las paredes de los conventos implicaban no solamente el conocimiento de los seres y las formas con que se representaban en la cosmovisión católica, que fue el primer obstáculo para su elaboración por manos indígenas, sino que significaban:

¹⁴⁶ MANRIQUE, Jorge Alberto, “La construcción de procesos artísticos”, p. 183.

...Una puesta en escena parecida al teatro de la evangelización que los indios descubrían durante esos mismos años. La distribución de los personajes en las Últimas Cenas, las crucifixiones o los Juicios Finales expresa una economía, un recorrido del espacio escénico y un juego dramático que tenían que desorientar al espectador indígena. Lo gestual, la mímica, las actitudes dependían de un repertorio inédito en América que tenía que ser explicado y que hoy sigue siendo tan hermético para nosotros, a veces, como era para los indios.¹⁴⁷

En los códices y frescos indígenas el espacio era bidimensional, “y en ellos las diferencias de escala no traducían la aplicación de la perspectiva lineal sino unos modos muy distintos de jerarquizar la información”. La perspectiva lineal fue una técnica introducida por los conquistadores y que tardó más de un siglo en ser dominada por los artistas indígenas, aunque fueron adoptaron algunas tendencias para crear la ilusión de profundidad y relieve en la pintura. Con el tiempo, esta técnica fue reproducida intencionadamente para sustituir la decoración esculpida, pues representaba menores gastos para los frailes; “El esbozo más o menos logrado de una perspectiva, el arte del efecto falso, la pared absorbida en las lejanías descubren los poderes de la ilusión de la imagen”.¹⁴⁸

La pintura mexicana prehispánica, por su parte, captaba los principios organizadores de las cosas, expresaba la estructura del universo y había creado un lenguaje incomprensible para los recién llegados, quienes veían una mera sucesión de signos cifrados.¹⁴⁹ Como antecedente de la educación indígena anterior a la conquista, Reyes-Valerio realiza un estudio comparativo de las primeras crónicas de los religiosos; hace un listado de más de trescientos centros de estudio indígenas mexicas dedicados a trece deidades distintas, tanto femeninas como masculinas, los cuales fueron denominados *calmécac* en náhuatl. En estos espacios se enseñaba la religión y el simbolismo en sus representaciones, pues en la educación precolombina el arte tuvo una gran trascendencia en este ámbito: “ninguna persona que no hubiese estudiado largos años ni estado al servicio de los templos y sus dioses se encontraba autorizada para confeccionar una obra o un objeto cualquiera que formara parte obligada del ceremonial”.¹⁵⁰ Existía tal perfeccionamiento del contenido como de las técnicas artísticas

¹⁴⁷ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p. 86.

¹⁴⁸ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p. 87.

¹⁴⁹ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p. 60.

¹⁵⁰ REYES- VALERIO, Constantino, *Arte indocristiano*, p. 45-47.

que los tutores espirituales y concedores de las artes eran padres adoptivos que se encargaban de la educación de los más jóvenes dentro de estos centros de aprendizaje.

La mnemotecnia también tuvo un lugar importante en el método de enseñanza indígena mexicana, en la historia del pasado prehispánico se ha destacado la relación inseparable que existía entre el ser artista y ser historiador, o lo que ahora llamamos con estas acepciones; “se trata del empleo de figuras, coloridas o no, que significaban determinados hechos. Poseían también un lugar especial para conservar sus libros, el *amoxcalli*, donde los *amoxhuaque* (que quiere decir hombres entendidos en las pinturas antiguas), se encargaban de guardar los hechos sobresalientes de su historia escritos por los maestros-sacerdotes- y a los que recurrían para que los alumnos aprendieran cuanto se consideraba necesario”.¹⁵¹

En el caso de Michoacán, lo que conocemos de la sociedad tarasca o purépecha antigua que dominaba el occidente de México antes de la llegada de los españoles, proviene de nuestra principal fuente de información: la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Michoacán*, mejor conocida simplemente como *Relación de Michoacán*. Esta obra es “el más largo discurso jamás pronunciado” según Jean Marie G. Le Clézio en su introducción de la misma, donde sugiere que este trabajo es una compilación de una o varias voces del pueblo indígena que intentaba legitimar su historia, sus costumbres y su poder frente a los religiosos que guardaban registro ya en la época colonial. Esta obra, se concede que estuvo a cargo de fray Jerónimo de Alcalá, un monje franciscano que en 1540 tradujo el discurso del purhépecha al castellano para hacerlo llegar a las autoridades de la corona española.¹⁵²

La *Relación de Michoacán* contiene 44 láminas a color donde se muestran mapas, planos de ciudades, simbolismo de personajes y eventos históricos. Iconográficamente, destacan la representación de los vestidos, el peinado y los objetos culturales propios de la región, tales como calabazas inhiestas de turquesa, medias lunas de plata, hachas de cobre y el uso de tabaco y pipas ceremoniales. Los colores utilizados muestran una técnica superior a la que se encuentra en los códices náhuatl, aunque con influencia del centro de México. En la corte del *cazonci* se realizaba “el arte de pintar con plumas”, en lienzos de papel se

¹⁵¹ REYES- VALERIO, Constantino, *Arte indocristiano*, p. 75.

¹⁵² LE CLÉZIO, Jean Marie, “Universalidad de la Relación de Michoacán”.

componían imágenes con plumas de diferentes aves, tamaños y colores, y con las que el *petamuti*, sacerdote mayor que en su raíz lingüística quiere decir “el que habla”, se encargaba de dirigir el discurso en una celebración llamada *Équata cónsquaro*, “fiesta de las flechas”, ceremonia ritual de justicia que se hacía cada año y al finalizar eran ejecutados los malhechores.¹⁵³ Hans Roskamp define esta escritura pictográfica como “un sistema de índole más mnemotécnico que no quedó plasmado en estelas, arte rupestre o cerámica, si no en materiales más frágiles como papel indígena, madera y telas, que no soportaron los estragos del tiempo”.¹⁵⁴ Lo anterior demuestra que el papel y la imagen fueron recursos utilizados para recordar el origen e historia del pueblo purhépecha a través de una serie de elementos iconográficos que dotaban de una identidad a esta sociedad.

En la instauración de la colonia española en la Nueva España, una de las primeras escuelas para la enseñanza de la doctrina de la fe cristiana a los indígenas americanos fue la que formó el fraile Pedro de Gante de la orden de los franciscanos en el año de 1529 en la capilla de San José de los Naturales, Convento Nuevo de San Francisco en la ciudad de México. A partir de su llegada a la Nueva España en 1523, se dedicó a aprender el náhuatl para lograr convertir a los naturales a la religión cristiana. Pedro, nacido en Gante el 24 de febrero del 1500, traía consigo la experiencia flamenca de la imagen, cuyo estilo “influyó sobre la escultura, la pintura, el libro ilustrado y el grabado”. “La primera obra indígena inspirada por el Occidente se remonta a 1525: la copia de una viñeta grabada sobre una bula pontificia, que representaba a la Virgen y a Cristo”.¹⁵⁵

El fraile franciscano participó en la destrucción de los templos y objetos de adoración de los indígenas mientras difundía la imagen y la escritura de la tradición religiosa católica, al mismo tiempo, preservó una idea de la escritura en náhuatl a través de un catecismo que buscaba transmitir el evangelio en la misma lengua de los indígenas y su escritura simbólica. Su *Doctrina* habla de: “la llegada de Cristo a Jerusalén, el Domingo de Ramos, el descendimiento de la Cruz o Cristo resucitando de la tumba”, obra que utilizaba para la

¹⁵³ LE CLÉZIO, Jean Marie, “Universalidad de la Relación de Michoacán”.

¹⁵⁴ ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, p.228.

¹⁵⁵ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p.78-80.

educación de los hijos de la nobleza indígena que aún persistían en contar la historia de su pueblo, así como en mantener sus privilegios.¹⁵⁶

La influencia de Pedro de Gante en la evangelización de los indígenas disminuyó en el último tercio del siglo XVI debido a que los manuscritos en lenguas autóctonas les fueron confiscados a los naturales en el decenio de 1570: “las versiones impresas y las traducciones al náhuatl del Eclesiastés, de los Proverbios, de las *Horas de Nuestra Señora* o de las Sagradas Escrituras sufrieron la misma suerte”, fueron objeto de discusión después del Concilio de Trento y su influencia en las colonias españolas. Otro ejemplo de esto es la acusación de la autoridad episcopal hacia el franciscano francés Mathurino Gilberti, evangelizador en Michoacán y autor del *Diálogo de la Doctrina Cristiana* que publicó en lengua tarasca o purhépecha en 1559. A este autor, se le reprochaba incitar a los indígenas a la adoración de las imágenes y fue obligado a dejar clara su posición al respecto, a lo que dijo: “No porque este declarante entiende que la cruz e imágenes no han de ser adoradas, antes cree, entiende, y así lo hace que Xpo. se adora en la cruz y la cruz se adora como cosa que representa a Xpo”.¹⁵⁷

Y así como los franciscanos hicieron en el centro de la Nueva España su mayor escuela para las artes y enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas, la Orden de san Agustín fundó en Tiripetío, en la Provincia de Michoacán, su primera Casa de Estudios Mayores en 1540. En el año de 1533 habían llegado los primeros siete frailes agustinos a territorio americano, de ahí partieron a reconocerlo, y en el año de 1536 recibieron autorización del virrey Antonio de Mendoza para ir a evangelizar hacia Tierra Caliente. Con la intención de penetrar aquellos valles secos, catequizaron antes en la región central de la Provincia de Michoacán, aprendiendo la lengua purhépecha y construyendo esta casa de estudio de la cual partirían a las expediciones hacia la costa.¹⁵⁸

Tiripetío quiere decir “lugar de oro”, donde Alonso de la Veracruz comenzó a evangelizar en la Provincia de Michoacán y en 1537 se comenzaron las obras de la iglesia, el convento, el hospital, el cementerio y la escuela para los indígenas; les enseñaron a leer,

¹⁵⁶ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p.81.

¹⁵⁷ GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes*, p.114-115.

¹⁵⁸ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p.36-40.

escribir y algunos oficios, tales como sastrería, carpintería, herrería, cantería y samblaje. Los naturales de la región eran “tintoreros o pintores”, y con el tiempo, una vez formados acudían a los otros pueblos de Michoacán para la construcción de nuevas unidades conventuales.¹⁵⁹ Los sacramentos representaron un desafío para los religiosos agustinos ante las costumbres de la sociedad indígena purhépecha, por ejemplo, los antiguos ritos ceremoniales entre los naturales se realizaban al aire libre, por lo que la misa se comenzó a celebrar en espacios abiertos:

donde lo primero [el fraile] les declaraba que era aquella misa, que era un sacrificio con que los hombres reconocen a Dios del cielo por su Creador, y esperan que mediante aquella oblación les ha de dar gloria. Les declaraba como nuestro Dios verdadero no pide la vida de los hombres, ni sus corazones sacados de sus cuerpos, como sus ídolos pedían que les sacrificasen hombres, sino que el mismo bajaba del cielo y se ocultaba en aquella Hostia que recogían los hombres, y con ella les daba gracia y después gloria.¹⁶⁰

El bautismo se realizaba cuatro veces al año de manera comunitaria: en Pascuas de Navidad, Resurrección, Espíritu Santo y el día de San Agustín, preparando a los indígenas el resto del año para la conversión. La poligamia que antes se practicaba dificultó que aceptaran el matrimonio católico. En la confesión, los indígenas decían no acordarse cuántas veces habían cometido un pecado, lo mismo daba para ellos si les preguntaban si había sido una o 20 veces pues respondían que sí indistintamente, por lo que algunos frailes pensaron que estos pueblos no tenían conocimiento del uso de la memoria.

Respecto a la doctrina, los religiosos catequizaban todos los días “una hora en lengua tarasca, en tonos fáciles, o de los himnos de la iglesia para que los cantasen”.¹⁶¹ Y junto con el canto, la iconografía cristiana se comenzó a introducir entre los naturales desde este primer contacto: “les enseñaron que en su casa tuviesen imágenes, cruces y crucifijos, que ya se enseñaban en estos oficios, [...] pusieron sus oratorios con imágenes, los cuales a su modo los tienen muy adornados”.¹⁶² Lo que nos permite observar el paso a la composición de

¹⁵⁹ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 68.

¹⁶⁰ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 41.

¹⁶¹ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 49.

¹⁶² BASALENQUE, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p. 52.

imágenes híbridas en el occidente de México, pues como ahora sabemos, el antiguo pueblo purhépecha tenía una tradición mnemotécnica basada en lienzos pintados con plumas de aves y de la que no se habían deslindado en esta temprana etapa de la colonización europea. La historia temprana a través de crónicas y otros documentos del siglo XVI nos hacen saber que existió un arte híbrido que tenía reminiscencias de la memoria purhépecha y un propósito cristiano.

A pesar de que las sociedades prehispánicas del centro de México compartían generalidades que han permitido a los historiadores delimitar este espacio como Mesoamérica, internamente existían sistemas económicos, políticos y religiosos distintos. El señorío tarasco, por su parte, tenían un gobierno de dioses, historia y costumbres diferente al de los mexicas, por lo que considero apropiado llamar al arte híbrido con reminiscencias prehispánicas del pueblo purhépecha con un vocablo en su lengua, y no en náhuatl, a lo largo de este trabajo. El término *tequitqui* que sugirió el historiador Moreno Villa nos habla del arte híbrido enfocado al centro de México, con la particularidad de ser tributario y en el que refiere a las evocaciones indígenas que encuentra como representaciones idolátricas de los nativos de Mesoamérica. Por consiguiente, propongo emplear un término que delimite el uso del pasado mnemotécnico en la cultura indígena de occidente, así como incluya el sistema religioso judeo-cristiano que constituyó el espacio donde se introdujo este arte; el cual ejemplificaré en el análisis de la portada del templo agustino de santa María Magdalena en Cuitzeo.

La conversación sostenida con el Dr. Juan Carlos Cortés Máximo, investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, me ha permitido nombrar la singularidad de este arte híbrido que nace en la época colonial en las comunidades con pasado purhépecha. Del verbo *uri* que determina la acción crear, más el sufijo *cha* que pluraliza la acción del verbo, se puede conformar la palabra *uricha*, que traducido al español quiere decir, crearse o ser creadores.¹⁶³ Un vocablo nuevo construido para comprender un estilo propio en los instrumentos de evangelización en el occidente de México durante el siglo XVI que, en un sentido iconológico como iconográfico, demuestra tener influencias de la memoria prehispánica del pueblo purhépecha y propósitos

¹⁶³ Entrevista realizada el 31 de julio de 2019 en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

cristianos en la tarea evangelizadora de la Nueva España recién formada. Los elementos visuales de la portada de la iglesia de santa María Magdalena nos permitirán ejemplificar lo que es el *arte uricha*, o el arte de ser creadores. Crear es un verbo que se utilizaba en el vocabulario del contexto de la construcción de monumentos arquitectónicos según el *Vocabulario español-p'urhepecha. Terminología constructiva y afín usada en la época colonial* de Benjamín Lucas, gracias al cual sabemos que cada persona en el trabajo de la construcción tenía un nombre que designaba su especialidad; existían los canteros o *cacacha* “los que quiebran o trabajan la piedra”, el artista, que era llamado *mimixequa hurend*, “el que sabe la enseñanza, la cultura”, y el escribano o pintor que se decía *carari*. También se especifica en el vocabulario antiguo el oficio del dibujador, llamándose *thzezcuti*.¹⁶⁴

En la amplia gama de descripciones de los oficios en torno a los artesanos y los trabajadores especializados, se habla de los escultores de estatuarios de madera, de los pedreros de piedras preciosas o los plateros que hacen joyas; lo que sirve para hacer notar lo minucioso que fue el vocabulario con el que se entendieron los habitantes nativos en torno al arte. Al observar lo escrupuloso del lenguaje entre los indígenas en el proceso de confección de la técnica; concebimos que los distintos encargados en la construcción de la fachada eran: el que configuró el orden de los elementos visuales, los dibujantes, los artistas, los que diseñaron en el relieve y los que esculpieron cada una de sus piezas. Los naturales tenían, pues, una organización estructurada por generaciones y que ahora estaba en disposición de las construcciones religiosas de la orden de los agustinos en la Casa de estudios Mayores construida en Tiripetío.

A través de la *Relación de Cuiseo de la Laguna* redactada el 28 de agosto de 1579 por Pedro Gutiérrez de Cuevas, corregidor de la Corona en el pueblo y jurisdicción de Cuitzeo, sabemos que la lengua con la que se entendían los españoles con los indígenas de la región era la lengua tarasca o purhépecha. Cuando habla de una enfermedad que asoló la región treinta y tres años atrás, dice que la “llaman los naturales *Terezequa*, que quiere decir en lengua castellana -pujamiento de sangre podrida-”, y aprovecha para mencionar: “La lengua que se habla en este distrito, general, es tarasca”.¹⁶⁵ Más adelante, se escribe: “La

¹⁶⁴ LUCAS JUÁREZ, Benjamín, “Vocabulario español-p'urhepecha. Terminología constructiva y afín usada- en la época colonial”, p. 374.

¹⁶⁵ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 80.

lengua que estos naturales hablan dicen que, en su gentilidad, la nombraban *purepecha*, que es como si dijésemos –lengua de hombres trabajadores–, y que el nombre de *tarascos*:

...se lo pusieron los españoles que los conquistaron en una refriega que tuvieron con ellos sobre el pueblo de *Tsintsonsa*, por razón de que oyeron a un indio dar voces, llamando a un su suegro que había perdido en el rebato; y decía, llamándole, “tarasco, tarasco”, que en su lengua quiere decir “¡ah, suegro! ¡ah, suegro!”. Y así, los españoles les llamaron, de ahí en adelante, indios tarascos; mas, en efecto, ellos, en su gentilidad, se llamaban purépechas.¹⁶⁶

Se describió a la población indígena de Cuitzeo como gente de poco entendimiento, proclives a mentir, cabizbajos y de fácil alumbramiento; físicamente fuertes, morenos, hombres de rostros sin barba y mujeres poco serviles. Menciona que el nombre que ellos recibían se los daba el *cazonci* “a causa de que su rey, ordinariamente los llevaba cargados a las guerras, y los hallaba más fuertes, así para esto como para sus sementeras”.¹⁶⁷ Los relatos de este manuscrito se vuelven memoria a través del escribano Juan de Écija, y por el intérprete del pueblo de Cuitzeo y su jurisdicción, Juan Sira, hablante del castellano y del purhépecha. La elaboración del documento se llevó a cabo en forma de cuestionario como las otras relaciones geográficas. Los informantes que representaban la voz antigua del pueblo fueron cuatro ancianos: Juan Xabo, Diego Tzintzuni, Mateo Sira, Cristóbal Tazua, indígenas naturales que habitaban la región desde antes de la llegada de los españoles, quienes a la época tendrían entre noventa y cien años y que recordaban cómo era la vida por su experiencia o por la que les contaron sus antepasados.¹⁶⁸

Dichos testimonios son la historia del pueblo purhépecha que se encuentra intrínseca en la portada del templo de santa María Magdalena en el convento agustino del siglo XVI en Cuitzeo, pueblo tributario del centro político de Tzintzuntzan en su pasado más reciente antes de la Conquista. En esta obra que data de una época de encuentro, consta lo que me permito delimitar como arte *uricha*, término que designa un estilo propio de la región a base de un pasado donde la imagen formaba discursos de legitimación y que, en aquél contexto histórico,

¹⁶⁶ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 81.

¹⁶⁷ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 80-81.

¹⁶⁸ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 76-77.

utilizó las portadas de las iglesias y las esculturas como instrumentos mnemotécnicos y de poder.

2.3 Reminiscencias prehispánicas: tinajas, aves y pescados debajo de una corona de plumas

En términos generales del arte, la portada del templo principal del convento agustino de Cuitzeo ha sido considerada tradicionalmente como una fachada del tipo plateresca. Dentro de la historia de la arquitectura mexicana se reconoce como un referente que, junto a Yuriria y Acolman, representan las manifestaciones de su tipo más importantes del país. George Kubler clasifica esta portada dentro del grupo de obras de carácter renacentista, probablemente construida entre 1557 y 1579, por mostrar “la tendencia general del plateresco a extender el área de la decoración”.¹⁶⁹ Este autor define el plateresco como:

El estilo que presenta abundante decoración en las superficies definida por elementos clásicos y gran desarrollo de la fantasía implícita en los arabescos renacentistas. En el plateresco mexicano distinguimos las siguientes modalidades: a) Elegantes composiciones de elementos tectónicos delicados y bellos bajo relieves que producen un efecto de sobriedad; b) composiciones de rica decoración, enguinaldadas y encintadas, que se identifican plenamente con el plateresco peninsular, y c) composiciones pesadas de grandes sillares y elementos que intentan copiar el carácter de las obras “romanas”.¹⁷⁰

En la portada del templo de Santa María Magdalena observamos un diseño vertical que nos da una idea de continuidad, y encontramos a la tectónica como expresión visual que da forma y contenido a la fachada.¹⁷¹ Esta portada cumple con la sobriedad y elegancia que menciona Kubler, así como con los grandes sillares (bloques modelados de piedra)

¹⁶⁹ KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 503-508.

