



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
División de Estudios de Posgrado-Facultad de Historia

*Una ciudad diversa. Entre el ideal urbano y la
sociedad barroca: Valladolid de Michoacán,
siglos XVI-XVIII*

Tesis para obtener el grado de Maestro en Historia

Presenta:

Alexis Uriel González Correa

Asesor: Jorge Amós Martínez Ayala



Agradecimientos

A mi familia, quienes siempre han estado presentes con su confianza, su amor y sus esfuerzos. Agradezco a mis hermanos, Gaby y Ociel, por mantener una sonrisa aún en tiempos adversos. A mi madre y a mi padre, Carmen Correa y Benjamín González, por enseñarme el valor de la perseverancia, la honestidad y la humildad. A mi sobrino Iker, que con su sola llegada ha traído felicidad a nuestras vidas.

Agradezco a mi compañera, Margarita, que en estos dos años me ha brindado sus sonrisas, cariño sincero y apoyo invaluable.

A mis grandes amigos, Fernando y Abraham, con quienes he compartido momentos difíciles y gratos de la vida. Mis sinceros agradecimientos a mis otros amigos, Salvador, Eliza, Fernanda, Héctor, Rafael, Arturo y Daniel, quienes me dieron constantes ánimos en el largo y duro proceso de escritura.

Mi total gratitud al doctor Jorge Amos Martínez, que con sus consejos y valiosa dirección finalmente ha sido terminada esta tesis. Especial agradecimiento al doctor José D´ Assunção Barros, quien me motivó a continuar en la apasionante investigación histórica y me brindó la experiencia de ser profesor visitante en la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro.

Finalmente, deseo expresar mi reconocimiento al programa institucional de la Maestría en Historia con opción en Historia Regional y Continental, de la División de Estudios de Posgrado-Facultad de Historia, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, por haberme permitido desarrollar la investigación que aquí se presenta. De igual manera, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), por haber financiado mis estudios de posgrado

Al pueblo de México, por hacer posible la beca con la que se llevó a cabo esta pesquisa. Por la defensa de la educación pública y gratuita.

ÍNDICE

RESUMEN	4
ABSTRACT	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I. EL NUEVO MUNDO, LA CIUDAD Y LA PUGNA DE LA MODERNIDAD	15
1.1 Lo urbano en la expansión de la economía-mundo europea	17
1.2 La invención de América y la construcción epistemológica del nuevo mundo	22
1.3 El origen de la ciudad hispanoamericana: enfoques y problemas teóricos	39
1.3.1 Espontaneidad e improvisación	40
1.3.2 El Renacimiento europeo y sus tratadistas	42
1.3.3 La pervivencia de lo indígena	46
1.3.4 La implantación de una tradición hispana	51
1.3.5 La síntesis de dos prácticas urbanas	56
1.4 Modernidad capitalista, ciudad y elección civilizatoria	60
1.4.1 La ciudad hispanoamericana, un proyecto de modernidad europea en el siglo XVI	69
CAPÍTULO II. VALLADOLID, ENTRE EL IDEAL URBANO Y LA CONSTITUCIÓN DE UNA SOCIEDAD BARROCA	81
2.1 Sintetizar al viejo mundo para forjar una nueva sociedad	83
2.2 Dos ciudades para Michoacán, dos formas de concebir un proyecto urbano-social en el nuevo mundo	87
2.2.1 La Utopía de Vasco de Quiroga	91
2.2.2 El ideal hispano de la Nueva Ciudad de Michoacán	100
2.3 De la Nueva Ciudad de Michoacán a Valladolid, los pasos de un proyecto urbano exitoso	110
2.4 La imposibilidad de una ciudad con títulos: 1580-1603	121
2.5 Congregación y ruptura: la conformación de una sociedad barroca	128

CAPÍTULO III. DEL DESORDEN DE LA CALLE A LO ORDENADO DE LA IMAGEN	155
3.1 Ordenar el mundo, hacer legible la ciudad	178
3.2 “Parece que estamos delante de toda la Valladolid colonial”	189
3.3 El lugar social de quien produce la imagen	205
3.4 Memoria y pintura: una visión de ciudad	224
CONCLUSIONES	239
BIBLIOGRAFIA	247