¹⁷⁰ KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 495.

¹⁷¹ "La tectónica se convierte en el arte de unir cosas. Arte, entendido como tekne en todo su conjunto, que indica tanto tectónica como ensamblaje, no sólo de las partes de un edificio, sino también de objetos e incluso de obras de arte en su sentido más amplio. Respecto a la comprensión antigua de la palabra, la tectónica se refiere a la construcción o realización de un producto artesanal o artístico... Depende sobre todo de las aplicaciones correctas o incorrectas de las reglas artesanales o de los grados de utilidad conseguida. Sólo en este sentido, la tectónica se refiere también al juicio sobre la producción artística. Sin embargo, este es el punto de partida de su difundida clasificación y aplicación en la historia del arte más reciente: tan pronto como se define una perspectiva estética-y no una finalidad de utilidad-para especificar la obra y producción del teknon, el análisis consigna un juicio estético al término-TECTÓNICA- ". HEINRICH BORBEIN, Adolf, *Tektonik: zur Geschichte eines Begriffs der Archäologie*, en: Frampton, Kenneth, *Estudios sobre cultura tectónica*, p. 15.

conforman el trasfondo de la obra de arte.¹⁷² En los bajorrelieves se mantiene una decoración abundante que va desde los motivos florales hasta los corazones que distinguen la presencia de la orden agustina. Las columnas¹⁷³ abalaustradas dividen en tres niveles distintos la portada, y están ornamentadas con diversos objetos: zoomorfos, florales, y de formas geométricas. La entrada principal está enmarcada por un arco de medio punto, figura que se repite en un segundo nivel adornando un ventanal, por encima de cada uno de los arcos se encuentra un epígrafe. Otras inscripciones inmersas son: la dedicatoria a María Magdalena del lado izquierdo de la fachada vista de frente y la firma del autor del lado derecho. En medio de la composición de la portada vemos un nicho con una escultura de mujer, es María Magdalena, advocación del convento de Cuitzeo. Si dirigimos la mirada de arriba hacia abajo encontramos en la parte superior de la fachada un águila bicéfala coronada por una tiara episcopal, con un corazón agustino en el centro de su cuerpo y acompañada de un báculo pastoral. En los costados de la escultura de María Magdalena se encuentran dos columnas seguidas de dos blasones con elementos autóctonos de la región: tinajas, aves y pescados debajo de una corona hecha con plumas. Una tinaja más se encuentra en la parte inferior de cada uno, a la par, a los pies de María Magdalena hayamos el cuerpo de un animal difícil de distinguir.

En el siguiente análisis pretendo señalar algunos de los elementos anteriores descritos en la portada del templo principal del convento como representación de los gobernantes indígenas en Cuitzeo al momento de su construcción. Ya sea en función de sus actividades económicas, relaciones de poder o como símbolos culturales, considero que existen algunos elementos que nos hablan del pasado al contexto en que fueron inmersos. Parto de los siguientes elementos para comprender la importancia de la memoria indígena intrínseca en la portada del templo de santa María Magdalena:

¹⁷² Estereotomía, el arte del corte de la cantera con que se arma el sistema de sillería en los edificios.

¹⁷³ “Debemos hacer notar que en el siglo XVI los términos mármol o marmolejo se usaban indistintamente para referirse ya fuera a rocas metamórficas como el tecali, o a las columnas como elementos arquitectónicos”. Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 219.



Imagen 5. Águila de la pilastra derecha en la entrada principal del templo



Imagen 6. Figura zoomorfa a los pies de Santa María Magdalena



Imagen 7. Blasón derecho en la portada del templo de Santa María Magdalena



Imagen 8. Tinaja debajo del blasón derecho

Vargas Lugo compara las águilas de las columnas de la entrada principal en la fachada del templo agustino de Santa María Magdalena con las de origen prehispánico: “Cuitzeo es una obra muy interesante porque su talla de artesanía muy culta presenta en cambio en muchas partes, el arquetipo prehispánico en el tratamiento de las formas, por ejemplo, en las plumas de las aves fantásticas que adornan los primeros tercios de las columnas”.¹⁷⁴ Esta águila podría representar la historia del linaje *uacúsecha* de la cual se habló al principio de este capítulo, pues al analizar los otros elementos de indicio indígena que encontramos en la

¹⁷⁴ VARGAS LUGO, Elisa, *Las portadas religiosas de México*, p. 273.

portada, veremos la fuerte presencia de la nobleza indígena de este pueblo que aún quedaba en la región durante la construcción de esta obra arquitectónica.

Como antecedente, debemos comprender de donde viene el topónimo *Cuiseo*, que en lengua purhépecha quiere decir “lugar de tinajas”. Cuando el señorío tarasco conquistó la región en el decenio que va de 1460 d.C. a 1470 d.C., la cuenca del lago de Cuitzeo era ya un área reconocida por la confección y comercio de vasijas de diferentes tamaños y modelados. En el Museo Nacional de Antropología e Historia podemos observar algunas formas y motivos de tinajas provenientes de la cultura de Chupícuaro, la cual confeccionó desde los últimos siglos de la era anterior a los primeros de la nuestra (400 a.C.-200 d.C.) una gran cantidad de vasijas. Esta población se asentó en Guanajuato y parte del norte de Michoacán, creando una tradición alrededor estos objetos cóncavos que podrían haber tenido diferentes usos: rituales, suntuarios, domésticos, decorativos.

Agapi Filini realizó un trabajo de investigación arqueológica a base de conceptos clave de localización para el conocimiento de la cultura de Chupícuaro, los cuales son *centro*, *periferia* y *semiperiferia*, *sistema mundo* e *influencia teotihuacana*. Las pruebas realizadas en los vestigios arqueológicos del Occidente de México, región que se encuentra al poniente de donde se conformó el centro de Teotihuacán en el período Clásico, apuntan diferentes resultados: la cuenca del lago de Cuitzeo tuvo una población altamente activa que llegó a trasladar vasijas de diferentes tipos cerámicos y diferentes lugares de origen, tales como las ollas o copas-vasijas para beber provenientes del norte de Jalisco, las de rasgos teotihuacanos fabricadas en Teotihuacán, y las de rasgos teotihuacanoides, “reproducción local de prototipos teotihuacanos importados en el Occidente”.¹⁷⁵ Lo que nos permite corroborar esta tradición entre la población de los alrededores del lago, implicada en el intercambio así como en la manufactura de tinajas antes de la llegada del pueblo purhépecha a la cuenca del lago de Cuitzeo, la cual permitió la comunicación de las culturas del centro, occidente y parte del norte mesoamericano.

En el marco teórico metodológico sobre la división del territorio en este período de tiempo, la autora conceptualiza el área *semiperiferia*, con lo que denomina a las periferias respecto a un centro que ayudan a establecer un sistema centralizado hacia otras periferias

¹⁷⁵ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo, Michoacán*, p.23-25.

con las que conectan. En ellas se perpetua la estabilidad del sistema y se crea un espacio neutro, económica y políticamente, que las posiciona como una zona “de protección constituida por mini-sistemas conectados a un sistema-mundo a través del intercambio limitado de objetos suntuarios”.¹⁷⁶ Para la arqueóloga, la cuenca del lago de Cuitzeo pudo haber sido una de estas zonas semiperiféricas durante el Clásico mesoamericano, las cuales se constituían como una heterarquía, es decir, áreas para las que coexistían varios centros en función de distintos tipos de relaciones sociales, económicas, religiosas y políticos:

La evidencia indica que los sitios de la cuenca de Cuitzeo fueron homogéneos culturalmente, y el abrupto crecimiento en la cantidad de sitios durante el período clásico debe reflejar la comunicación frecuente y el intercambio, y ciertamente un grado de cooperación entre los individuos (...) Uno de los beneficios de esta participación es la adquisición de materias primas a través de “asociaciones de comercio” establecidas por lazos de parentesco ficticio.¹⁷⁷

Las tinajas nos hablan de un pasado anterior a la presencia del pueblo purhépecha en el que la región de la cuenca fue un espacio de comercio fronterizo de diferentes asentamientos prehispánicos mesoamericanos, y nos cuentan la historia de cómo y qué se fue representando en imágenes en la región lacustre de Cuitzeo. La autora explica que en el período de Teotihuacan los individuos de la cuenca de Cuitzeo adoptaron parte de la parafernalia de culto y motivos teotihuacanos, mas este hecho no sugiere que “fueran política y económicamente sujetos al estado teotihuacano”, sino “que fue, más bien, un proceso consciente de emulación por medio del cual los agentes locales incrementaron su estatus mediante la adopción de símbolos de poder político e ideológico”.¹⁷⁸

Agapi Filini enfoca el análisis iconográfico de los símbolos en el registro arqueológico “no como un modo de definir estilos de arte en general sino como un vehículo para identificar actividades individuales que reflejan el mapa cognitivo de los habitantes del pasado”. El estilo cerámico de la cuenca de Cuitzeo se define como “esterilizado” y “geométrico”, con siluetas planas y bidimensionales, aplicación del color y la relación de este con motivos abstractos que se repetían en el corpus iconográfico de la cerámica, entre los

¹⁷⁶ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo, Michoacán*, p. 30-31.

¹⁷⁷ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo, Michoacán*, p. 41.

¹⁷⁸ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo, Michoacán*, p.55.

que destacan los motivos antropomorfos, zoomorfos, geométricos y los relacionados con Teotihuacán.¹⁷⁹

El paisaje faunescos de la región llegó a estar representado en imagen sobre algunas tinajas, “algunos animales como el gato, el guajolote, la rana, la serpiente y la ardilla”, así como otras aves acuáticas como la garza o el pato, de este último se ha encontrado también cerámica a base de su forma. Hay registros de estatuillas de seres humanos revestidos con aves de plumas, lo que ha llevado a algunos arqueólogos a sugerir un estilo propio; un motivo homme-oiseau (hombre-pájaro) que habla de “la animalidad (como) un componente intrínseco de los seres creadores originales y de las épocas míticas primordiales cuando los humanos y los animales no se diferenciaban y vivían todos juntos... y creían que las almas de los hombres o de los muertos humanos... se metatrasaban con animales”. La representación de las aves también se hizo en otras materias primas con el fin de realizar amuletos o discos para entierros: “Algunos autores han hablado de la sacralidad del pato, por ejemplo, por ser un animal que puede sumergirse bajo el agua”.¹⁸⁰ Cabe destacar la ausencia de pescados en esta etapa de la producción iconográfica en la cerámica del poniente de Mesoamérica, a pesar de que siglos más tarde la misma región formaría parte del reino de *Mechoacan*, “lugar de pescadores” en náhuatl, que conocemos ahora por la importancia que tuvo la pesca para su comercio, el uso de los lagos como espacios de conexión entre las poblaciones que habitaban alrededor de ellos, y por la tradición alimentaria en torno al pescado que definió cierta cotidianeidad desde aquella época hasta nuestros días.

En la portada del templo de santa María Magdalena, en Cuitzeo, hay dos blasones con elementos indígenas que se encuentran en cada costado de la escultura de santa, tienen algunas diferencias que nos hacen pensar que fueron hechos por diferentes manos; además de que las figuras representadas en cada uno son distintas, el de la derecha está dividido en cuatro por unas cintas y el otro no. Hay un total de siete pescados en el interior de los dos blasones, entre los cuales, algunos son comidos por unas aves junto a las que se colocaron. Es probable que estas aves representadas en las esculturas simulen a las garzas del lago debido a los largos picos y grandes plumas con las que son caracterizadas, y el pescado sea

¹⁷⁹ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo*, Michoacán, p.57.

¹⁸⁰ FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo*, Michoacán, p.75.

un tipo pez pequeño y delgado entre las diversas especies pertenecientes al lago de Cuitzeo; los que podríamos comparar en su forma con los que actualmente se conocen en la región como *tiros* o *chehuas*. Un estudio reciente sobre la biodiversidad de Michoacán afirma:

Hay un alto porcentaje de especies endémicas en el Estado, particularmente de la región del Lerma-Chapala, (...) son los conocidos charales (*Chirostoma grandocule*, *C. attenuatum*, *C. jordani*) y los pescados blancos (*C. estor estor*, *C. humboldtianum*, *C. lucius*), que tienen importancia económica y social para las comunidades purépecha en la zona lacustre desde tiempos prehispánicos; también los llamados tiros (*Goodea atripinnis*, *Xenotoca variata*) y chehuas (*Allophorus robustus*) que forman parte de la subsistencia de este tipo de comunidades.¹⁸¹

Durante el siglo XVI hubo unos pescados llamados *charrao* que posiblemente son los charales según las características que se encuentran en la descripción que nos ofrecen los informantes de la *Relación de Cuiseo de la Laguna*, quienes dicen:

Tiene esta laguna un género de pescado, tan grande como el dedo meñique de la mano, que en su lengua llaman CHARRAO: pescado muypreciado entre ellos. Y cogen gran cantidad dello, y vienen de otras provi[nci]as, de a cuarenta y cincuenta leguas, a rescatarlo, traen algodón [y] cacao, que es una moneda que se usa en esta tierra, de la forma de almendras; traen ansimismo, muchas frutas de la tierra, y quieren más llevar deste pescado q[ue] no p[es]os.¹⁸²

Considero que las voces ancianas del pueblo indígena, dieron orden e imagen a los recuerdos de sus antepasados delante los impedimentos de la corona española y el gobierno, aún desconocido para ellos, que representaban. La *Relación de Cuiseo de la Laguna* también atestigua el uso del lago como forma de transporte en la vida cotidiana de diversas sociedades indígenas de la región desde antes del asentamiento de la colonia europea: “Hay en este pueblo de *Cuiseo* una *laguna*, donde están poblados todos los indios deste distrito. Tiene de boj diez leguas, antes más q[ue] menos; es el agua salada”. Por lo que el lago tenía relevancia por la pesca y como sistema de comunicación entre las comunidades vecinas, pero no abastecía de agua dulce para su consumo y uso a las poblaciones aledañas. Con lo visto, comprendemos la concurrencia en torno al lago de poblaciones humanas a lo largo de un

¹⁸¹ MEDINA NAVA, Martina, y otros, “Peces”, en: *La biodiversidad en Michoacán, Estudio de Estado*, p. 95.

¹⁸² ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 85.

espacio de tiempo que abarcó varios siglos, y que en el proceso de evangelización de la cuenca del lago de Cuitzeo fue adoptada y contada por el grupo indígena purhépecha a través de este documento realizado en 1579.

Los diecisiete pueblos sujetos a Cuitzeo, eran: *Apuxipacuaro, Arostaro, Arunbaro, Capamocutiro, Caraqua, Copandaro, Guandacareo, Guaroco, Hucaquaro, Jeroco, Mayao, Omecuaro, Quameo, Quanaseo, Sindo, Tayao, Tepaquá*.¹⁸³ Y poco después, se menciona: “Navegan por esta laguna, desde la cabecera a estos sujetos, con unos barquillos a forma de una artesana grande, en q[ue] pueden ir buenam[en]te cuatro o cinco personas, llámanla en su lengua Echaruta. Es de una pieza entera”.¹⁸⁴ Comunidades próximas que compartían una forma de vida y un conjunto de saberes que nos muestran el desarrollo de una sociedad compleja y bien organizada. Los límites con los que colindaba *Cuiseo de la Laguna*, eran: al norte *Yurirapundaro*, al poniente, *Guango*, donde se servían de árboles para cortar madera y construir sus casas, al sur se encontraba *Tarinbaro* y al este, *Acanbaro*; para llegar a estos últimos dos había dos rutas, por el lago o por el camino que lo rodeaba.¹⁸⁵

Se escribe en la *Relación de Cuiseo de la Laguna*: “Parece que eran vasallos del rey de *Tsintsontsa*, cabeza de la *provincia de Mechoacan*, al cual daban servicio personal, para las guerras y para sus sementeras, y, especialmente, le daba de tributo cada indio una manta de algodón, tan alta como un hombre y casi una vara de ancho”. Había otra tela hecha en modo de red de hilo de cáñamo, aparte de miel de árbol, “más otras plumas, maíz y ... que para su rey le daban”.¹⁸⁶ En el mismo documento encontramos que los pobladores estaban gobernados por un juez que enviaba el *cazonci* purhépecha, éste tenía la facultad de cobrar el tributo y también de “tenerlos en justicia”. El enviado debía usar bien su cargo, y si no lo hacía, el mismo *cazonci* tenía el derecho de matarlo.

Este juez tenía una insignia, una vara tan alta como un hombre, del gordor del dedo pulgar, de un palo negro q[ue] llaman TAPINZIRAN, que es como brasil; este palo era hueco y, en las cavidades, llevaba metidas unas chinitas q[ue], cuando iba por la calle, hacía tanto ruido como si fueran cascabeles, al cual son salía la gente [a] acompañarle. Traía al cabo de esta vara, unas plumas de colores, q[ue] denotaba el poder que tenía

¹⁸³ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p.78-79.

¹⁸⁴ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 85.

¹⁸⁵ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 80 y 85.

¹⁸⁶ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 82.

de su rey. En el hacer justicia, no se estremecía en los negocios arduos, porq[ue], si alguno sucedía, daba noticia a su rey, y él enviaba por el delincuente y hacía justicia de él.¹⁸⁷

Información de gran relevancia al compararla con la descripción del *petamuti* encargado de rememorar el discurso de justicia que conocemos por la *Relación de Michoacán* hecha por López Sarrelangue: “en su carácter de ministro de justicia, llevaba varas gruesas y negras engarzadas en la parte superior con plumas de colores y con piedrecillas que sonaban como cascabeles”.¹⁸⁸ Como vimos, Huandacareo, pueblo tributario de Cuitzeo, era un lugar conocido como reunión para el intercambio de la palabra que llevaban a cabo los sacerdotes purhépechas aún en 1550. Y ahora sabemos que el *petamuti* también tenía especial presencia en la cabecera del pueblo, al procurar la fiesta de las flechas, *Equata Cónsquaro*, y hacer justicia. En dicha fiesta se trasmitía de forma oral la historia de la fundación y expansión del señorío tarasco durante doce horas, tiempo en que los presentes no comían ni bebían nada; en el ritual se servían de imágenes hechas con plumas de aves colocadas sobre papel amate.

Durante el siglo XVI, Cuitzeo se convirtió en un nuevo centro de poder, ahora de la monarquía española que, a través de los religiosos agustinos, configuró un nuevo orden con base en la misma memoria de los habitantes de los alrededores del lago. Este sistema establecido necesitaría de aquellas insignias de poder eran usadas entre la población de Cuitzeo para convencerlos de colaborar con la nobleza indígena aún presente, y que, a su vez, eran aliados de la Corona Española. Lo que dio como resultado un lenguaje simbólico que podía leerse desde la tradición del pensamiento católico como a través de la historia del pueblo purhépecha que aún persistía.

Según la *Relación de Cuiseo de la Laguna*, de cada bien que había en Cuitzeo daban muestra a la cabecera del señorío purhépecha por medio de jueces o gobernadores. Lo que sabemos también, cuando leemos sobre lo espléndidas que eran las cargas que remitían desde Cuitzeo a Tzintzuntzan cuando se acordó el monto del tributo que darían los señores tarascos a los encomenderos en el año de 1528 durante la conquista española; el alcalde mayor de Tzintzuntzan no admitió más de la tercera parte de lo que le ofrecía el señor de Cuitzeo, así

¹⁸⁷ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 83.

¹⁸⁸ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p.43-44.

como el de Chilchota, “a quienes no aceptó sus ofrecimientos por considerarlos excesivos”.¹⁸⁹

Sobre los cargos que ocupaban los antiguos nobles de *Mechoacan*, López Sarrelangue realiza un listado en el que encontramos a: “El *angatácuri*, o gobernador del *cazonci*, el *capitán general*, que dirigía a todos los capitanes de guerra y que, en ocasiones era el mismo *angatácuri*”, los *acháecha*, que mantenían los palacios, los *ohcámbecha*, “encargados de hacer la cuenta de vasallos en cada barrio, distribuirlos en las obras públicas y recaudar los tributos”, el *tareta-uaxácati*, que se comisionaba de las sementeras del *cazonci*, el *carari*,¹⁹⁰ que dirigía a “mandones”¹⁹¹ de canteros y pedreros, el *curu-hapindi*, cazador de patos y codornices para la diosa *Xaratanga*, el *uaruri* y el *tarama*, pescadores (ya sea de red o de anzuelo), el *úzquarécuri*, diputado sobre los plumajeros, el *cuirínguri*, encargado de hacer tambores, el *quanícoqua-uri*, fabricante de flechas y de arcos, el *icháruta-uandári*, de canoas, el *parícuti*, barquero mayor, el *uaxanoti*, “que mandaba sobre los mensajeros y correos del *cazonci* y que, además, estaba encargado de quitar las insignias y dar muerte a los principales y caciques de provincia que cometían algún delito”. Por último, destaco el papel del noble llamado *cherénguequa-uri*, que hacía “jubones de algodón para la guerra”. Existían otros nobles que atendían demás cuidados que eran parte de los gravámenes de la nobleza purhépecha.¹⁹²

Los puestos anteriores entre la nobleza indígena purhépecha tienen especial relevancia por el control de los recursos naturales como de piezas hechas a mano que posiblemente provenían, al menos en parte, de Cuitzeo, y ayudaban al mantenimiento del sistema económico y político-religioso del señorío tarasco. En la misma *Relación de Cuiseo de la Laguna*, dice que las armas que usaban cuando estaban en guerra con el centro de México, “eran arcos y flechas y unas porras de palo; traían unas rodela hechas de pluma de

¹⁸⁹ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p. 54.

¹⁹⁰ Anteriormente, definimos *carari* como el escribano o pintor, acepción dada en la mayoría de la documentación de la época.

¹⁹¹ En la *Relación de Cuiseo de la Laguna* dice que en los diecisiete pueblos sujetos a su jurisdicción tenían a “un cabeza llamado HUGANBETE” quien era obedecido por ellos, y éstos, a su vez, obedecían a los alcaldes que había en Cuitzeo. Tenían la responsabilidad de llevar el tributo de los pueblos a la cabecera. Es probable que fueran los “mandones” que se mencionan aquí arriba “por estar asentado este pueblo de *Cuiseo* sobre una veta de cal” y ser propicio el trabajo de cantería y pedrería. Véase ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 79 y 89.

¹⁹² Listado completo en: LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p. 39.

muchos colores p[ara] su defensa y, ansimismo, unos jubones estofados de algodón, donde se detiene una flecha”.¹⁹³ También se menciona que la vestimenta que usaban regularmente no era más que una tela “en modo de costal encajado en el cuerpo”, pues no les era permitido portar otra cosa, pero que si algún hombre había demostrado ser valiente en la guerra “se le daba p[ar]a q[ue] trajese manta rica, y rodela y arco, por la calle; y, además le daba una piedra preciosa que trujese colgada en el labio, p[ar]a lo cual se lo horadaba. Y esto eran insignias de hombre de grandes méritos”.¹⁹⁴ Entre las distinciones que hacían sobresalir a los nobles indígenas purhépechas, sabemos que; “vestían de ordinario camisas sin mangas que les llegaban a las rodillas, y, en las grandes solemnidades, camisetas de algodón, largas y de tejido muy fino, y se cubrían con mantas bordadas (trenzadas) de plumas, cuyas puntas anudaban a los hombros y que en los ancianos llegaban hasta los tobillos...”, a diferencia de la sociedad no noble, quienes andaban desnudos o con muy poca ropa.¹⁹⁵ Es posible decir que los tributos de plumas y las mantas que hacían los pobladores de Cuitzeo eran parte de la parafernalia que constituía la identidad de la cultura purhépecha que gobernaba desde los alrededores del lago de Pátzcuaro.

Hablábamos ya de un pasaje en la *Relación de Michoacán* en el que los ancianos dictan a *Tariacuri*, personaje clave de la dinastía tarasca, sus deberes como nuevo gobernante al quedar huérfano de padre, entre los cuales, el más importante era llevar leña para quemar en los *cúes* (templos). El fuego se dedicaba al dios principal llamado *Curícaueri*, y era útil:

Para dar de comer a los dioses de las cuatro partes del mundo, y al dios del infierno; harta de leña a todos cuantos dioses hay. Mira que es muy liberal *Curícaueri*; él hace casas para los suyos, él hace tener familia y mujeres en las casas, y viejos que enciendan la lumbre. Él hace tener alhajas, esclavos y esclavas; él pone orejeras de oro en las orejas, brazaletes de oro en los brazos, collares de turquesa en la garganta, y plumajes verdes en la cabeza.¹⁹⁶

El halo de plumas que colocaban sobre sus cabezas los nobles indígenas purhépecha, era entonces, de los mayores privilegios que su dios principal les daba. En la *Relación de Michoacán* también dice que cuando los enemigos de *Tariacuri* amenazaban su reinado, entre

¹⁹³ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 84.

¹⁹⁴ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 84.

¹⁹⁵ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p. 43.

¹⁹⁶ *Relación de Michoacán*, versión literaria de RAFAEL TENA, p. 71

ellos el sacerdote *Nacá*; “vestían camisetas negras y trenzados de plumas”, pues tenían como labor hacer gente de guerra.¹⁹⁷ En la gestación del señorío tarasco que se relata hay otro momento en el que *Aramen*, primo de *Tariacuri*, es herido por los isleños del lago de Pátzcuaro por haber dormido con una mujer que decían era de uno de ellos, muriendo poco después en el monte. Al saberlo, *Tariacuri* envió a sus consejeros por un plumaje rico y les dijo: “llevaréis este plumaje, que de estas plumas hace él atavíos para su dios Uréndecuauécara. Son 800 plumas grandes, más 1,200 de papagayo, otras 1,200 coloradas, y 2,400 de otros pájaros”.¹⁹⁸ Con este regalo, ofrendó cierta tregua con aquellos que lo perseguían. En ambos pasajes podemos apreciar el valor de las plumas en la guerra, ya sea como insignias de los guerreros o como un regalo de paz, respetivamente. Es posible considerar, que, entre tantas plumas, algunas fueran de la cacería que se hacía en Cuitzeo, ya que:

Por el mes de diciembre, hay tanta suma de patos reales, y cercetas y garzas y alcatraces, que no tienen número; y los naturales entran de noche en sus barquillas, con calderillas, a coger las dichas aves, y ellas se vienen a la claridad y los naturales las matan con arco y flecha: y es de tal manera y tantas las q[ue] matan, q[ue] traen a los mercados tanta cantidad, que es cosa de espanto. Especialmente, lo que más cazan son patos.¹⁹⁹

La región de la cuenca del lago de Cuitzeo es un área muy rica en avifauna²⁰⁰ que tuvo una gran influencia tanto en las relaciones político-económicas de los indígenas, como en el culto religioso que practicaban. Es de particular interés para este trabajo comprender el afán puesto entre los antiguos pobladores en los patos, pues:

Sabemos que en la época prehispánica las plumas de los patos fueron utilizadas para los irecha. Además, el pato fue usado en los sacrificios a la diosa Xaratanga: “Había otro diputado sobre toda la caza de patos y codornices, llamado *curu-hapindi*, este recogía todas estas dichas aves para los sacrificios de la diosa Xaratanga [diosa de la luna], que se sacrificaban en sus fiestas, y después de toda esta caza comía el cazonci con los señores”. También es importante mencionar un lugar llamado Cuiris

¹⁹⁷ *Relación de Michoacán*, versión literaria de RAFAEL TENA, p. 79.

¹⁹⁸ *Relación de Michoacán*, versión literaria de RAFAEL TENA, p. 91-92.

¹⁹⁹ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, p. 88.

²⁰⁰ Según estudios recientes, entre las aves residentes, las visitantes invernales, las transitorias y las residentes de verano, hay un total de 295 aves que transcurren en el lago de Cuitzeo; siendo las primeras las de mayor porcentaje de existencia. Véase: *Atlas de la cuenca del lago de Cuitzeo*, p. 98.

Tupcupachao, que se puede traducir como “lugar del dios pato”, ubicado precisamente a la orilla del lago de Pátzcuaro”²⁰¹

La diosa *Xaratanga* o *Xaratangua*, según el análisis etimológico de Cristina Monzón, es la que “acompaña frecuentemente al dios –que sale haciendo fuego–”, es decir, a su deidad principal *Curicaueri*. El morfema *xara* podría tener dos acepciones: sensualidad o mostrar. En un primer sentido, sería “la que hace que otro tenga placer, gozo, contento”; en el segundo, “aquella que muestra algo”. Es una diosa que está relacionada directamente con el ciclo de la naturaleza, pues se le asocia con el parir de los seres humanos y “es la que da nacimiento a las plantas alimenticias, el chile, el frijol y el maíz”. Aunque la autora también señala la posibilidad de ser la diosa “que da origen a las aves, pues se le venera con el sacrificio de patos y codornices, y se le adorna con atavíos hechos de pájaros colorados”.²⁰² Para finalizar este apartado es importante mencionar que en 1579 encontramos registro de la representación de una divinidad:

Las adoraciones y los ritos que hacían una forma, como mona o como perro, y ésta era de piedra, y la ponían en un lugar alto hecho de piedra, en una casa grande que era su templo. En este templo había cuatro indios como sacerdotes, q[ue] tenían cargo, uno, de tañer un instrum[en]to que llaman en su lengua CURINGUA, que es de madera, hueco, que suena como si fuese de metal; otro tenía cargo de tañer con las manos sin palo alguno, un atambor tan alto como un hombre, hecho, las cabezas, de pellejo de venado; otro, tenía una como trompa, hecha de un hueso de animal. El sacerdote mayor tenía cargo de guiar, cuando venía la gente a bailar las danzas, porque la mayor devoción suya era bailar al son de los instrumentos dichos, en el templo, alrededor de los ídolos.²⁰³

La descripción añade que las mujeres no bailaban, pero participaban con ofrendas de frutas y pan hecho de maíz de las que se servían los sacerdotes mencionados, quienes eran elegidos de entre los principales y por el voto del pueblo. Después de un año de estar en su cargo, se casaban celebrando entre los familiares del hombre y la mujer que se asociaban,

²⁰¹ ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, p.246.

²⁰² MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, pp. 151-152.

²⁰³ ACUÑA, René, “Relación de Cuiseo de la Laguna”, pp. 82 y 83.

con lo que quedaba asentado el parentesco, aunque frecuentemente se separaban los que se juntaban. “Y, ordinariam[en]te, había en los templos gente, unos, quemando olores, u otros, bailando, u otros, contando los sucesos de sus guerras; de m[ane]ra que, de noche y de día, estaba abierto y [con] grandes lumbres dentro”.

Y sería posible que la divinidad mencionada en la *Relación de Cuiseo de la Laguna* “como mona o como perro”, esté implícita en los elementos visuales de la portada del templo del convento agustino, pues a los pies de la escultura de María Magdalena encontramos una figura zoomorfa con forma de mona o perro, hecha de piedra y dispuesta en la parte alta de la fachada. La presencia de esta escultura justo debajo de María Magdalena nos hace pensar en la relación de su representación para fines de la evangelización en Cuitzeo, pues en su entendimiento, el pueblo indígena necesitaba identificar lo que significaba la presencia de aquella mujer que protagonizaba la portada del templo.

Los objetos de valor entre el pueblo purhépecha y los bienes naturales que encontraban en el medio, así como los que les eran tributados, fueron no sólo signos identitarios que definían una cultura occidental mesoamericana, sino que también se constituyeron como recursos mnemotécnicos que podemos comprender gracias a los diversos testimonios iconográficos que sobreviven de los primeros años de la colonia española, y su relación con las fuentes documentales como son la *Relación de Michoacán* o la *Relación de Cuiseo de la Laguna*, de particular importancia en este caso de estudio. Las águilas de las columnas, las coronas hechas de plumas que se encuentran arriba de los blasones con tinajas, aves y pescados de la portada del templo agustino de Cuitzeo, así como la figura “como mona o como perro” que está debajo de la escultura de María Magdalena; nos permiten pensar que existían imágenes entre el pueblo indígena purhépecha que servían para dar forma al discurso que ahora se contaba a través de las piedras. Este arte construido en Cuitzeo durante el proceso de conquista y colonización española nos sirve para ejemplificar lo que delimito como *arte uricha*, o el arte de ser creadores.

Capítulo III Firma y dedicatoria en el contexto histórico de la construcción del convento de Cuitzeo

*Aquí es la casa de Dios y las puertas del cielo, bendito quien habita en ella, perpetua alabanza.*²⁰⁴

3.1 Las insignias en el convento de Cuitzeo: símbolos culturales y políticos

La construcción de la identidad en las sociedades que se conformaron en la Nueva España consistió en “tomar conciencia de las diferencias y asumirlas como propias”, lo que de manera general se manifestó a través de “los motivos, las justificaciones, el material simbólico que requiere la formación de una sociedad”.²⁰⁵ Estas contradicciones fueron objeto de atención entre los habitantes de Cuitzeo en el momento que la Orden de San Agustín intentó llevar a cabo la enseñanza de la doctrina cristiana a partir de mediados del siglo XVI.

El objetivo de este capítulo es saber cómo se construyó la identidad en la sociedad que habitaba en Cuitzeo después de la alteración cultural que sucedió a la conquista española. Para lograrlo me baso en la comprensión de la cultura emblemática dentro de la tradición del pensamiento europeo y el contexto político en el que se insertaron las insignias de la fachada del templo. De esta manera, podremos reconocer el proceso de adaptación de ambas concepciones a las disposiciones de la Corona Española dentro de la obra de arte de estudio en este trabajo.

En la portada del templo de santa María Magdalena observamos la apropiación de la otredad de ambos grupos a través de diversos elementos iconográficos: dos blasones con formas autóctonas, el emblema con un águila bicéfala en la parte superior, epígrafes, la firma del autor y la imagen de María Magdalena con una figura zoomorfa a sus pies. Estas insignias son símbolos culturales que se determinaron durante el último tercio del siglo XVI y que nos ayudan a comprender la historia de una identidad que se configuró entre fundamentalmente dos grupos: los herederos del antiguo gobierno indígena en los alrededores del lago de Cuitzeo y los religiosos de la Orden Agustina que guiaban el proceso de evangelización en

²⁰⁴ HEC EC E2H DOM 2(US) DEI ET PORTA CELI BEAT(O) QUI HABITANT INEA PERPETUO LAUDANTE. Portada del templo del convento agustino de Valladolid, hoy Morelia, Michoacán. Traducción: Dr. Antonio Ruíz Caballero.

²⁰⁵ MIRANDA, Francisco, “Solange Alberró. El águila y la cruz, orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII”, p. 319.

el mismo territorio. Estas figuras reflejan un discurso conjunto entre ambos mundos: el indígena y el español.

Para los españoles que venían de una Europa con carga cultural del medievo, era común llevar materia heráldica con el afán de portar una divisa que permitiera distinguirlos como individuos o como parte de un linaje. Estos emblemas habían surgido como las representaciones simbólicas de la personalidad del heraldo, quienes eran oficiales del estado durante la Edad Media con funciones diplomáticas.²⁰⁶ A comienzos del siglo XVI, siendo Carlos V rey de España y emperador del Sacro Imperio Romano, “la heráldica adquirió aún mayor importancia en territorios ibéricos”. Durante este tiempo surgieron diferentes obras escritas llamadas armoriales, las cuales recopilaban los escudos de armas de los linajes españoles existentes. En la Nueva España, el cronista Fernández Oviedo y Valdés produjo algunos escritos heráldicos “celebrando (...) la supremacía de la nobleza adquirida sobre el linaje”.²⁰⁷

Víctor Mínguez sostiene que la culturalización de la emblemática castellana por parte de las sociedades del centro de la Nueva España adquirió mayor relevancia a partir de los escritos de Cervantes de Salazar en 1560, momento en que la emblemática se popularizó en la metrópoli como en la colonia española, considerada “un instrumento pedagógico de la moral contrarreformista y de la propaganda monárquica”. Desde aquél tiempo surgió una emblemática americana que se apoyó “en los libros de fiestas, las crónicas impresas que relatan las celebraciones públicas virreinales y que, en la mayoría de los casos, contienen series grabadas o descritas de jeroglíficos urbanos. Estas series dieron lugar a un amplísimo corpus de imágenes simbólicas y fueron la base esencial de la emblemática novohispana”. Los tipos de jeroglífico varían en la gama de crónicas impresas aún sin clasificar, de entre las cuales, el autor menciona algunas formas de “poesía gráfica”, que “pese a no adecuarse

²⁰⁶ Heráldica, entendida como estudio heráldico, “son aquellas reflexiones en torno al fenómeno emblemático, uso espontáneo de símbolos y figuras esquematizadas, que desde su aparición a comienzos del siglo XII se ha configurado como una manifestación de primer orden de las mentalidades individuales y colectivas, y que, con una presencia continuada e importante, nos ha dejado infinidad de objetos de otro tipo”. PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, *Manual de Heráldica Española*. Citado en: CACHEDA BARREIRO, Rosa Margarita, “La heráldica en el grabado del siglo XVI”, p. 273.

²⁰⁷ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano”, pp. 29 y 30.

completamente al jeroglífico o emblema ortodoxo, son tangenciales a estos: laberintos, poesías, enigmas, endechas, epigramas, conceptos y una larga lista”.²⁰⁸

Algunos de los primeros emblemas pintados de los que encontramos registro en la Nueva España están descritos en la crónica de Cervantes de Salazar cuando habla de las insignias que adornaron el *Túmulo Imperial*, mismo que él diseñó para las exequias en honor del emperador Carlos V, celebradas en la capilla de San José de los Naturales en el convento de San Francisco de la ciudad de México.²⁰⁹ El alarife²¹⁰ del túmulo fue Claudio de Arcienega, quien en 1555 era maestro mayor de las obras de cantería y desempeñaba el empleo de alarife de la ciudad.²¹¹ La publicación del escrito se hizo en la imprenta de Antonio de Espinosa en México en el año de 1560, cuando fue virrey Luis de Velasco. Fue una construcción en la que participaron españoles tanto naturales y ha sido considerada como “un inestimable testimonio del despertar de nuestra arquitectura a la llamada del Renacimiento”.²¹²

La descripción del túmulo imperial hecha por Francisco Cervantes de Salazar divide el cuerpo del monumento en dos partes: uno primero que servía como base para un segundo donde se colocó, a manera de capilla, un emblema de armas imperiales: “que daban muy bien a entender ser insignias de tan alto príncipe: y con estar en alto y apartado de la vista, era lo mejor que se veía y más adornaba el Túmulo: tenía el águila cabezas, alas y pies dorados, y todo lo demás del cuerpo del color de las águilas reales”.²¹³ Era el águila bicéfala que había sido adoptada por Carlos V como insignia de la unión del Sacro Imperio Romano Germánico y la monarquía hispánica, testimonio heráldico más importante en aquél siglo.

Alrededor de aquél monumento fúnebre se congregaron españoles y naturales que esperaron su culminación durante tres meses, después de que el virrey mandara al regidor de México, Bernaldino de Albornoz, financiar aquella obra. Para que el túmulo se pudiera

²⁰⁸ MÍNGUEZ, Víctor, “La emblemática novohispana”, p. 142.

²⁰⁹ MÍNGUEZ, Víctor, “La emblemática novohispana”, p. 139.

²¹⁰ El término alarife se define como: “Perito en cualesquiera artes auxiliares de la construcción. Anteriormente, arquitecto y supervisor de obras”, en: *Vocabulario arquitectónico ilustrado México*, Secretaría de asentamientos humanos y obras públicas, p.18

²¹¹ KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, p. 171-173.

²¹² O’GORMAN, Edmundo, “Nota introductoria”, *Cervantes de Salazar, Francisco, México en 1554 y Túmulo Imperial*.

²¹³ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 197.

apreciar desde diferentes perspectivas se mandó quitar una fila de “catorce arcos de cantería muy bien labrada que estorbaban la vista”. Y mientras se llevaban a cabo estas construcciones, “dióse orden que en toda la comarca de México se pintasen gran cantidad de escudos imperiales y reales y otras muchas historias y figuras”, entre estas, encontramos una gran cantidad de letras e inscripciones que, sea en verso o en prosa, explican las figuras representadas y realzan la majestuosidad de los emblemas. El autor dice sobre la capilla de San José, donde fue construido el túmulo; “el lugar y sitio conviniente es una de las principales cosas que adornan y ennoblecen los edificios sumptuosos”.²¹⁴ Cabe resaltar que esta misma capilla fue donde Pedro de Gante había comenzado la evangelización por medio de imágenes, las cuales dieron pie a las primeras interpretaciones de la doctrina cristiana por parte las sociedades indígenas.

En algunas de las figuras o emblemas descritos por Salazar en esta presentación del túmulo hecha después de que fueron realizadas las exequias por la muerte de Carlos V, observamos como los elementos iconográficos generaban una relación entre los asistentes al día de la celebración, el espacio en que estaban siendo rendido el culto y lo que significaba la memoria inscrita en aquél monumento para el pueblo presente. Por ejemplo, la ciudad de México estaba colocada “sobre una laguna con muchos ídolos quemados y quebrados arrojados del templo y al otro lado muchos indios hincados de rodillas, adorando una cruz de rayos de sol, dando gracias a Dios porque en el tiempo de César, y con industria de Hernando Cortés, fueron alumbrados de la ceguera en que estaban”.²¹⁵ Lo que describe el momento de la conquista hecha por los españoles al pueblo indígena del centro de México como una escena reveladora, a partir de la cual, cambiarían sus creencias y su modo de vida, además de sentirse eternamente agradecidos.

En otros espacios las representaciones aludían a algunos grupos o instituciones de la Nueva España, como “entrando al túmulo a la mano derecha en donde estaba la ciudad de México, y sobre los muros el dios Apollo coronado de laurel, con un libro en la mano, dando a entender que para doctrina y lumbré de estos naturales erigió César universidad en México”;²¹⁶ lo que remite a la recién creada Real y Pontificia Universidad de la Nueva

²¹⁴ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 184.

²¹⁵ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 190.

²¹⁶ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 195.

España de la que fue fundador fray Alonso de la Veracruz de la Orden de San Agustín. La misma orden religiosa que tuvo participación en el túmulo con la presencia de una cruz y un epitafio colocados en una tumba con el nombre de Carlos V.

La representación indígena se plasmó con una imagen de una “colmena con su enjambre de abejas y muchas que seguían a una mayor que llaman rey, (...) porque el rey de las abejas, según los naturales, tiene aguijón con que pique, y piedad con que se concilia”.²¹⁷ Estas interpretaciones de lo que era la percepción de los naturales, son un mensaje moral de la época sobre cómo debían comprender la figura del rey de España los nuevos súbditos americanos. Sabemos que tanto las órdenes religiosas como la nobleza indígena estuvieron presentes el día de las exequias, pues vemos en un apartado de la crónica hecha por Cervantes de Salazar que las órdenes religiosas y el clero secular ocuparon “las dos naves colaterales de la de en medio de la parte de la iglesia de Sant Francisco”, mientras que, al lado “en unos corredores altos que caen a la capilla de San José, se sentaron todos los indios, así Señores como Gobernadores, Alcaldes y regidores de las cuatro cabeceras y de los demás pueblos comarcados a esta ciudad”.²¹⁸

Sobre el contexto histórico en que se realizó el túmulo imperial de Carlos V, resalto una figura con la que Salazar concede a la Iglesia Militante la forma de una doncella que ofrece al emperador a otra doncella, que era la Iglesia Triunfante. Esto significó el movimiento de Contrarreforma que, en otro momento, el mismo autor refiere diciendo “haber sido César dañador y vencedor de la herejía luterana, la cual producía diversos errores”.²¹⁹ Recordemos que en la época de influencia en la construcción del túmulo, la Iglesia Católica se congregaba para discutir las últimas sesiones celebradas en el Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, especialmente, la veinticincoava sesión que debatió la evangelización por medio de las imágenes.

En este análisis destaco los elementos anteriores porque nos hablan de algunos símbolos e insignias que dieron paso a una culturalización emblemática en la Nueva España por parte de una sociedad en construcción, y menciono particularmente la presencia de la

²¹⁷ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 196.

²¹⁸ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 200.

²¹⁹ CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *Túmulo Imperial*, 1560, p. 198.

Orden de San Agustín, así como de la nobleza indígena, por ser los grupos protagonistas que establecieron los símbolos culturales con los que se construyó la identidad de Cuitzeo a finales del siglo XVI. En cuanto a la imagen del emblema, en la edición original del *Túmulo Imperial* se encuentran perdidas las imágenes que correspondieron al segundo cuerpo del sepulcro, donde se encontraba el águila imperial. Así que, con base en las descripciones hechas por el propio Cervantes Salazar, Manuel Tossaint hizo una reproducción de como hubiera podido ser el sepulcro levantado a Carlos V en la Nueva España:



Imagen 9. Reproducción del túmulo imperial realizada por Manuel Toussaint²²⁰

El águila bicéfala que caracterizó el imperio de Carlos V continuó representándose en el gobierno de su hijo, el monarca español Felipe II. Al recordar que la fecha probable de la construcción de la fachada del templo agustino de Cuitzeo son los últimos años de la década de 1570, podemos localizarla como una obra arquitectónica que correspondió al reinado de Felipe II (1556-1598); de este modo, es posible pensar que la figura superior de la portada del templo de santa María Magdalena en Cuitzeo fuera producto de la influencia que tuvo el túmulo imperial en la emblemática novohispana.

En el emblema del águila bicéfala del convento agustino de Cuitzeo observamos: un águila bicéfala cuyas cabezas miran hacia abajo y muestran una corona cada una; por encima

²²⁰ TOUSSAINT, Manuel, "Iglesias de México", p. 21.

de ellas, flota una tiara episcopal junto a un báculo pastoral. En medio del cuerpo del águila hay un corazón orlado atravesado por flechas o dardos; por los costados unas alas grandes se extienden con la ayuda de las gruesas plumas del animal, el cual se sostiene en dos patas y una cola de cinco plumas. Los rasgos con los que fueron talladas las garras, los picos, el pelaje del águila tienen un amplio volumen.



Imagen 10. Águila bicéfala en el templo agustino de santa María Magdalena, Cuitzeo

El corazón, la tiara y el báculo representan la pertenencia de este convento a la Orden de San Agustín, el legado de éste como Padre de la Iglesia, así como su papel de obispo. Estos símbolos culturales que se mezclan con el águila que tiene dos cabezas coronadas se pueden comprender como el reconocimiento de la orden mendicante a la autoridad de la monarquía española en la Nueva España. El corazón atravesado por flechas o dardos es el emblema de la orden, del cual se repiten varias figuras en el marco de la entrada principal. En el friso que está por encima del vestíbulo se encuentran dos flores de lis que se abren al emblema agustino orlado, debajo del cual encontramos un epígrafe escrito en latín: SAGITA VERAS TU DÑE COR MEUM CHARITATE TUA (imagen. epígrafe uno), lo que puede ser traducido como: “Atraviesa, señor, mi corazón con tu caridad” o también, “atraviesa, oh señor, mi corazón con el dardo de tu amor”.²²¹

Sabemos que la insignia de la Orden hace referencia a un pasaje de las *Confesiones* de San Agustín, en donde dice: “Habías asaetado nuestro corazón con tu caridad, y

²²¹ Traducción de José Pascual Guzmán de Alba, responsable del Archivo de la Catedral de Morelia.

llevábamos tus palabras clavadas en nuestras entrañas”.²²² Con lo que podemos decir que el emblema de la Orden de San Agustín en la portada del templo del convento de Cuitzeo está representado con un epígrafe del texto que lo fundamenta y la figura alegórica del mismo. Hay un segundo epígrafe en la fachada que se encuentra en el friso superior al ventanal, en este se lee: LAUDATE DOMINVM DE CELIS (imagen. epígrafe dos), que quiere decir, “alabar al señor desde lo alto de los cielos”.²²³



Imagen 11. Epígrafe uno.



Imagen 12. Epígrafe dos.

Para hablar sobre el significado que se les concedían a estos símbolos culturales en el contexto histórico del siglo XVI en la Nueva España, podemos ver como en el texto *Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI*, Mónica Domínguez Torres analiza las diferencias que tenían las insignias dentro de la carga cultural de la población indígena y española. La autora habla del origen de la producción heráldica de los indígenas en la colonia recién formada “como evocaciones visuales del pacto social que existía entre el monarca y sus súbditos”. Explica también que los escudos de armas que se otorgaron a la nobleza indígena novohispana tenían el objetivo de “proclamar públicamente la fidelidad del nuevo súbdito hacia el régimen colonial”.²²⁴

El primer título de armas otorgado por la corona española a un noble indígena está fechado en Madrid el 6 de febrero de 1535 y se le concedió a Hernando de Tapia, quien fue hijo de Andrés de Tapia Motelchiutzin, gobernador de Tenochtitlan de 1525 hasta 1530,

²²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, p. 273.

²²³ Traducción de José Pascual Guzmán de Alba, responsable del Archivo de la Catedral de Morelia.

²²⁴ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p. 41.

cuando murió de un flechazo en la expedición de Nuño de Guzmán a Jalisco. En esta insignia encontramos una “figura de inequívoco origen mesoamericano. Un peculiar híbrido, mitad ave y mitad mamífero ocupa la parte central del blasón y corona, asimismo, el yelmo sobre el escudo”. Según el texto del documento esta figura formaba parte de los símbolos heráldicos del padre del beneficiario.²²⁵

En las primeras crónicas de la conquista de la Nueva España los informantes “equipararon las figuras y animales representados en la parafernalia militar indígena con los escudos de armas europeos, describiéndolos como emblemas que se usaban desde tiempos antiguos”. Sin embargo, los blasones europeos tenían un marcado carácter hereditario, mientras que las insignias indígenas en el centro de México eran otorgadas por los logros de un individuo durante la guerra y no podían ser heredadas; “dichos símbolos indicaban rango, no linaje. A la muerte del portador, las insignias militares se cremaban o enterraban junto con el cadáver del propietario”.²²⁶ Por su parte, vimos que en la tradición del pueblo purhépecha, las insignias que traía consigo el *petamuti*, sacerdote mayor que dirigía el discurso en la celebración de *Équata cónsquaro*, “fiesta de las flechas”, denotaban el poder de su rey y servían para hacer justicia.

Vemos como los escudos de armas indígenas que se realizaron durante el siglo XVI implicó la culturalización de nuevas formas simbólicas que se mezclaban con elementos locales, los cuales nos ayudan a reconstruir la historia de algunos grupos indígenas, pero “también a dilucidar sus estrategias de adaptación dentro de este proceso de conquista y colonización”.²²⁷ Ya en los primeros viajes trasatlánticos de Europa hacia América los escudos de armas adquirieron un rol fundamental para exploradores y conquistadores, quienes vieron la oportunidad de requerir al rey de España una serie de privilegios que reconocieran los beneficios hechos a favor de la corona durante la conquista del territorio americano. Las solicitudes de estos emblemas se hacían a través de legajos denominados “probanzas de méritos y servicios”, documentos que contenían testimonios notariados sobre

²²⁵ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p. 21.

²²⁶ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p.23.

²²⁷ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p.24.

las hazañas que había prestado el solicitante, y muchas veces, “se suministraban dibujos de los blasones deseados”. Los títulos de armas recibidos significaban una prueba de nobleza para el conquistador y sus descendientes, y una vez emitido “el beneficiario lo presentaba ante los oidores de la Real Audiencia en la ciudad de México”.²²⁸

Había una serie de procedimientos establecidos para obtener una insignia legitimada por la monarquía, los cuales podemos conocer a través de los textos de las concesiones heráldicas, en donde se precisaba “que los escudos de armas estaban destinados al escrutinio público” y se incluía una “fórmula estándar que enfatizaba la libertad que sus portadores gozaban para desplegar sus símbolos oficiales «en reposteros y casas» y en todo lugar que «por bien tuviéredes»”. Hasta ahora, han sido encontrados algunos títulos de armas hechos de cantera en las construcciones del centro de la ciudad de México pertenecientes a conquistadores españoles e indígenas, y aunque se conservan pocos motivos heráldicos del siglo XVI, estudios recientes calculan “más de 500 títulos de armas otorgados solamente en la primera mitad del siglo”.²²⁹

Con lo dicho, es posible concebir el contexto histórico en el que se insertaron los blasones indígenas en la portada del templo agustino de santa María Magdalena. Más aún, podemos elucidar la relación entre estos y el emblema superior, pues posiblemente los blasones fueron puestos a los costados de la fachada para demostrar el vasallaje de la nobleza indígena presente en la región ante la monarquía española, la cual tenía presencia en los alrededores del lago a través de la Orden de San Agustín en el último tercio del siglo XVI.

En el caso de la nobleza indígena purhépecha que persistió en la Colonia, sabemos que en el Archivo General de Indias de España se localiza la “Información de méritos y servicios de don Antonio Huitzimengari, hijo de último cazonci de Michoacán, 1553-1554”. Este documento consta de ochenta folios, “en el cual don Antonio habla de su vida cortesana y presenta un recuento de los méritos y servicios, como su título lo indica, que él y su padre le habían prestado a la corona y piden se le hagan mercedes conforme a estos.” Es un cuestionario de veintiséis preguntas que doce testigos españoles y seis indígenas responden

²²⁸ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p.31

²²⁹ DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano a comienzos del siglo XVI”, p. 32.

a favor de don Antonio, quien fue gobernador indígena en la Provincia de Michoacán de 1545 a 1562.²³⁰

Antonio Huitzimengari fue hijo del último *cazonci* de la *irechequa*, espacio dominado por la cultura tarasca o purhépecha antigua en el occidente de México, y de una mujer llamada Guatique Uacujane; probablemente nacido entre 1529 y 1530. Don Antonio fue paje en la casa del virrey Antonio de Mendoza, donde “se habría educado en las armas y la cultura de la crianza y las suertes de los caballos”; práctica común en la aristocracia europea para la creación de alianzas y futuras posiciones políticas de los jóvenes que, en este caso, facilitarían la gobernación del virreinato. A lo largo de su vida, viajó en más de una ocasión al centro de la monarquía española. Una vez que hubo regresado a la Provincia de Michoacán, don Antonio estudió en el convento franciscano de Tzintzuntzan y luego en el Colegio de Pátzcuaro, a finales de 1538 y 1539. “Veintiún testigos mencionan que se educó en el Colegio de Pátzcuaro”, solamente uno de ellos, Juan de Alvarado, dice que el noble indígena visitaba el colegio de Tiripetío por largas temporadas. Por lo que se ha pensado que a partir de aquellas estancias fue que el noble indígena estableció relaciones con el fraile agustino Alonso de la Veracruz.²³¹

Mathías de Escobar sostiene otra versión de la vida del gobernador Antonio Huitzimengari, pues menciona que el noble tarasco estudió en la Casa de Estudios Mayores de Tiripetío junto con otros herederos indígenas; afirma que el noble quedó tan impresionado de las clases de Artes y Teología que cursó con el fraile Alonso de la Veracruz, que decidió abandonar su palacio y corte en Tzintzuntzan para instalarse en Tiripetío hasta el fin de su vida. Habla de cómo se convirtió en maestro de la lengua purhépecha de Alonso de la Veracruz, con quien durante las vacaciones del convento agustino iban juntos a evangelizar hacia Tierra Caliente.²³²

En la información existente de la vida de Huitzimengari vemos también ciertas acusaciones en su contra que realizaron algunos vecinos de la población indígena de

²³⁰ AGUILAR, GONZÁLEZ, J. Ricardo, AFANADOR, PUJOL, Angélica J., *Don Antonio Huitzimengari. Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI*, p. 14.

²³¹ AGUILAR, GONZÁLEZ, J. Ricardo, AFANADOR, PUJOL, Angélica J., *Don Antonio Huitzimengari. Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI*, pp.22-25.

²³² ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, pp. 159-162.

Tzintzuntzan, lo que sabemos gracias al análisis hecho por Ricardo Aguilar y Angélica Afanador en la introducción del documento del siglo XVI. Estos casos hablan de un personaje conflictivo con otros indígenas principales, pero de buen trato con la monarquía española en general, y en particular, de relaciones estrechas con las autoridades religiosas presentes en Michoacán.

Sabemos también que el documento que presentó don Antonio Huitzimengari tenía como contexto político la disputa existente en la Provincia de Michoacán que se sostuvo hasta finales del siglo XVI, entre: Tzintzuntzan, anterior centro del gobierno indígena; la ciudad de Pátzcuaro defendida por el obispo Vasco de Quiroga, y la “nueva ciudad de Mechuacan” -Guayangareo después conocida como Valladolid- que fue el centro político de la Provincia de Michoacán elegido por el virrey Antonio de Mendoza. Tzintzuntzan había recibido el título de ciudad novohispana en el año de 1534, lo que significó la legitimación de los caciques tarascos establecidos, la incorporación de las nuevas instituciones coloniales y el inicio “del principal centro religioso desde donde fue emprendida la evangelización de toda la región”. Aunque cuando se erigió el primer obispado en Michoacán en 1538, el primer obispo Vasco de Quiroga no estuvo de acuerdo con tomar el cargo en la ciudad de Tzintzuntzan, cambiando su sede a Pátzcuaro, barrio de la capital indígena hasta ese momento. A su vez, no conforme el virrey Antonio de Mendoza decidió fundar una nueva ciudad en Michoacán en el valle de Guayangareo, tomando posesión del sitio en mayo de 1541.²³³

Se le devolvió el título de ciudad a Tzintzuntzan hasta el año de 1595; públicamente, el 16 de marzo se tomó posesión del lugar, y ya de abril del mismo año se tiene un documento con el que se hace oficial el nombramiento. Entre los nobles que se vieron beneficiados con ese otorgamiento fue don Constantino Huitzimengari Caltzontzin, nieto de Antonio Huitzimengari, quien recuperó algunos privilegios por demostrar ser descendiente del *cazonci* Francisco Tzintzincha Tangaxoan.²³⁴ Caso importante que nos habla de la influencia

²³³ ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana el siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, pp. 232-235.

²³⁴ ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana el siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, pp. 236.

de la nobleza indígena purhépecha a finales del siglo XVI, y el uso de la emblemática por parte de sus sucesores como medio para la legitimación de su gobierno.

Al observar el entorno en el que se desenvolvía el gobierno de Antonio Huitzimengari comprendemos que las referencias de las crónicas mendicantes de su persona, así como los documentos oficiales de los indígenas principales y autoridades civiles, buscaban desprestigiar o realzar las acciones cometidas por el gobernador, en quien recaía la conciliación entre la población autóctona y el grupo europeo reinante. Es importante mencionar que, hasta el año de su muerte en 1562, don Antonio tenía que encargarse de ciertas obligaciones como gobernador: el buen trato de los pobladores, administrar justicia y asegurarse de la evangelización del pueblo indígena, entre otras responsabilidades, pues debía “dirigir la recaudación de tributos, asistir y coordinar proyectos de construcción, servir como capitán de los ejércitos michoacanos, representar los miembros del cabildo y otras autoridades indígenas y defender sus intereses antes las autoridades y cortes españolas”.²³⁵

En su relación de probanzas, Antonio Huitzimengari dijo haber “contribuido con tropas, bastimentos, caballos y armamentos para pacificar los caminos y fronteras en tierras chichimecas y guachichiles”; y haberse dado a la tarea de abastecer con alimentos y materia prima las minas administradas por los españoles. Apuntó financiar parte de la arquitectura y las artes de los nuevos asentamientos, para lo que consta haber tenido “a su servicio pintores, plumajeros, carpinteros entre otros varios oficiales”.²³⁶ En el estudio introductorio al manuscrito del siglo XVI, se dividen en cinco las funciones en que se centraba el gobierno del noble indígena Huitzimengari: “1) mantenimiento de las finanzas de las ciudades provinciales, 2) propuesta, supervisión e inspección de obras públicas, 3) velar por el derecho de gentes, 4) administración de la justicia y 5) ejercicios bélicos y reclutamientos aliados”.²³⁷

Don Antonio Huitzimengari también fue escribano del virrey Antonio de Mendoza mientras desempeñaba su cargo de gobernador en la Provincia de Michoacán, y mantuvo una relación personal con el cronista del *Túmulo Imperial*, Cervantes de Salazar, quien lo

²³⁵ AGUILAR, GONZÁLEZ, J. Ricardo, AFANADOR, PUJOL, Angélica J., *Don Antonio Huitzimengari. Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI*, p.35

²³⁶ AGUILAR, GONZÁLEZ, J. Ricardo, AFANADOR, PUJOL, Angélica J., *Don Antonio Huitzimengari. Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI*, pp.36-37.

²³⁷ AGUILAR, GONZÁLEZ, J. Ricardo, AFANADOR, PUJOL, Angélica J., *Don Antonio Huitzimengari. Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI*, p. 75.

describió como “grande amigo de los españoles, muy querido y obedecido de los indios, muy instruido en el catolicismo, poseedor de muchos libros ladinos y muy gentil escribano en español y en latín”.²³⁸ Conociendo la función de Antonio Huitzimengari como mecenas de las artes y la arquitectura, y su amistad con Cervantes de Salazar y Alonso de la Veracruz, podríamos considerar que existió una culturalización de la emblemática en las construcciones en las que participó como mecenas el noble indígena. Éstas debieron ser las que se construyeron entre los años de 1545 a 1562, que fue el período de su gobierno. Recordemos también, que la orden de construcción de Cuitzeo se la dio el virrey Luis de Velazco a Alonso de la Veracruz, quien la recibió durante el viaje que hizo el obispo Vasco de Quiroga a la XXV sesión del Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Sabemos que en los mismos años el fraile agustino redactó en la Real y Pontificia Universidad de la Nueva España el *DOMINIO INFIDELUM ET IUSTO BELLO (Sobre la conquista y los Derechos de los Indígenas)*, escrito entre 1553-1554, en el cual sostuvo la base para el entendimiento en el gobierno de la monarquía española, los indígenas y las autoridades principales en la Nueva España.

El apellido Huitzimengari se ha traducido como “el del semblante de perro” o “el del semblante de perro alegre”, lo que explica la abundancia de “pequeñas esculturas con imágenes estilizadas de perros” en la que fue casa del gobernador indígena en el centro de Pátzcuaro. López Sarrelangue sostiene que este apellido fue el “nombre genérico de una estirpe que bien pudo haber tomado como tótem al perro prehispánico”.²³⁹ Esta referencia nos hace pensar nuevamente en una figura que se encuentra en la portada del templo del convento agustino de Cuitzeo, la figura zoomorfa ubicada a los pies de la escultura de María Magdalena. En el capítulo dos, ya mencionaba la existencia de este elemento iconográfico como la posible representación de una divinidad que aparece en la *Relación de Cuiseo de la Laguna*, la “como mona o como perro” alrededor de la cual hacían ceremonias los pobladores de Cuitzeo antes de la llegada de los españoles.

Ahora bien, ¿podría haber dispuesto el noble indígena Antonio Huitzimengari una escultura en forma de perro en la portada del convento de santa María Magdalena? Teniendo

²³⁸ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, pp. 173-177.

²³⁹ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, pp. 158 y 172-173.

presente que, murió en el año de 1562 y la culminación de la fachada del convento de Cuitzeo está datada a finales de la década de los setenta, más de quince años después, no podría haber sido él. Sin embargo, la lucha por la legitimación de la nobleza indígena continuó durante toda la Colonia, y es posible que el único heredero de don Antonio, Pablo de Guzmán Huitzimengari, usara las mismas figuras de perro para que fuese reconocido como parte del linaje purhépecha. Hay un caso sucedido en 1568 en el que los labradores de tierra de Cuitzeo se negaron a pagar tributo al cacique, “pretextando que las tierras que trabajaban siempre habían sido suyas”, lo cual se desmintió prontamente.²⁴⁰ Sarrelangue menciona que el gobierno de Pablo no tuvo el mismo respaldo que el de su padre, ni por parte del pueblo indígena, ni por las autoridades españolas. Además, este noble se educó en el colegio jesuita de Pátzcuaro y no hay registro de su relación con la Orden de San Agustín, como sí es el caso de don Antonio. De cualquier modo, aunque no hubiera sido Antonio Huitzimengari quien colocó la figura en la portada del templo de santa María Magdalena, sí existe la posibilidad de que haga referencia a su linaje, pues como hemos visto, su apellido fue utilizado como estrategia política por parte de algunos de sus descendientes.

Comprendemos la influencia que tuvo Antonio Huitzimengari como gobernador de la Provincia de Michoacán en el momento que se ordenó la construcción del convento de santa María Magdalena en Cuitzeo, 1550, y durante más de una década posterior a esta fecha, sin embargo, murió antes de que se concluyera la portada del templo. También sabemos que tenía conocimiento de la emblemática novohispana y que era cercano a Cervantes de Salazar, creador del túmulo dedicado al emperador Carlos V. Por último, se tiene constancia de que en la casa de Pátzcuaro de Antonio Huitzimengari, cuyo apellido hacía referencia al semblante de un perro, hubo varias esculturas de cantera con aspecto canino que usaba como forma de legitimación de su linaje.

Considero que los blasones indígenas insertados en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena fueron un símbolo de pertenencia del señorío purhépecha en la región, y que posiblemente el gobierno de Antonio Huitzimengari influyó en el momento de su concepción. Con lo que respecta a la figura zoomorfa a los pies de María Magdalena, además de comprenderse como la divinidad mencionada en la *Relación de Cuiseo de la*

²⁴⁰ LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, p.168.

Laguna, también podría leerse como un sello del linaje Huitzimengari, referente para los propios señores principales de Cuitzeo. Sabemos que los agustinos mantuvieron relaciones estrechas con el noble indígena don Antonio, quien estuvo por algunos intervalos de tiempo durante su educación con fray Alonso de la Veracruz en la Casa de Estudios Mayores de Tiripetío. Por lo que considero que estos elementos son un símbolo cultural de la identidad novohispana que se construyó a los alrededores del lago de Cuitzeo y de la culturalización de las insignias a la usanza europea por parte del pueblo indígena de la *irechequa*. Lo que nos habla del reconocimiento de los elementos autóctonos por parte de la Orden de San Agustín y de la Corona Española. Sin embargo, en un análisis más completo de la portada del templo agustino, hay que tener presente que hubo también una apropiación de elementos iconográficos europeos por parte de la población indígena, como veremos a continuación.

Cabe advertir que en el método de la historia del arte están inmersos dos niveles necesarios para un análisis completo: el iconológico tanto como el iconográfico. En su libro *Cuestiones de método en la historia del arte*, Otto Pächt los distingue como dos tipos de comprensiones que se complementan. Habla de que las propiedades de las creaciones artísticas que se revelan en el exterior de la obra, el estilo, los elementos iconográficos, no perciben de manera completa el valor de la obra en el espacio y tiempo que se estudian. Y que en un análisis iconológico de las mismas figuras es posible encontrar contenidos opuestos, o que la explicación original de un objeto pueda parecer absurda desde una nueva perspectiva: “Muchas cosas, en una óptica particular, pueden parecer satisfechas, y algunas otras confusas y borrosas, mientras que la situación se invierte desde alguna otra. Importa, con la evidencia, encontrar una óptica que nos de la imagen más clara posible de un máximo de cosas, ver de todo”.²⁴¹

Para ampliar la interpretación de la figura zoomorfa de la portada del templo del convento de Santa María Magdalena habrá que considerar también la necesidad de instituir la iconografía europea entre los habitantes autóctonos de Cuitzeo, ya que, en aquella época aún estaban familiarizándose con una larga tradición cristiana; la misma que no podemos dejar de lado en el estudio de una obra de arte que se encuentra en un convento religioso del

²⁴¹ PÄCH, Otto, *Questions de méthode en histoire de l'art*, p.72. Traducción del francés al español, Ana Paola Ortiz Maya.

siglo XVI en la Nueva España. Además, los animales también han sido representaciones comunes entre las imágenes utilizadas por la religión católica, pues fueron usados como referencia en diversos pasajes del evangelio. Por lo que es posible que la figura zoomorfa se colocara en la fachada para fomentar la relación de elementos visuales de ambas culturas.

Iconográficamente, la imagen europea que se asemeja a la escultura zoomorfa de la portada es uno de los símbolos medievales de la herencia caballeresca que, en algunas ocasiones, se incrustaron delicadamente en el arte novohispano de la Colonia: la insignia de la Augusta Orden del Toisón de Oro. Esta figura se reconoce y se usa en la actualidad por la Casa Real de España como una distinción máxima. En un principio, la insignia se formó como “un collar de eslabones entrelazados de pedernales-que dibuja la letra B de Borgoña- y piedras centelleantes inflamadas de fuego con esmalte azul y rayos de rojo; del collar cuelga un cordero de oro esmaltado.”. El lema de la Orden es ANTE FERIM QUAM FLAMMA MICET, “Hiere antes de que la llama prenda”. Para la creación de la imagen de la Orden se usó como referente una leyenda de la mitología troyana en la que los héroes griegos intentaban rescatar “la piel de oro de un carnero, también llamada vellocino, vellón de oro y Toisón”.²⁴²

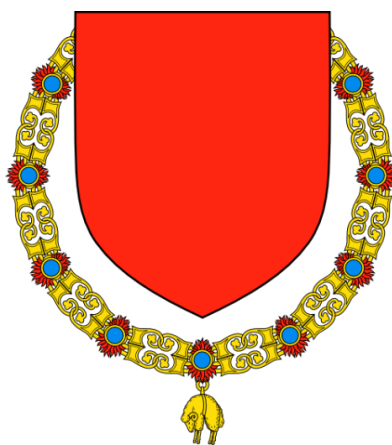


Imagen 13. Representación heráldica del collar de la Orden del Toisón de Oro²⁴³

La fundación de esta Orden caballeresca se debe a Felipe III de Borgoña o Felipe el Bueno, en 1430 en la ciudad de Brujas. La insignia se utilizó como un instrumento en las alianzas políticas de la Casa de Habsburgo, a la que pasó a pertenecer con el matrimonio de María de Borgoña y Maximiliano de Austria. Después, Carlos V se asume como Gran

²⁴² MÍNGUEZ, Víctor, “El Toisón de Oro: Insignia Heráldica y emblemática de la monarquía hispánica”, p. 16.

²⁴³ “El Toisón de Oro”, <https://dibujoheraldico.blogspot.com/2011/12/el-toison-de-oro.html>.

Maestre de la Orden en 1516, con lo quedaría ligada esta insignia a la monarquía española. En el reinado de su hijo, Felipe II, el secretario y rey de armas de la Orden se transportaron a la Corte de Madrid. Los collares de la Orden del Toisón de Oro estaban numerados y eran devueltos cuando su poseedor fallecía.²⁴⁴

Los caballeros que vivieron en la Baja Edad Media tenían una vida más bien cómoda, con lujos, refinada; dedicaban su vida a la diplomacia en la Corte en lugar del combate en las fronteras, aun así, “uno de los objetivos fundacionales de la hermandad del Toisón fue organizar una nueva cruzada para rescatar los Santos Lugares en Jerusalén”.²⁴⁵ Y aunque aquella nueva cruzada no se llevó a cabo, sí hubo una expansión del régimen monárquico que trajo su influencia a tierras americanas. En uno de los grabados de las portadas de los libros del siglo XVI que analiza Rosa CACHEDA, podemos ver el borrego de la imagen del Toisón de Oro con la inscripción “*Defensor Fidei*”, que se relacionó con la defensa del territorio del Imperio Católico: “La Corona y el Toisón de Oro están presentes en la mayoría de las estampas, además de las posesiones territoriales, aunque no aparecen siempre todas, muchas veces figuran reducidas”.²⁴⁶

Y conociendo ya la cultura emblemática que proliferó en la Nueva España a partir de la creación del *Túmulo Imperial* por Cervantes de Salazar, podemos pensar que en algunas de las imágenes que se utilizaron como referente visual viniera una de esas figuras reducidas de la insignia del Toisón de Oro, pues el parecido de la figura zoomorfa que está a los pies de María Magdalena en la portada del templo del convento de Cuitzeo con la insignia de la Orden es notable. El aro que rodea la parte media de la figura zoomorfa que está en la fachada y la postura con la que parece dejar caer su cuerpo suspendido en el aire, nos muestran la similitud en la postura de ambas figuras. Aunque también es importante saber observar las particularidades en los rasgos de cada animal, pues la cola y las orejas del que está esculpido en la fachada tienen trazos distintos a los de la insignia europea. Pareciera una reproducción hecha por indígenas que no estaban habituados a la representación en imagen del borrego y

²⁴⁴ MÍNGUEZ, Víctor, “El Toisón de Oro: Insignia Heráldica y emblemática de la monarquía hispánica”, p. 13

²⁴⁵ MÍNGUEZ, Víctor, “El Toisón de Oro: Insignia Heráldica y emblemática de la monarquía hispánica”, p. 13.

²⁴⁶ CACHEDA BARREIRO, Rosa Margarita, “La heráldica en el grabado del siglo XVI”, p. 276.

echaron mano de lo que su experiencia cultural les hacía reconocer, posiblemente un perro u otro animal canino.

Las imágenes que caracterizaron el período de Felipe II en la monarquía española, como son el águila bicéfala imperial y la insignia de la Orden del Toisón de Oro, fueron símbolos culturales y políticos que se conformaron en los emblemas y otras figuras iconográficas en España desde principios del siglo XVI. Las cuales se componían en las fachadas de diferentes tipos de espacios como palacios, conventos, templos o centros de estudio. Tal es el caso de la Universidad de Salamanca, referente arquitectónico del estilo plateresco en la península ibérica en el que podemos ver la insignia de la Orden del Toisón de Oro debajo de un emblema en la fachada llamada “Portada Rica”; a la izquierda del cual se encuentra un águila bicéfala en un blasón. “La fachada (probablemente hecha en dos o tres tiempos), es una oda gráfica, más que a los Reyes Católicos, a su hija Juana y a su nieto el rey-emperador Carlos V”.²⁴⁷

Lo que resulta importante ya que sabemos que fray Alonso de la Veracruz fue estudiante de las universidades de Alcalá y Salamanca antes de convertirse en fraile agustino en el puerto del territorio novohispano donde adoptó su nombre en el año de 1536.²⁴⁸ Fue fundador de la Real y Pontificia Universidad de la Nueva España, en donde presentó su postura en torno a la conquista espiritual y material de los indígenas por parte de la corona española en el tratado *DOMINIO INFIDELUM ET IUSTO BELLO*. Mismo texto en el que argumentó que la arquitectura era el arte superior por el que debía de conducirse la potestad espiritual de las almas de los indígenas.

[La relación que estableció Antonio Huitzimengari, siendo gobernador indígena de la Provincia de Michoacán, con el fraile agustino Alonso de la Veracruz y con el cronista del *Túmulo Imperial*, Cervantes de Salazar, hace posible la influencia de la emblemática europea en el noble indígena y su participación en la construcción de las insignias novohispanas con reminiscencias prehispánicas representadas en la portada del templo agustino de Cuitzeo como medio para legitimar los pueblos que le pertenecían.

²⁴⁷ CANTO, Alicia, “Epigrafía y arquitectura en la Universidad de Salamanca: El arquitecto real Juan de Talavera, firmante en la «portada rica» de la reina Juana”, p.210.

²⁴⁸ MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, “Alonso de la Veracruz, etnólogo michoacano”, p. 34

3.2 La figura alegórica de María Magdalena

*Alegrarse el cielo en merecellos
Libres de imperfección y de tributo.
Siempre que se renueve en la memoria
Vuestro llanto y doler, su gracia y gloria...*

Las lágrimas de María Magdalena [fragmentos], Lope de Vega.

El arte de la memoria es un proceso en donde, primeramente, el intelecto logra representar un modelo en la mente, del cual prosigue la acción de la composición pictórica del mismo. Estas representaciones visuales tuvieron un gran peso durante el siglo XVI, el cual recayó en la emblemática de la época, “toda figura alegórica que se representaba en los ojos de la mente cuando la palabra se expresaba, pasó cada vez más a ser expuesta en un campo visual externo, donde el cuerpo, la forma, la figura pictórica, cobró peso e importancia”. La elaboración del emblema sigue la estructura de “la *inventio*, *dispositio* y la *compositio* que claramente son utilizadas para reglamentar su proceso.” El término *disegno* lo acuñaron los humanistas para explicar “un proceso mental previo a la realización del bosquejo o del dibujo sobre papel”. Se crean espacios que sirven para ser recordados, después se configuran imágenes que se acomodan en esos espacios; en la figura que resulta se establecen categorías que siguen “los modelos de las partes de la retórica”.²⁴⁹

Estas figuras son representaciones de ideas por medio de símbolos o imágenes y se usaron “como medio de la aculturación moral-didáctica –que- se asienta sobre bases mnemotécnicas” para la práctica interior del perfeccionamiento del espíritu humano. Son expresiones que se comenzaron a usar durante el siglo XVI con la finalidad de incentivar la meditación, con lo que se buscaba “lograr una ascensión interior del alma en forma ordenada hacia el encuentro con Dios”. Linda Báez menciona que fueron utilizadas con el propósito de “recordar virtudes y vicios, o simplemente, conductas morales a seguir” en lo que fue “un programa mnemotécnico de virtudes regalistas y religiosas, que son recordadas mediante figuras, imágenes alegóricas, o atributos específicos”.²⁵⁰ Figuras alegóricas que definen la emblemática novohispana y podemos observar a través de la escultura de María Magdalena que se encuentra en la portada del templo principal del convento agustino de Cuitzeo.

²⁴⁹ BÁEZ RUBÍ, Linda, “El arte de la memoria y la emblemática”, p. 328.

²⁵⁰ BÁEZ RUBÍ, Linda, “El arte de la memoria y la emblemática”, p. 329.

El concepto de virtud fue ampliamente discutido por el poeta humanista Francisco Petrarca, quien, en un intento de comprender su significado, escribe la obra *Rerum Memorandarum Libri* (1343-1345), donde descompone la virtud en tres partes: memoria, entendimiento y voluntad. En este manuscrito se centra en torno a la “Prudencia y todo lo que esta conlleva. El primer libro está dedicado a la memoria, los dos siguientes a la inteligencia, y el último, a la providencia”.²⁵¹ Podemos ver que basó sus reflexiones en la teoría agustiniana de la que hablé en el primer capítulo de esta tesis, la cual discurre sobre cómo arribar al conocimiento a través de las imágenes y de cómo se forma la identidad humana por tres facultades esenciales.

En este apartado quiero abordar la escultura de María Magdalena como la figura de virtud que fue colocada en la portada del templo agustino dedicado en su honor y usada para la evangelización en los alrededores del lago de Cuitzeo. La virtud está representada a través de los artículos de fe que trae consigo la Santa, los cuales guiaron la conquista espiritual de la población indígena. Estos elementos nos hacen saber que la conversión de María Magdalena y su vida penitente fueron parte del discurso que construyó la identidad entre los habitantes de Cuitzeo durante el siglo XVI.

La escultura de María Magdalena se encuentra en un nicho debajo del águila bicéfala que encabeza la portada; en este, encontramos una figura femenina hecha de un monolito de cantera, con semblante serio, mirada de frente, la cabeza descubierta, cabellera larga y un vestido que llega a sus pies. Las manos delante de ella sostienen dos objetos: con la derecha un frasco que junta a su pecho, con la izquierda un libro. Se sabe que es María Magdalena por las características que la identifican en la iconografía religiosa: una mujer con “cabellera suelta y caída sobre sus hombros”,²⁵² acompañada siempre con un frasco de alabastro; pues la santa se concibió como la elegante “*mirrófona* (la que lleva el vaso)”.²⁵³

²⁵¹ BÁEZ RUBÍ, Linda, “El arte de la memoria y la emblemática”, p. 330.

²⁵² BARBIER DE MONTAULT, *Traité d’Iconographie chrétienne*, Paris, 1890, II, p. 374-375. Citado en: DELEND A Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII” p. 283.

²⁵³ DELEND A Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII”, p.280.



Imagen 14. Escultura de María Magdalena en la portada del templo agustino del convento de Santa María Magdalena de Cuitzeo, Michoacán

En el capítulo XXV de la sesión del Concilio de Trento celebrado en diciembre de 1563, se diferenció a las mujeres llamadas *Penitentes* o *Arrepentidas* de las otras religiosas, especificando que en las casas de las primeras se deben observar sus propias constituciones.²⁵⁴ Es posible que esta mención que encontramos en el documento tridentino aumentó la imagen conceptual de María Magdalena como *penitente*, pues fue la más reproducida desde la segunda mitad del siglo XVI. El pintor italiano Ticiano retomó la imagen de María Magdalena penitente en la década de 1560 incorporando en su relato visual una calavera y un libro, símbolos que pretendían cumplir con el decoro en las imágenes que había ya propuesto el Concilio desde 1545.²⁵⁵ La representación de María Magdalena en el Renacimiento viene desde el pensamiento del medievo, en el que se fue interpretando el evangelio de forma tal que la construcción de la santa es el resultado de una serie de conjeturas que se hicieron a partir de varios pasajes del Nuevo Testamento. A continuación, veremos cómo se formó la leyenda de María Magdalena.

²⁵⁴ CONCILIO DE TRENTO, p.378.

²⁵⁵ MONZÓN PERTEJO, Elena, "La evolución de la imagen conceptual de María Magdalena", p.536.

En el evangelio María Magdalena es una mujer que vivió junto a Jesús y los apóstoles, cuyo nombre se menciona en los cuatro testimonios del Nuevo Testamento en dos momentos importantes: la muerte de Cristo, y tres días después, cuando resucitó. Lo que la vuelve testigo de la veracidad de la promesa de la resurrección y mensajera de la misma. De manera general, los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan hablan de ella en el pasaje de la crucifixión y en la visita al sepulcro. Mateo y Lucas la mencionan acompañada por otras dos mujeres frente a la tumba, mientras que Marcos y Juan dicen que María Magdalena recibe de manera aislada la verdad de la Palabra como fundamento del cristianismo. Lo que se lee en un diálogo:

Jesús le dijo: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, pensando que era el hortelano le dijo, Señor si tú lo has llevado dime dónde lo has puesto y yo lo llevaré.

Jesús le dijo: ¡María! Volviéndose ella le dijo: ¡Raboni! Que quiere decir Maestro.

Jesús le dijo: No me toques, porque aún no he subido a mi Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.

Fue María Magdalena entonces a dar las nuevas a los discípulos de que había visto al Señor y que él le había dicho estas cosas.²⁵⁶

Este relato se distingue por la familiaridad con la que María Magdalena le habla a Jesús llamándolo Maestro como los apóstoles. También podemos ver el hábito de María de tocar a Cristo en el cuerpo y la actitud de servicio con la que recibe el mensaje de la autenticidad de Jesús como hijo de Dios. Marcos y Lucas describen a María Magdalena como la mujer de quien Jesús había expulsado siete demonios.²⁵⁷ Además, mencionan la incredulidad de los apóstoles ante el testimonio de la visión del cuerpo resucitado. En el evangelio de Marcos se habla de la compra de unas especies aromáticas con las que se pretendía ungir el cuerpo muerto de Cristo. En algo concuerdan los cuatro evangelios: María Magdalena no se presenta como madre, esposa o hija de alguien, sino que, a diferencia de las

²⁵⁶ JUAN 20, 15:18.

²⁵⁷ Hay estudios que afirman que solamente Lucas utiliza esta descripción para hablar de María Magdalena puesto que en el texto de Marcos esta expresión fue añadida después del siglo II. Véase la discusión en SÁNCHEZ MORILLA, Beatriz, *María Magdalena, de testigo presencial a ícono de penitencia en la pintura de los siglos XIV-XVII*, Tesis doctoral de la Universidad de Sevilla, departamento de pintura, 2014, p. 41.

demás mujeres de las que habla el Nuevo Testamento, María Magdalena se identifica como seguidora de Cristo independiente de un referente masculino.

El culto a María Magdalena como santa se ve reflejado en Occidente con la propagación de textos líricos durante el siglo VIII. La glorificación con que fue venerada durante el siglo XI al XIII y la popularización de *La Leyenda de Oro* de Santiago de la Vorágine nos permiten conocer la imagen conceptual que se creó de su santidad, aunque fue suspendida temporalmente para luego retornar a partir del concilio tridentino. *La Leyenda de Oro* es un texto hagiográfico que buscó caracterizar las vidas de los santos para proporcionar una idea de cómo representar su imagen en función de la expansión de la fe cristiana. Por cada día del año, el autor cita la vida de los santos reconocidos por la Iglesia hasta el año de 1263, año de su publicación, haciendo mención en los pasajes del evangelio que relatan las acciones y virtudes espirituales que guían la fe católica.

El 22 de julio se reconoce ya como el día de Santa María Magdalena desde la leyenda del medievo, en ésta se hace mención a diferentes personajes bíblicos que no se identificaban propiamente como María Magdalena en el evangelio. Confundiendo a la hermana de Lázaro y Marta, una mujer rica de Magdala; a la pecadora arrepentida en casa del fariseo; a la hermana de Marta de Betania, y otra mujer que funge los pies de Jesús contra la voluntad de Judas; todas ellas se vuelven María Magdalena en el relato de Santiago de la Vorágine. Esta imagen, confusa y contraria, nos muestra como una sola persona a la mujer que lavó los pies de Cristo con su larga cabellera y lágrimas de arrepentimiento, y a aquella que Jesús defendió por haber elegido la vida contemplativa frente a la vida activa.²⁵⁸ Sin embargo, la idea que ha perdurado de María Magdalena en el imaginario social es la de una mujer que había vivido en el pecado. Los siete demonios de los que se habla se comprendían en el contexto de los primeros siglos después de Cristo como *falta de castidad*,²⁵⁹ lo que hace posible que la relación que se estableció entre la mujer pecadora que llevaba consigo un frasco de alabastro con perfume, y María Magdalena, viniera de esta connotación. Cuando leemos la vida de

²⁵⁸ En el evangelio de Lucas podemos leer el pasaje que nos muestra a Marta atareada en el trabajo de servir y solicita la ayuda de su hermana María por medio de Jesús. María escuchaba la Palabra de Cristo, por lo que éste respondió: *Marta, Marta, afanada y turbada estás con muchas cosas. Pero solo una cosa es necesaria, y María ha escogido la mejor parte, la cual no le será quitada.* Lucas 10:38-42.

²⁵⁹ SÁNCHEZ MORILLA, Beatriz, *María Magdalena, de testigo presencial a ícono de penitencia en la pintura de los siglos XIV-XVII*, p. 31.

esta santa en *La Leyenda de Oro* podemos ver la figura de María Magdalena que se creó durante la Baja Edad Media.²⁶⁰

Existen dos aspectos importantes para resaltar en la leyenda medieval: el primero es la sugerencia de una relación íntima entre Jesús y María Magdalena. El autor señala que “la Magdalena fue la primera que vino al Señor para buscar el remedio de sus pecados”. En un siguiente apartado dice que Jesús amaba a Magdalena “no sólo como Creador a su criatura, sino también como Esposo dulcísimo a su esposa regalada.”²⁶¹ Ninguna de estas dos afirmaciones tiene sustento en el evangelio canónico.²⁶² El segundo es la vida y muerte de Magdalena después de Jesús. Según *La Leyenda de Oro*, María Magdalena viajó hacia Marsella y predicó la Palabra de Cristo. Después, se retiró a un desierto (Baunes, Francia), donde vivió comiendo solamente hierbas en vida contemplativa durante 30 años. Lo que la vuelve ejemplo de la vida en penitencia y dedicada a la meditación, imagen contraria la de la pecadora dominada por siete demonios, aunque paradójicamente ambas se conservaron en el imaginario social hasta el Renacimiento.

Después del siglo XIII el culto a María Magdalena disminuyó para reaparecer durante el siglo XVI. Existen una gran variedad de estudios históricos sobre el impacto que tuvo el Concilio de Trento en la creación de la imagen de la santa. Un trabajo importante es el que ha hecho Odile Delenda en el estudio del arte que se produjo en torno a Magdalena como parte del argumento que se constituyó en el movimiento de Contrarreforma. Haciendo alusión al decreto *De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes*, la autora nos habla de la influencia del Concilio de Trento en el arte religioso, el cuál cumplía una función apologética en “un deseo de seducir, proponiendo una religión más accesible que recurría a los sentidos”.²⁶³

²⁶⁰ La obra de Santiago de la Vorágine que utilizo para este trabajo es una edición del siglo XIX en la que se encuentran testimonios o referencias de fechas más tardías que la del manuscrito original: *La Leyenda de Oro para cada día del año. Vidas de todos los Santos que venera la Iglesia*. Tomo Segundo, España, 1853.

²⁶¹ DE LA VORAGINE, Santiago, *La Leyenda de Oro para cada día del año. Vidas de todos los Santos que venera la Iglesia*, p. 394.

²⁶² Existen estudios que refieren a los evangelios apócrifos que pudieron influir en *La Leyenda de Oro*, los cuales continúan siendo considerados falsos por la teología católica.

²⁶³ DELENDA Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII”, p. 279.

Las representaciones visuales que evocaban a María Magdalena durante la Baja Edad Media y aún a principios del Renacimiento hacían alusión a la vida pecaminosa que llevaba, colocándola como una mujer aprisionada por sus propios demonios. La imagen de María Magdalena había dado libertad a la representación del cuerpo femenino desnudo, dejando volar la imaginación de los artistas y espectadores de las obras. Fueron muchas las Magdalenas que adornaban capillas privadas de la clientela cortesana, “reduciéndose al máximo la línea divisoria entre lo devoto y lo profano en unas imágenes que combinan el ascetismo religioso con la sensualidad”. Sin embargo, la desnudez de María Magdalena se asoció de igual manera a su vida eremítica, personificando el retorno al estado primitivo del ser humano, así como también se entendió como una alegoría de la Verdad.²⁶⁴

Como hemos visto, en la sesión XXV del Concilio de Trento se habla de la importancia de mostrar a los fieles las imágenes de los santos “con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y sus costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar y a amar a Dios, y practicar la piedad”.²⁶⁵ La vida de los santos se volvió un eco de la vida de Cristo y un testimonio de la verdad de sus enseñanzas, y en especial la vida de María Magdalena resultó útil para “ilustrar algunos puntos esenciales de la Reforma católica o para refutar los ataques de los protestantes”.²⁶⁶ Un ejemplo es *El Tratado de las santas imágenes* escrito por el teólogo conocido como Molanus, en 1570, el cual quiso generar un cambio en las representaciones que se hacían sobre los santos. Teniendo en consideración que la función de transmitir la vida santa a través del arte tenía la intención de mostrar los valores y virtudes del cristianismo, la imagen que este tratado buscó incentivar de María Magdalena fue la del arrepentimiento y la devoción: “...tampoco tiene que ser representada indecentemente como una pecadora, sino guardando la decencia... No se le escapará a nadie que un cuadro que nos enseña a María Magdalena derramando sus lágrimas al pie del señor Jesús será más útil que un cuadro exhibiéndola cuando era esclava entregada de los siete demonios”.²⁶⁷

²⁶⁴ MONZÓN PERTEJO, Elena, “La evolución de la imagen conceptual de María Magdalena”, pp. 532-535.

²⁶⁵ CONCILIO DE TRENTO, p.331.

²⁶⁶ DELENDIA Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII”, p. 280.

²⁶⁷ MOLANUS, *Tratado de las santas imágenes*, 1570, citado en: DELENDIA Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII”, p. 280.

Santo Tomás de Aquino le dio el nombre a María Magdalena de *Apostolorum apostola* (apóstol de los apóstoles), pues el recibir el mensaje de resurrección y el encargo de transmitirlo a los seguidores de Cristo la convirtió en evangelista de los evangelizadores, así comenzó a cambiar la imagen de la santa. Sobre el mismo término vuelve fray Pedro de Chaves, un padre benedictino que durante el siglo XVI dedicó un escrito para demostrar que la mención de María Magdalena que se encuentra en el evangelio tenía especial relevancia para entender la confesión como un sacramento necesario. Fue parte de un trabajo que emprendió en contra de los protestantes, durante el movimiento de Contrarreforma, en pos de la imagen de los santos. El documento es la única obra del fraile, la cual utilizó como instrumento evangelizador en las misiones de la península de Portugal, entre otras labores que desempeñó para la Iglesia, como ser parte de los representantes de España en Roma.²⁶⁸

El *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena y de la alta perfección a la que subió después de convertida*, de Fray Pedro de Chaves, habla de cuatro estados del ser que enseña la vida de María Magdalena; el del pecado, la conversión y la penitencia, el estado de aprovechamiento y, por último, el de la perfección, “para que seamos enseñados que el que en la virtud no procura de ir adelante, es visto tornar atrás”. Lo que nos habla de la importancia de la imagen de María Magdalena como figura alegórica que durante el siglo XVI desempeñó un papel importante en la conversión de los territorios conquistados por la Iglesia Católica. La enseñanza de las virtudes cristianas a los neófitos de la fe que estaban siendo evangelizados en distintas partes del mundo se facilitó por medio de las historias de los santos y sus representaciones de vida, y que, en este caso, vemos en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo.

De la versión original que se publicó por primera vez en Barcelona en el año de 1549 del libro de Pedro de Chaves, existen tres ejemplares en la Biblioteca de Cataluña, y una en la Biblioteca del Escorial, en España, impresa por un francés llamado Pere Montpezat. Se tiene noticia de otras reimpressiones dentro del mismo siglo, por ejemplo, en 1561 se tradujo al italiano, de los que se encuentran dos ejemplares en España y nueve en Italia; y una

²⁶⁸ ALADRO, Jordi, Prólogo CHAVES, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, pp. 7-26.

segunda versión en español del año de 1576, de la que se sabe hay únicamente en Lisboa.²⁶⁹ Fray Pedro de Chaves nació en Badajoz, España, en el año de 1514, construyó el primer tratado de la vida de la santa en español y argumentó bajo el dogma católico la importancia de venerar la imagen de María Magdalena, “dichosa mujer fue esta, pues elegida de Dios, para que fuese evangelista de lo que hasta entonces no era denunciado, y para que pudiese ser llamada apóstola de los apóstoles”.²⁷⁰



Imagen 15. Impresiones de la obra original de la *Vida y Conversión de Magdalena* de Pedro de Chaves que se ven en la edición de Jordi Aladro²⁷¹

La iconografía de María Magdalena en la *Vida y Conversión de Magdalena*, sigue las mismas formas que tiene la escultura que se encuentra en la portada del templo agustino de Cuitzeo. Podemos ver como el libro, el frasco de alabastro y la cabellera de Magdalena son símbolos que se popularizaron en la región del sur de España y Portugal en el contexto histórico del siglo XVI. Considero que la relación que existe entre la *apóstola de los apóstoles* y el arrepentimiento que mostró por sus pecados ante Cristo fueron parte de la identidad que se construyó entre los habitantes de los alrededores del lago de Cuitzeo.

²⁶⁹ ALADRO, Jordi, Prólogo a CHAVES, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, pp.11-13

²⁷⁰ ALADRO, Jordi, Prólogo a CHAVES, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, p. 20.

²⁷¹ ALADRO, Jordi, Prólogo a CHAVES, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, pp. 23 y 25.



Imagen 16. Composición de la portada del templo principal en el convento agustino de Cuitzeo

La composición del tercer nivel de abajo hacia arriba de la portada del templo agustino de Santa María Magdalena abarca el nicho donde se encuentra la escultura de María Magdalena, custodiada en los costados por dos columnas y luego por los dos blasones con elementos indígenas. Debajo del nicho se encuentra la figura zoomorfa ya mencionada en este análisis y, a la misma altura de esta, a cada lado hay una tinaja.

En el capítulo dos, ya había hablado de la posibilidad de que la figura zoomorfa que se encuentra a los pies de María Magdalena sea la divinidad que se menciona “como mona o como perro” en la *Relación de Cuiseo de la Laguna*. Y en el primer apartado de este capítulo, ahondé en esta figura como una representación de la culturalización de la emblemática novohispana, misma que quedó protagonizada en la región de la Provincia de Michoacán por el gobernador indígena Antonio Huitzimengari, “el del linaje de perro”. Además, resaltamos el parecido en forma y estilo que tiene esta figura con el Toisón de Oro, insignia caballeresca que se popularizó en la monarquía española desde el imperio de Carlos V y en el emblema que continuó en el reinado de su hijo, Felipe II.

Entre las estrategias de la evangelización de las órdenes religiosas fue común equiparar símbolos culturales prehispánicos con los traídos por los nuevos conquistadores, ya fueran iconográficos, fonéticos, lingüísticos o alegóricos; con la intención de comunicar a la población indígena el mensaje de la doctrina de la fe cristiana. Así, podemos pensar que

la figura zoomorfa colocada en la parte alta del templo a los pies de María Magdalena sí representó a la divinidad antes mencionada, con el objeto de hacer relacionar a los neófitos de la fe cristiana de los alrededores del lago de Cuitzeo, su deidad con la idea de una santa de la tradición judeo-cristiana.

El lugar en donde se colocó la figura zoomorfa en la portada del templo agustino es debajo de la escultura de María Magdalena, de tamaño mucho menor, lo que da la impresión de ser inferior la primera. Mathías de Escobar menciona otra divinidad que nos ayudaría a comprender aún más la composición, pues dice, “estos moradores de esta laguna, atribuían divinidad a algún ídolo, en forma de tinaja”.²⁷² Hasta hoy no se conoce que el pueblo purhépecha tuviera un dios con forma de tinaja, sin embargo, esta idea nos ayudaría a comprender la existencia de las dos tinajas que se igualan a la altura de la figura zoomorfa en la composición de la portada y pensar que tuvieron la intención de ofrecer alguna similitud entre el pensamiento de la población indígena y los nuevas dogmas impuestos.

Por último, quiero resaltar que el cuadro de figuras, insignias y emblemas de la portada del templo de Cuitzeo necesitaron de un conocimiento hondo de la arquitectura europea, así como de contacto directo con el gobierno indígena de la región de Cuitzeo. Pienso que, al ser Antonio Huitzimengari gobernador de la Provincia de Michoacán en el momento de la orden de construcción del convento de Cuitzeo participó en un principio como mecenas de la obra. Así se explica el tallado de las formas en un estilo indígena. También pudo haber influido en la configuración de las insignias que aluden al pasado prehispánico del pueblo purhépecha para la legitimación de su gobierno. Aunque para la realización del *disegno* de la portada del templo considero que estuvo presente la intención del arte de la memoria, el cual, después de haber tenido una larga tradición en el imaginario social del pensamiento cristiano, había adquirido un papel importante en la emblemática renacentista. Esta práctica mnemotécnica significó un conocimiento hondo en conceptos cristianos que tenían como trasfondo el objetivo de la evangelización. Por lo considero que el autor de la portada que concibió esta obra de arte tuvo que haber sido un fraile agustino, argumento que ahondaré en el último apartado de este trabajo.

²⁷² ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, p. 490.

3.3 El autor de la portada del templo agustino de Santa María Magdalena

La portada del templo agustino de Santa María Magdalena tiene una particularidad que la distingue de las portadas de templos construidas en medio de la proliferación de conventos que hubo durante el siglo XVI en la Nueva España; está firmada por su autor. A los dos costados de la entrada principal al templo se encuentran dos epígrafes, cada uno en una cartela y con una cornucopia debajo. El de la izquierda versa MAMAGDADEDICAT, “dedicado a María Magdalena”, mientras que el de la derecha dice FR. IO. METI ME FECIT. Ésta última es la firma que ha motivado diversas interpretaciones dentro de la historiografía de la historia del arte.



Imagen 17 y 18. Cornucopia del lado izquierdo y del lado derecho, respectivamente, viendo la portada del templo agustino de Santa María Magdalena de frente

La referencia más antigua que hace mención del posible nombre del autor de la fachada es la del historiador del arte Diego Angulo Íñiguez, la cual alude Manuel Toussaint en su libro de *Arte Colonial en México*; quien al describir el tallado y el modelado de las figuras de la portada del convento de Cuitzeo dice que fueron labradas por manos indígenas, “la inscripción original de la cartelera «Fr.Io.Metl me fecit», que Angulo traduce: «Francisco Juan Metl me hizo»”, lo que sugiere además un estilo prehispánico.²⁷³ La interpretación de la palabra *Metl*, que significa maguey en lengua náhuatl, ha sostenido la idea de que el autor

²⁷³ TOUSSAINT, Manuel, *Arte Colonial en México*, p.48.

de la firma fue un arquitecto indígena. Aunque también, José Corona Núñez propuso leer la inscripción como “fray Ierónimo Metl me hizo”,²⁷⁴ sin embargo, no hay fuentes que respalden la existencia de frailes indígenas durante el siglo XVI en la Nueva España. Diego de Basalenque en su *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán* dice que la arquitectura del convento agustino de Copándaro y el de Cuitzeo son de “mano del mismo oficial de México”.²⁷⁵ Lo que tampoco se ha comprobado. Y en su libro sobre el arte-indocristiano, Reyes-Valerio mencionó:

La abreviatura también podría no corresponder a Metl sino a la de otro apellido no descifrado todavía. De ser así, tendríamos un escultor cuyo nombre desconocemos. Más aún, si Metl (maguey en náhuatl) fuera un apellido, podría tratarse entonces de un artista indígena, sólo que este hecho cambiaría muchas de nuestras concepciones y tal vez algunas se vendrían por tierra.²⁷⁶

Para completar el análisis de la portada de Santa María Magdalena se tienen que explorar las posibilidades sobre la autoría de la firma que hay en ella. Por lo que es necesario observar con detenimiento el apellido aún no descifrado y ver que la letra con la que termina no es una “l” minúscula, como se ha pensado hasta ahora, sino una “I” en mayúscula, al igual que el resto de las letras de la firma.²⁷⁷ Al releer, bajo este entendido, encontramos que la firma dice: FR. IO. METI ME FECIT, que se puede interpretar como Fray Juan Meti me hizo. La palabra METI puede corresponder a la abreviatura de un apellido en latín: METINENCIS, que en español es Medina, lo que me lleva a plantear la hipótesis central de esta investigación: que el fraile Juan de Medina Plaza, prior del convento de Cuitzeo en 1578, es el posible autor de la firma de la portada. En las presentaciones de sus libros, los dos tomos de la *Doctrina de la Fe* escritos en la década setenta del siglo XVI, el fraile firma en latín como IONNES METINENCIS BETHICUS. Y al recordar que la fecha de la culminación de la construcción de la fachada del templo de Santa María Magdalena fue en un lapso de tiempo que comprende hasta el año de 1579, podemos deducir que el fraile Juan de Medina Plaza fue quien realizó el *disegno* de la misma.

²⁷⁴ CORONA NÚÑEZ, José, “Cronistas novohispanos de Michoacán”, p.33.

²⁷⁵ BASALENQUE, Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, p.208.

²⁷⁶ REYES-VALERIO, *Arte indocristiano*, p. 250.

²⁷⁷ Observaciones del Dr. Igor Cerda en conversación de este trabajo. 31 de julio de 2019.

Benedict Warren dice que fray Juan de Medina Plaza fue un autor misterioso de la evangelización en Michoacán del que poco se ha estudiado. En el capítulo uno de este trabajo ya mencionaba que Amaruc Lucas da como fecha de su entrada a Michoacán antes de 1559 y una muerte probablemente anterior a 1606. Este fraile agustino nació al sur de España, ya que el término “Bheticus indica que tiene su origen en Andalucía,”²⁷⁸ en Medina Sidonia, una localidad del centro de la provincia de Cádiz. Fue uno de los fundadores del convento de Guadalajara en la Nueva España y fue prior de Tacámbaro de 1559 a 1575. Para este último, recibió la cantidad de 200 pesos con fines de construcción del edificio del monasterio.²⁷⁹ Estos datos nos hablan de su participación en las obras arquitectónicas de los conventos que precedieron su priorato en Cuitzeo en el año de 1578.

La obra de Juan de Medina Plaza está escrita en purhépecha o tarasco antiguo y se llama en latín *DOCTRINALIS FIDEI IN MICHUACANENSIVM INDORUM LINGVAM*, se conoce como *Doctrina de la Fe*. Mathías de Escobar menciona a fray Juan de Medina Plaza en la lista de “escritores y autores que he tenido noticia” de la Orden de San Agustín en la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán. En ese apartado el cronista afirma que fray Alonso de la Veracruz fue el primero que imprimió sus obras en el Nuevo Mundo, y en segundo lugar menciona a fray Juan de Medina Plaza, “el cual en la lengua tarasca mucho y excelente escribió” cuaresmas, libros devotos y muchos manuales cuando fue prior de Cuitzeo y Tacámbaro.²⁸⁰ Se sabe que existió una relación entre estos dos agustinos, pues Alonso de la Veracruz extendió la carta de aprobación de la obra escrita por Juan de Medina Plaza “e indicó que fue gran lengua de aquella provincia”.²⁸¹ De igual modo, tuvo contacto con el fraile franciscano Maturino Gilberti, quien afirmó “haber consultado a Juan de Medina Plaza sobre la traducción y uso adecuado del término Santísima Trinidad”, pues lo consideraba experto en teología y la lengua de Mechoacan.²⁸²

²⁷⁸ WARREN, Benedict. J., “Introducción”, MEDINA PLAZA, Juan, *Diálogo sobre la naturaleza*, p. 14. Traducción: Pedro Márquez Joaquín.

²⁷⁹ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p. 32.

²⁸⁰ ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, p.184.

²⁸¹ WARREN, Benedict. J., Introducción a: MEDINA PLAZA, Juan, *Diálogo sobre la naturaleza*, p. 14. Traducción: Pedro Márquez Joaquín.

²⁸² LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p. 33.

En el contenido de la *Doctrina de la fe*, que podemos leer en fragmentos gracias a las traducciones hechas por Pedro Márquez Joaquín y Amaruc Lucas, se conoce el pensamiento cristiano que se formó con la evangelización de fray Juan de Medina Plaza, misma que emprendió desde su llegada a la Nueva España hasta el establecimiento de su priorato en Cuitzeo. Su obra fue la adaptación del imaginario social con el que se educaba a los hombres y mujeres en Europa a un nuevo contexto político que se formó en América a finales del siglo XVI. Y como veremos en este último apartado, su método de evangelización no sólo se puede conocer desde las fuentes escritas, sino que lo compuso visualmente en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo. Pienso que la doctrina de la fe cristiana fue transmitida a través del arte de la memoria y las imágenes compuestas por fray Juan de Medina Plaza, lo cual sirvió como medio de aculturación en la población que habitaba los alrededores del lago de Cuitzeo. Este fraile fue participe de este proceso al crear una obra de arte que se consolidó como base para la construcción de una identidad novohispana en la región.

Con la intención de transmitir la doctrina religiosa a la población autóctona, Juan de Medina Plaza partió del reconocimiento de su lengua para luego escribir una obra en purhépecha que se divide en dos tomos: el tomo I publicado en Cuitzeo en 1578 y que, a su vez, está separado en dos compendios: el primero contiene la parte dogmática y el segundo la parte litúrgica. En la parte dogmática se encuentra un apartado dedicado a la festividad de Santiago Apóstol, otro a la inmortalidad del alma, y uno sobre el conocimiento de los artículos de la santa fe que pertenecen a la divinidad y a la humanidad de Cristo. La parte litúrgica está destinada a los siete sacramentos, los sermones y las interrogantes en torno a los artículos de fe, y a las fiestas que se hacían para Juan Bautista, San Pedro, San Pablo, San Agustín y San Francisco. El tomo II de la *Doctrina de la fe* fue publicado con anterioridad, cuando Medina Plaza fue Prior de Tacámbaro en 1575, y contiene un tratado moral que incluye *Los siete pecados capitales* y el *Diálogo sobre la Naturaleza*, ya traducidos por Amaruc Lucas y Pedro Márquez Joaquín, respectivamente.²⁸³

Este trabajo se realizó en medio de un contexto social que intentaba resolver los desafíos que la enseñanza de la doctrina cristiana a los neófitos de la fe representaba en los

²⁸³ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, pp. 35 y 36.

territorios recién conquistados por Europa. Estas discusiones se llevaron a cabo en la XXV Sesión del Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento y se pusieron en práctica en la Nueva España después del Tercer Concilio Mexicano que se realizó en el último tercio del siglo XVI. En el capítulo uno vimos el ideal de *belleza* en el arte católico pos tridentino, el cual no significaba pintar ni adornar las imágenes, ni representar a los santos con hermosura escandalosa, sino, cumplir con el orden, lugar y espacio correcto, con lo espiritual y la verdad. En la portada del templo agustino de Santa María Magdalena podemos ver como se interpretó este concepto de belleza por fray Juan de Medina Plaza, posible autor de la obra.

La composición de la portada del templo agustino de Cuitzeo se puede analizar desde los textos que guiaron la enseñanza de la doctrina de la fe en lengua purhépecha en los alrededores del lago de Cuitzeo. Amaruc Lucas hace referencia a las lecturas públicas que se hacían del texto escrito por Juan de Medina Plaza, salmos, manuales de instrucción para la celebración de las festividades de los santos, entre otros, y el caso de la inmortalidad del alma,²⁸⁴ doctrina que es posible comparar con el pensamiento cristiano implícito en las imágenes de la portada del templo de Santa María Magdalena. A través de ciertos elementos iconográficos vemos cómo Juan de Medina Plaza representó en figuras el discurso que había escrito; los epigramas, esculturas, insignias y emblemas que se pueden observar en la composición visual de la fachada del convento de Cuitzeo nos ayudan a comprender lo anterior.

El epígrafe de la imagen # que se encuentra debajo de la escultura de María Magdalena en la portada del templo agustino de Cuitzeo, LAUDATE DOMINVM DE CELIS “alabar al señor desde lo alto de los cielos”, es una figura que nos recuerda una de las sentencias más repetidas en el texto sobre la inmortalidad del alma, de la *Doctrina de la fe* de Medina Plaza: “alabar a Dios a través de los santos”. Al comenzar el sermón para la festividad de Santiago Apóstol el Mayor, el predicador explicó que la razón de repetir aquellas palabras y cantarlas en el templo es recordar la vida de aquellas personas a las que Dios les concedió un milagro en agradecimiento de su servicio.²⁸⁵

²⁸⁴ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p. 49.

²⁸⁵ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p. 69.

En el texto, Medina Plaza indicó que todo lo que tenga vida, o lo que no, fue concebido por medio de la gracia de Dios, por lo que todas las criaturas deben alabarlo en agradecimiento. Las estrellas, el cielo, la luna, el sol, los volcanes “desde su condición y no por medio de la palabra como lo hacemos las personas” se sometían a la ley de Dios. Por su parte, las “criaturas de Dios”, hechas a su imagen y semejanza, “lo deben de alabar, respetándolo y estando conscientes de que Él los ha concebido”. Para ello, la vida que tuvieron algunas personas son ejemplos en los que “hasta las mujeres tuvieron la oportunidad de realizar obras por su gran servicio, y con las que mostraban respeto a nuestro Dios”. Por lo que se recuerdan con celebraciones, fiestas y misas en las que la población pide a los santos interceder por sus almas ante Dios.²⁸⁶

Medina Plaza habló de algunos santos a los que Dios mostró su misericordia: San Pablo, San Agustín o Santa María Magdalena, quienes a pesar de haber sido grandes pecadores se convirtieron en ejemplos de bienaventuranza, pues Dios con “su piedad trajo misericordia para ellos, obsequiándoles las virtudes”. Estos santos decían haberse salvado porque Dios los liberó del pecado y “se convirtieron en personas virtuosas, ejemplos a seguir, una vez que los hizo ver la realidad y los perdonó”.²⁸⁷ Esta virtud está reflejada en la portada del templo dedicado a Santa María Magdalena, pues al mostrar el frasco de alabastro y el libro representó la actitud de servicio que tuvo la mujer con Cristo y la misión que recibió a su muerte: llevar la noticia de la Resurrección, por lo que fue llamada *Apóstola de apóstoles*.

El fraile agustino también nos habla de la penitencia como medio para obtener el perdón de Dios, quien “castiga con justicia (...) por virtud o por delito”. Las virtudes son la forma de expresar la obediencia a Dios en vida, al igual que el bautismo y la confesión, que son necesarios para ser un buen cristiano. La existencia de dos mundos que se conocen como cielo e infierno determina el destino de los seres humanos según los vicios o virtudes con los que viven en la tierra. Las almas que son llevadas al cielo son observadas por Dios o intercedidas por las ofrendas hechas a los santos, “porque Dios desea que seamos perdonados a través de los santos”.²⁸⁸

²⁸⁶ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, pp. 71-83.

²⁸⁷ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, p.85.

²⁸⁸ LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma*, pp. 171, 187 y 197.

Los santos fueron figuras alegóricas del concepto del “buen cristiano” que el fraile agustino utilizó para explicar a la población de los alrededores del lago de Cuitzeo la manera de vivir la doctrina cristiana. La santidad, dice, es concedida por Dios, quien con prudencia actúa para conservar el orden, y otorga virtud a los pecadores para convertirlos en ejemplos de vida. En su obra escrita, vemos cómo se interesó en explicar las celebraciones de los santos que ya eran conocidos por los naturales, mientras que, en la portada del templo agustino de Santa María Magdalena, dejó representados en epígrafes o en imágenes los artículos de fe que recordarían lo dicho en los sermones.

Por último, considero importante observar el emblema del título de armas del Ducado de Medina Sidonia, España, localidad en la que nació Juan de Medina Plaza. Este emblema surgió en la Alta Edad Media cuando un caballero de Bretaña llegó a España a luchar contra los moros, quien traía consigo “por armas un escudo azul con dos calderas jaqueladas de amarillo y colorado, y en las asas unas cabezas de sierpes con una orla blanca á la redonda del escudo con armiños negros”.²⁸⁹ A partir de esta insignia se creó el emblema del linaje Pérez de Guzmán, el cual resultó del matrimonio de Juan Alonso Pérez Guzmán con Juana de Castilla en 1367. En el escudo de armas se representan dos calderas jaqueladas en oro y puestas en palo que se muestran sobre un campo de azur, rodeado con una bordura de castillos y leones que alude al reino de Castilla; por encima lleva una corona. Existen variaciones del emblema: sobre este se puede encontrar a Guzmán “El bueno”; a un costado, las columnas de Hércules con la inscripción “Non ultra plus”; también puede llevar una divisa con la leyenda PRAEFERE PATRIAM LIBERIS PARENTEM DECET, “Conviene anteponer la patria a la familia”; así como por fuera del escudo se puede encontrar un dragón en sinople; o dos collares: el de la Orden del Toisón de Oro o el de la Orden del Espíritu Santo.²⁹⁰

²⁸⁹ BARRANTES MALDONADO, *Ilustraciones de la casa de la Niebla*, 1551. Citado en: https://www.fcmedinasidonia.com/escudo_armas_linaje_perez_guzman.html

²⁹⁰ Fundación Casa Medina Sidonia.

https://www.fcmedinasidonia.com/escudo_armas_linaje_perez_guzman.html



Imagen 19. Escudo de la Casa de Medina Sidonia, en la calle Palacio, Huelva, antigua residencia de los Condes de Niebla²⁹¹

En la imagen vemos una representación del escudo de armas de Medina Sidonia que se colocó en el Palacio de los Guzmán probablemente en las ampliaciones que hizo el V Duque de Medina Sidonia durante el siglo XVI.²⁹² Se observan las dos calderas con serpientes que componían el escudo originalmente, así como la insignia del Toisón de Oro que lo rodea. A los lados hay dos columnas con la leyenda “Non ultra plus”.

Es probable que Juan de Medina Plaza conociera bien este escudo, pues su impronta a la Nueva España se considera a finales de la década de 1550. Hay que resaltar el parecido de la composición del centro de la portada del templo agustino de Santa María Magdalena con la del emblema del Palacio de los Guzmán. En Cuitzeo, vemos que el nicho que resguarda la escultura de María Magdalena tiene a los costados dos columnas con distintos ornamentos, entre los que destaca una cinta que cae a media altura. Y debajo está la figura zoomorfa que he comparado iconográficamente con la insignia del Toisón de Oro. En la composición del emblema de Medina Sidonia, vemos pues, un diseño muy similar que nos habla de una posible influencia en el autor de la obra del templo del convento de Cuitzeo. Por lo que propongo que el agustino Juan de Medina Plaza, nacido en Medina Sidonia, prior de Cuitzeo en 1578 y gran evangelizador en lengua tarasca, es el creador de la misma.

²⁹¹ Imagen recopilada en: <http://nobleymreal.blogspot.com/2011/03/la-casa-de-medina-sidonia.html>

²⁹² Fundación Casa Medina Sidonia.

https://www.fcmedinasidonia.com/escudo_armas_linaje_perez_guzman.html

Consideraciones finales

Simónides de Ceos fue el primer epigramático de la historia clásica que comenzó lo que se conoce como el arte de la memoria, capacidad de recordar a través de un espacio tangible. Esta tradición influyó en San Agustín de Hipona, uno de los primeros Padres de la Iglesia Católica, quien fundamentó la teología cristiana en su legitimación como religión del Estado Romano. A través de algunas de sus obras conocemos el discurso de la conversión de un hombre que dejó de adorar a los astros celestes como dioses para adoptar la religión católica y defendió la existencia de la Trinidad de Dios. San Agustín se preocupó por explicar la esencia de la humanidad compuesta por tres facultades; memoria, inteligencia y voluntad como prueba de la divinidad que hay en el alma. A través del desarrollo de estas tres potencias se puede llegar a la virtud, máxima expresión del ser humano.

El pensamiento agustiniano fue representado en imagen durante la expansión religiosa que se dio siglos después y en la que participó la Orden de San Agustín. En la Baja Edad Media, un beato de la Iglesia Católica llamado Ramón Llull diseñó algunos diagramas del proceso de conocimiento de Dios por medio de la memoria. Fue un método que utilizó como estrategia para convertir al catolicismo a los seguidores de otras religiones en Medio Oriente. Lo que tuvo repercusión en otros tipos de representaciones que se produjeron después de este método, como la obra literaria del poeta humanista Petrarca que nos habla de una nueva adaptación del discurso en el que la prudencia se definió como acto de mayor virtud. Luego, influyó en los valores que orientaron la forma de vida de mujeres y hombres que vivieron durante el siglo XVI con la creación de figuras alegóricas en esquemas visuales que se representaron en diferentes construcciones de la época.

El Renacimiento es un momento del pasado de la humanidad que se ha comprendido como el fin de la etapa medieval y el inicio de un proceso de cambios originados por el encuentro de diferentes poblaciones humanas en los continentes del mundo, el cual sucedió a partir del primer viaje de Cristóbal Colón a América en el año de 1492. La mentalidad de este período se ve reflejada en obras escritas como la de Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro, Martín Lutero, quienes plantearon los argumentos que dieron paso al movimiento histórico conocido como Reforma y Contrarreforma.

En este contexto se llevó a cabo el Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento por parte de la Iglesia Católica para discutir las bases de la teología cristiana y los fundamentos de su doctrina, lo que consolidó la colonización de diferentes territorios en el orbe por parte de los centros monárquicos de Europa. Surgió lo que se conoce como la conquista espiritual de las sociedades sometidas a las disposiciones de la Iglesia en Roma; un programa en el que las poblaciones de América quedaron inmersas en un nuevo sistema de gobierno virreinal que tuvo como fin la explotación de las personas, los recursos naturales y el aniquilamiento de las manifestaciones culturales anteriores al encuentro. La Nueva España fue una de estas colonias fundada en parte del territorio de lo que actualmente es México.

En el continente americano antes de la llegada de los europeos había asentamientos humanos con una cosmovisión particular del mundo que influyó en las expresiones culturales de la Nueva España. Se construyó una identidad a partir de los vestigios de una cultura que sobrevivió al sometimiento de su forma de vida e imposición de un nuevo modelo de valores, comportamiento y deberes sociales por parte de la Corona Española. Las manifestaciones con las que convivieron poblaciones indígenas, representantes de la Iglesia Católica, autoridades monárquicas y otros grupos humanos fueron la base de la conformación de la sociedad novohispana.

Estas representaciones fueron objeto de discusión en la última sesión del Concilio de Trento en 1563, cuando se habló de la veneración a las imágenes de los santos de la Iglesia Católica que se suscitó en las nuevas sociedades amerindias a partir de la Conquista. Se debatió la idolatría entendida como las manifestaciones de la idea del mundo que tenían los pueblos de América dispuestas en las imágenes religiosas. La Iglesia Católica condenó la divinización de los objetos con los que se enseñaba la doctrina cristiana, aunque respaldó la propagación de las reliquias de los santos y la construcción de monumentos sagrados para la evangelización de los naturales. En consecuencia, se establecieron las disposiciones con las que debía llevarse el culto entre las poblaciones recién incorporadas al catolicismo, en las que destacan el buen uso de las imágenes al mostrar una composición ordenada, sin hermosura escandalosa, sin adornos y nada profano.

Alonso de la Veracruz y Juan de Medina Plaza son dos frailes de la Orden de San Agustín que vinieron a la Nueva España en el momento que la influencia del pensamiento

humanista aumentó en los diferentes territorios del emperador Carlos V. Ambos nacieron dentro de las primeras décadas del siglo XVI durante la expansión de España, lo que alentó los textos jurídicos y teológicos de los que fueron autores. Estas obras constituyeron una base para las nuevas sociedades hispanizadas y fueron la legitimación de la implantación de un nuevo mundo en el continente americano.

La construcción de conventos agustinos en la colonia novohispana se debe en mucho a la labor de Alonso de la Veracruz, fundador de la Real y Pontificia Universidad de la Nueva España y de la primera Casa de Estudios Mayores de la Orden de San Agustín, la cual se edificó en Tiripetío, una encomienda de la Provincia de Michoacán, en el año de 1541. Los frailes agustinos encaminaron sus misiones de evangelización hacia Tierra Caliente para llegar a territorio aún no conquistado. Necesitaron ayuda de la población indígena de la región, por lo que pronto se dedicaron a construir más unidades conventuales que tuvieron gran importancia en la conquista espiritual de los pueblos de la región. Entre esos conventos se encuentra el de Cuitzeo, que se comenzó a construir, después de una orden dada por el virrey Antonio de Mendoza a Alonso de la Veracruz en 1550, por el fraile agustino Francisco de la Villafuerte. Este convento está dedicado a Santa María Magdalena y la portada del templo está firmada por su autor.

Alonso de la Veracruz escribió *Del Tratado sobre el alma y Sobre la conquista y los Derechos de los Indígenas*, en el primero, habló del alma según las facultades esenciales del ser y sobre la imagen que toma el alma del cuerpo. En el segundo, argumentó que los indígenas del territorio conquistado tenían uso de razón, lo que hacía a muchos de entre ellos personas con virtudes que regían su modo de vida. Expresó su postura contra las manifestaciones idolátricas que se habían mostrado en el culto recién adquirido por los naturales de la Nueva España, por lo que debía establecerse una ley para el buen seguimiento de la doctrina cristiana y advirtió que debía castigarse con guerra las blasfemias cometidas a crucifijos u otras imágenes religiosas. Aprovechó para denunciar los atropellos hechos por algunos vecinos de la Nueva España a las sociedades autóctonas que, de manera general, tenían voluntad de ser cristianizadas.

Juan de Medina Plaza se integró a la evangelización en Michoacán a finales de la década de 1550, se hizo prior de la casa conventual de Tacámbaro y se dedicó a aprender la

lengua de los naturales de la Provincia de Michoacán, misma en la que publicó una obra conocida como *Doctrina de la fe*, dividida en dos tomos. Estos tratados son una explicación de los fundamentos de la fe cristiana y una base para las celebraciones de las festividades de los santos, figuras alegóricas de las virtudes que debían perseguir los neófitos de la fe que escuchaban el mensaje. Hay un fragmento dedicado a explicar que al alma de las personas es inmortal porque fue creada por Dios a su misma imagen. El mundo es el lugar donde los hombres y las mujeres conocen la existencia del bien y del mal como prueba de la justicia de Dios, el cual es alabado a través del culto que profesa la fe cristiana. En aquél momento, esta religión se había conformado por la Iglesia Católica más de mil años atrás, por lo que la veneración de los santos como testimonios de la existencia de Dios y la divinidad en el alma humana, era también una forma de dar a conocer la historia de la religión católica a los pobladores de América. Juan de Medina Plaza escribió sobre la vida de Santiago Apóstol con el propósito de demostrar estos preceptos, lo que podemos conocer en el fragmento de su obra llamado *La inmortalidad del alma*.

El hecho de que la portada del templo agustino de Cuitzeo esté firmada por su autor y tenga escrita una dedicatoria a la advocación del convento nos habla de una composición pensada para ser recordada. Considero que el fraile agustino Juan de Medina Plaza, que fue prior del convento de Cuitzeo en el año de 1578, es el posible autor de la portada. Dentro de la historiografía de la arquitectura religiosa de la Nueva España se habla de que esta construcción se habría terminado para el año de 1579, por lo que considero que la imagen dedicada a Santa María Magdalena fue parte de la obra evangelizadora de este fraile agustino.

Juan de Medina Plaza emprendió un programa de enseñanza de la fe cristiana en la Provincia de Michoacán que consistió, primeramente, en la fundación del convento de Guadalajara, lo que nos habla ya de la importancia de su llegada a la Nueva España. Después, siendo prior de Tacámbaro, se dedicó a aprender la lengua de los naturales, misma con la que pudo acercarse la concepción del mundo que tenía el pueblo purhépecha antes de la conquista de los españoles. Ahí publicó uno de los dos tomos de la *Doctrina de la fe*. En Cuitzeo, no sólo publicó otro tomo de su obra, si no que se dedicó a la composición en imagen que sirvió para que los sermones que se leían en voz alta para los indígenas pudieran ser recordados.

En la concepción católica de la época, María Magdalena fue la mujer que enjugó los pies de Jesús con su larga cabellera y un perfume que llevaba en un frasco de alabastro. Mostró arrepentimiento de sus pecados a través de la confesión, lo que ejemplificó la importancia de este sacramento como medio para conseguir el perdón de Dios. En el siglo XVI, Santa María Magdalena comenzó a ser conocida como “Apóstola de los apóstoles” por Tomas Moro y Pedro de Chaves, y se le representó portando un libro en la iconografía religiosa de la época. Por lo que considero que los artículos de fe que tiene la escultura de Santa María Magdalena que se encuentra en la portada del templo del convento de Cuitzeo son parte de la propagación de las virtudes cristianas que preocupó a Juan de Medina Plaza en la *Doctrina de la Fe*. Lo que nos habla de su conocimiento de las discusiones que se vivían desde el centro de la Iglesia Católica, pues el hecho de que el fraile agustino llegara a la Nueva España en la década de 1550, hace factible que, durante su formación en la península ibérica se familiarizara con las disposiciones de la Iglesia Católica que se hacían desde Europa.

A la composición de la portada del templo agustino de Santa María Magdalena del convento de Cuitzeo se integró la voz indígena con algunos elementos iconográficos que dejaron constancia del pasado prehispánico de la región. Las águilas de las columnas, las tinajas, garzas, pescados, y las coronas de plumas son las figuras con las que se representó la memoria del pueblo purhépecha y con los que quedó reflejada su presencia, participación y legitimación en el nuevo sistema establecido durante la colonia en la Nueva España. Al recordar que Antonio Huitzimengari, gobernador indígena de Michoacán de 1545 a 1562, fue mecenas de la arquitectura, podríamos comprender su interés en la construcción del convento de Cuitzeo. Pues en los alrededores del lago de Cuitzeo hubo una guerra fronteriza entre el pueblo purhépecha y el centro mexicana, así que el colocar estos emblemas dieron constancia del poder del señorío tarasco que se sobreponía.

Para comprender la figura zoomorfa a los pies de Santa María Magdalena hablé de distintas posibilidades que no necesariamente se contraponen, tal vez más bien se complementan. Ésta, podía ser leída por la sociedad purhépecha como referencia al “linaje de perro” de Antonio Huitzimengari, o como la representación de la *mona o perro* de la que habla la *Relación de Cuiseo de la Laguna*. Por su parte, desde el imaginario europeo de la

época, podría fácilmente ser comparada con la insignia del Toisón de Oro. El uso de símbolos culturales con mensajes ambiguos que podían ser reconocidos desde la cosmovisión indígena, como por la europea, fue comúnmente utilizado durante el siglo XVI, cuando las sociedades autóctonas y los recién llegados aún buscaban medios para comunicar sus ideas o pensamientos. Pero aún más, para establecer un nuevo sistema de comportamiento en el que las insignias con las que había gobernado anteriormente la élite indígena, se convirtieron en el mejor recurso para legitimar el sistema que ahora se administraba desde otro continente. En la portada del templo de Cuitzeo está implícito el vasallaje indígena de la Corona Española y de la Orden de San Agustín.

Los blasones indígenas que se encuentran a un costado de María Magdalena refieren también la custodia o reconocimiento que hay a la figura central de su composición. Pues la nobleza indígena purhépecha estaba confinada a salvaguardar el culto que el pueblo autóctono hacía a las nuevas representaciones religiosas que traía consigo el catolicismo. Por lo que conocer el orden en que están dispuestos los símbolos culturales de la imagen es indispensable para comprender las relaciones entre los participantes que lograron su concretización; quienes serían los personajes más importantes respecto a la nobleza indígena, la Orden de San Agustín y los funcionarios del aparato colonial que se constituía en la Nueva España.

La portada del templo dedicada a Santa María Magdalena en el convento agustino de Cuitzeo es una obra de arte que se ha estudiado desde la perspectiva de la historia del arte colonial o de la arquitectura religiosa del siglo XVI durante la conquista espiritual, y que se ha clasificado como una portada híbrida tanto plateresca. Dentro de las portadas híbridas uno de los nombres más reconocidos por la historiografía de la historia del arte de México es el de *tequitqui* que acuñó Moreno Villa, que describe a estas portadas como tributarias y con rastros idolátricos no consensuados entre canteros indígenas y los frailes religiosos. En este trabajo de investigación consideré más apropiado denominar esta portada híbrida con un concepto pensado en lengua purhépecha que comprenda los “síntomas culturales” de la época que nos ayudan a estudiarla; arte *uricha* o arte de ser creadores. Las características que comprende esta denominación tienen que ver con el sentido de la construcción de la obra, la

participación de la nobleza indígena, de la Orden de San Agustín y la Corona Española, y con la técnica mnemotécnica que tuvo la intención de transmitir un mensaje conjunto.

Pensar que hubo un entendimiento entre españoles e indígenas en la construcción de estas obras de arte es despertar los sentidos para escuchar la voz los antiguos habitantes de América que tuvieron que ser creadores para reinventarse. Considero que la identidad novohispana se construyó a partir del discurso religioso y con la participación de la nobleza indígena, lo que desembocó en edificación del nuevo orden, y con eso, en la capacidad de crear, de transformar el desastre ocurrido a sus antiguas formas de vida en la oportunidad de ser “algo” nuevo. En la portada del convento agustino de Cuitzeo dedicada a Santa María Magdalena podemos ver el pensamiento agustiniano, pero también, escuchar la voz de los creadores.

Considero que analizar la iconografía como la iconología de esta obra de arte producidas durante la instauración de la Colonia en la Nueva España nos permite hablar de la relación que existió entre la imagen dentro del arte y la palabra escrita, pues ambas son testimonio del entendimiento que hubo entre españoles y naturales que habitaron el territorio. La identidad, dice Bolívar Echeverría, no sólo tiene que ver con el sujeto -privado o colectivo-, sino con las que la presencia de una red de reciprocidades con las que se continua la vida humana, las cuales se encuentran representadas en su pasado. La identidad es, por lo tanto, cambiante, “hecha de muchas identidades divergentes, a veces en conflicto entre sí – entre las que elige y a las que combina en su metamorfosis-, que lo reclaman según las circunstancias y que sólo al unificarse en torno a una de ellas «en última instancia» dotan de una «integridad» a su metamorfosis.”²⁹³

²⁹³ ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, p. 152.

Referencias

ACUÑA, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Autónoma de México, 1987.

AGUILAR GONZÁLEZ, Ricardo J., AFANADOR PUJOL, Angélica, J., Don Antonio Huitzimengari, Información y vida de un noble indígena en la Nueva España del siglo XVI, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

ALCALÁ, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Rafael Tena, versión literaria, México, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2018.

AZEBEDO SALOMAO, Eugenia María, “Los espacios abiertos comunitarios” en: PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, México, UMNSH, IIH, Universidad de Keio, Japón, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

BADIA, Lola, BONNER, Anthony, *Ramón Llull, Vida, pensamiento y obra de Ramón Llull*, Barcelona, Sirmio Quaderns Crema, 1993.

BÁEZ RUBÍ, Linda, *Mnemosine novohispana. Retórica e imágenes en el siglo XVI*, México, Universidad Autónoma de México, 2005.

BÁEZ RUBÍ, Linda, “El arte de la memoria y la emblemática”, Skinfill Nogal, Bárbara, Gómez Bravo, Eloy (editores), *Las dimensiones del arte emblemático*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 327-339.

BASALENQUE, Diego, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, Balsal editores, Morelia, 1989.

BECERRIL PATLÁN, René, *Catálogo de documentos michoacanos en el ramo de mercedes del Archivo General de la Nación, Siglo XVI, Tierras, Ganado y Gobierno*. Manuscrito no publicado.

BRAUDEL, Fernand, "Les civilisations européennes", *Grammaire des civilisations*, París, Flammarion, Tercera edición, 1993, pp.

BURCKHARDT, Jacob, *Del paganismo al cristianismo, La época de Constantino el Grande*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

CACHEDA BARREIRO, Rosa Margarita, “La heráldica en el grabado del siglo XVI”, *Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas*, N° 309, 2005, pp. 273-288.

CANTO, Alicia, “Epigrafía y arquitectura en la Universidad de Salamanca: El arquitecto real Juan de Talavera, firmante en la «portada rica» de la reina Juana”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, Vol.1, 2014, pp. 207-245.

CANTOS DE NETZAHUALCÓYOTL, “Aunque sea Jade”, en: LEÓN PORTILLA MIGUEL, *La tinta Negra y Roja*, antología de poesía náhuatl, página 31-41.

CHAVES, Pedro de, *Libro de la vida y conversión de Santa María Magdalena*, Prólogo de Jordi Aladro, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2009.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco, *México en 1554 y Túmulo Imperial*, México, Porrúa, 1963.

CORONA NÚÑEZ, José, “Cronistas novohispanos de Michoacán”, Colección Nicolaitas Novohispanos, Morelia, 2005 pp.29-36.

CRAM Silke, GALICIA, Leopoldo, ISRADE-ALCANTARA, Isabel, (compiladores), *Atlas de la Cuenca del Lago de Cuitzeo: Análisis de su geografía y entorno socio-ambiental*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010.

DELENDIA Odile, “La Magdalena en el arte. Un argumento de la Contrarreforma en la pintura española y mejicana del siglo XVIII” en *Actas III, Congreso Internacional del Barroco Americano: Territorio, Arte, Espacio y Sociedad*, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2001, p. 279.

DOMÍNGUEZ TORRES, Mónica, “Los escudos de armas indígenas y el lenguaje heráldico castellano”, en: Castañeda de la Paz, María, Roskamp Hans (editores), *Los escudos de armas indígenas de la colonia al México Independiente*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013. pp. 21-48.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, Ed. Itaca, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

EL SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO, traducción al español de López de Ayala, Ignacio, Barcelona, Imprenta de D. Ramón Martín Indár, 1847.

ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida Vitas Patrum, De los religiosos ermitaños de nuestro padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, O.S.A., Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Ex convento de Tiripetío, Fondo Editorial Morevallado, 2008.

ESCOBAR OLMEDO, Armando Mauricio, “Las encomiendas en la Cuenca Lacustre de Cuitzeo”, *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fímax Publicistas, 1984.

FILINI, Agapi, *El sistema mundo teotihuacano y la Cuenca de Cuitzeo*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2010.

FRAMPTON, Kenneth, *Estudios sobre cultura tectónica, Poéticas de la construcción de la arquitectura de los siglos XIX y XX*, Editorial Akal, España, 1999, páginas 385.

FRITZ, Hartung, *Historia de Alemania en la época de la Reforma, de la Contrarreforma y de la Guerra de los Treinta años*, México, UTEHA, 1964.

GIMÉNEZ, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, 2005, Vol. I.

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes, De Cristobal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario, sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XV-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

GONZÁLEZ DE TOBIA, Ana María, *Simónides y la memoria del intercambio*. Synthesis, Vol. 17, 2010, pp. 65-79. En Memoria académica, Universidad Nacional de la Plata. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.4218/p.

HERNÁNDEZ XOCOYOTZIN, Natalio, *Sempoalxóchitl, Veinte flores: una sola flor*, edición bilingüe, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1987.

HOMERO, *La Odisea*, México, Ediciones Leyenda, 2005.

KUBLER, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

LE CLÉZIO, Jean Marie, “Universalidad de la Relación de Michoacán”, Alcalá, Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2010, pp.15-32.

LÓPEZ SARRELANGUE, Delfina Esmeralda, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, *La inmortalidad del alma, edición y traducción de tres fragmentos del DOCTRINALIS FIDEI IN MECHUACANENSIVM INDORVM LINGVA, Tomo I, 1578*, O.S.A., Villavicencio Zarza, Frida, (presentación) Jaramillo Roberto (proemio), Morelia, UMSNH, 2014.

LUCAS HERNÁNDEZ, Amaruc, “Fray Juan Bautista Moya y la irechekua de Michoacán”, Sciberras, Josef (coordinador), *Fray Juan Bautista Moya, “El apóstol de Tierra Caliente”*, páginas 71-86.

LUCAS JUÁREZ, Benjamín, “Vocabulario español-p’urhepecha. Terminología constructiva y afín usada- en la época colonial”, en: Paredes Martínez, Carlos (Director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998.

LUIS LEONARDO, Ixchel, *La arquitectura Patrimonial del Centro histórico de Morelia en la conformación de la identidad individual*, División de Posgrado de la Facultad de Arquitectura, UMSNH, Morelia, 2011.

MANRIQUE, Jorge Alberto, “Ideas para la construcción de la historia” en: *Una visión del arte y de la historia*, México, Universidad Nacional de México, 2004, tomo I.

MANRIQUE, Jorge Alberto, “La construcción de procesos artísticos” en: *Una visión del arte y de la historia*, México, Universidad Nacional de México, 2004, tomo III.

MEDINA NAVA, Martina, y otros, “Peces”, *La biodiversidad en Michoacán, Estudio de estado*, México, Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005, 95- 98.

MEDINA PLAZA, Juan, *Diálogo sobre la naturaleza*, traducción: Pedro Márquez Joaquín, introducción: Benedict Warren, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 1998.

MÍNGUEZ, Víctor, “La emblemática novohispana”, Skinfill Nogal, Bárbara, Gómez Bravo, Eloy (editores), *Las dimensiones del arte emblemático*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2002, pp.139-167.

MÍNGUEZ, Víctor, “El Toisón de Oro: Insignia Heráldica y emblemática de la monarquía hispánica”, Zafra Molina, Rafael y Azanza López, José Javier, (coordinadores), *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto*, España, 2011, págs. 11-37

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, “Solange Alberró. El águila y la cruz, orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII”, *Relaciones*, Revista del Colegio de Michoacán, Volumen XXV, Número 99, p. 319-322.

MIRANDA GODÍNEZ, Francisco, *Alonso de la Veracruz, Etnólogo michoacano*, Colección Nicolaitas Novohispanos, Morelia, 2005, vol. 13, pp. 31-59.

MONZÓN, Cristina, “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, *Relaciones*, Revista del Colegio de Michoacán, Volumen XXVI, Número 104, Zamora, Michoacán, pp.136-168.

MONZÓN PERTEJO, Elena, “La evolución de la imagen conceptual de María Magdalena” en: Zafra Molina, Rafael, Azanza López, José Javier, (coordinadores), *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto, páginas*, 2011, España, pp. 529-540.

MORENO VILLA, José, *La escultura colonial mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

NAVARRETE, Nicolás, *Historia de la Provincia Agustiniense de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, Tomo I, México, Biblioteca Porrúa de Historia, segunda edición, 2001.

Nuevo Testamento: <http://bit.ly/2w4fz41>. Accedido el 16 de marzo de 2020.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, Cuarta edición, 2006.

PANOFSKY, Erwin, *El significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza Forma, 1979.

PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, “Instituciones coloniales en poblaciones tarascas”, en: Paredes Martínez, Carlos y Terán, Marta (coordinadores), *Autoridad y Gobierno indígena de Michoacán: ensayos a través de su historia*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, CIESAS, INAH-Dirección de estudios históricos, UMSNH, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, vol. I, pp. 131-152.

PÄCH, Otto, *Questions de méthode en histoire de l'art*, París, Éditions Macula, 1994.

PERLSTEIN POLLARD, Helen, “El imperio tarasco en el mundo mesoamericano” en: *Relaciones*, revista del Colegio de Michoacán, Vol. XXV, verano 2004, p.118

POOLE, STAFFORD, *Pedro Moya de Contreras: Reforma Católica y poder real en la Nueva España, 1571-1591*, traducción de Alberto Carrillo Cázares, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso Teixidor, 2012.

RAINER, Sörgel, *La memoria en San Agustín*, SEUT, Facultad de Teología, Madrid, p. 5.
Consultado en:
<http://www.facultadseut.org/media/modules/editor/seut/docs/articulos/varios013.pdf>

REYES-VALERIO, Constantino, *Arte Indocristiano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Obra Diversa, 2000.

ROBLES Camacho, Jasinto, “Presentación”, Grégory, Pereira y Eliseo F. Padilla Gutiérrez (coordinadores), *La ciudad perdida. Raíces de los soberanos*, México, Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional de Antropología, 2018, pp. 11 y 12.

ROSKAMP, Hans, “La heráldica novohispana del siglo XVI: Un escudo de armas de Tzintzuntzan, Michoacán”, PÉREZ MARTÍNEZ, Herón y SKINFILL, Bárbara, editores, *Esplendor y ocaso de la cultura simbólica*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 227-268.

ROTTERDAM, Erasmo, *Elogio de la Locura*, Introducción: Rodríguez Santidrián, Pedro, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, Pp. 343.

SÁNCHEZ MORILLA, Beatriz, *María Magdalena, de testigo presencial a ícono de penitencia en la pintura de los siglos XIV-XVII*, Tesis doctoral de la Universidad de Sevilla, departamento de pintura, 2014.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, traducción de COSGAYA, José, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1986.

SAN AGUSTÍN, *Tratado sobre la Santísima Trinidad*, Introducción y notas del Fr. Luis Arias, O.S.A. Segunda edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Pontificia Universidad de Salamanca, Madrid, 1956, p. 574-609. (pp.943)

TODOROV, Tzvetan, *La Conquista de América, el problema del otro*, México, Siglo XXI Editores, 13ª edición, 2003.

TOUSSAINT, Manuel, “Iglesias de México” en *La catedral de México*, Vol. II, México, Publicaciones de la Secretaria de Hacienda, 1924, pp. 101.

VARGAS LUGO, Elisa, *Las portadas religiosas de México*, Universidad Autónoma de México, 1986.

VERACRUZ, Alonso de la, *DOMINIO INFIDELUM ET IUSTO BELLO, Sobre la conquista y los Derechos de los Indígenas*, Colección Cronistas y Escritores Agustinos de América Latina, Comisión de Historia de la Organización de Agustinos de Latinoamérica, Roberto Jaramillo (Coordinador), 1994.

VERACRUZ, Alonso de la, “Del tratado sobre el alma”, Beauchot, Mauricio (Coord.), *Fray Alonso de la Veracruz, Antología y facetas de su obra*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, Secretaria de Comunicaciones y Obras Públicas, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Estudios de la Cultura Nicolaita, 1992. pp. 77-121.

Vocabulario arquitectónico ilustrado México, Secretaría de asentamientos humanos y obras públicas, 1980.

VORÁGINE, Santiago de la, *La Leyenda de Oro para cada día del año. Vidas de todos los Santos que venera la Iglesia*. Tomo Segundo, España, 1853

XOCOYOTZIN, Hernández Natalicio, “Necesitamos caminar solos”, en, Portilla León, Miguel, *Visión de los vencidos, Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 2009, p 30 y 31.

Fuentes documentales:

Archivo General de la Nación, Ramo de Mercedes, Volumen 4, foja 205. Fecha, 21 de agosto de 1555.

Índice de imágenes:

1. Portada del templo del convento agustino de Santa María Magdalena en Cuitzeo, Michoacán.....	10
2. La escala del ascenso y descenso del intelecto.....	27
3. <i>Arbor Scientiae</i>	27
4. Mapa de la extensión del imperio tarasco en el año de 1522.....	45
5. Águila de la pilastra derecha en la entrada principal del templo.....	72
6. Figura zoomorfa a los pies de Santa María Magdalena.....	72
7. Blasón derecho en la portada del templo de Santa María Magdalena.....	72
8. Tinaja debajo del blasón derecho.....	72
9. Reproducción del túmulo imperial realizada por Manuel Toussaint.....	89
10. Águila bicéfala en el templo agustino de santa María Magdalena, Cuitzeo.....	90
11. Epígrafe uno.....	91
12. Epígrafe dos.	91
13. Representación heráldica del collar de la Orden del Toisón de Oro.....	100
14. Escultura de María Magdalena en la portada del templo agustino del convento de Santa María Magdalena de Cuitzeo, Michoacán.....	105
15. Impresiones de la obra original de la <i>Vida y Conversión de Magdalena</i> de Pedro de Chaves que se ven en la edición de Jordi Aladro.....	111
16. Composición de la portada del templo principal en el convento agustino de Cuitzeo.....	112
17. Cornucopia del lado izquierdo viendo la portada del templo agustino de Santa María Magdalena de frente.	114
18. Cornucopia del lado izquierdo viendo la portada del templo agustino de Santa María Magdalena de frente.	114
19. Escudo de la Casa de Medina Sidonia, en la calle Palacio, Huelva, antigua residencia de los Condes de Niebla.	121