Resumen:

Cuando la economía-mundo europea comenzó a expandirse en la segunda mitad del siglo XV, portugueses y españoles se lanzaron a la aventura trasatlántica que culminó con la invención epistemológica del nuevo mundo. Con él, pronto apareció una forma de imaginar la totalización de la vida humana bajo el ideal de una temprana modernidad europea. En ese concierto, lo urbano emergió como un elemento que permitía expandir la frontera del mundo europeo, que afianzaba el dominio español en América, y más importante, en el que se podía cristalizar una elección civilizatoria. No obstante, entre el ideal urbano de los hispanos y la realidad impuesta a finales del siglo XVI, surgió una alternativa caracterizada por una sociedad construida desde la improvisación y el abigarramiento, donde la extravagancia y la teatralidad fueron capaces de suspender el proyecto totalizador europeo.

Palabras clave: Ideal urbano, modernidad, sociedad colonial.

Abstract:

When the European world-economy began to expand in the second half of the fifteenth century, Portuguese and Spaniards took to the trans-Atlantic adventure that culminated in the invention of new epistemological world. With him, suddenly appeared a way to imagine the totalization of human life under the ideal of early European modernity. In this concert, the city emerged as an element that allowed expanding the frontier of the European world, clinching the Spanish dominion in America, and more importantly, which could crystallize a civilizational choice. However, among the urban ideal of Hispanics and the reality imposed in the late sixteenth century, it emerged an alternative characterized by a built from improvisation and the motley, where extravagance and theatricality were able to discontinue the European totalizing project company.

Keywords: urban ideal, modernity, colonial society

Introducción

Cuando se emprende el estudio histórico de la ciudad, es bastante habitual que el historiador comience a partir de lo más obvio, esto es, de los elementos documentales referentes a la fundación, construcción de edificios y obras de infraestructura, modificaciones de la traza urbana, el ordenamiento del territorio y de la vida pública, y en fin, parece que historiar la ciudad se trata simplemente de seguir un hilo de coherencia temporal donde la forma física va cambiando, los sujetos aumentan y disminuyen, o a lo más, realizan actividades en ella, de manera que al día de hoy, pocos son los trabajos centrados en la reflexión de la ciudad como un concepto histórico en el que se despliega y pugna por un proyecto de sociedad.¹

Empero, esta manera positivista de pensar lo urbano se encuentra anclada en el nacimiento mismo de la historia como disciplina que estudia el pasado. Con la inauguración del documento de archivo como garante de verdad, el historiador decimonónico se lanzó vorazmente a reconstruir las parcelas de todo aquello que estuviese contenido en los repositorios documentales. A partir de ese momento, la historia de la ciudad se entendió como la reconstrucción de los momentos en los que se abrieron nuevas calles, se dispusieron obras como el caño de agua o las alcantarillas, y en algunos casos, como la recopilación de las ordenanzas, reglamentos y bandos creados con el fin de dirigir la vida urbana.

La ciudad y su historia fueron pensadas como una línea recta, continua y ascendente, donde la humanidad tendía ineluctablemente hacia el progreso; quizá

¹ Sobre la ciudad como un concepto histórico, dos trabajos son el referente en América latina; por un lado, José Luis Romero observa a la ciudad hispanoamericana en el seno de la formación histórica del capitalismo europeo en el siglo XVI. En su estudio, el historiador argentino observa a la ciudad como un instrumento de dominio y de colonialidad, pero al mismo tiempo, éste logra una visión capaz de integrar las particularidades latinoamericanas de lo urbano durante la ilustración y el siglo XIX. En otro extremo, Ángel Rama, en una dirección totalmente focaultiana, entiende a la ciudad latinoamericana como producto de aquellas decisiones tomadas por un grupo social poseedor de riqueza, vínculos sociales, capital cultural, y que en última instancia, se convierte en el instrumento que permite ejecutar una idea occidental y europea de lo urbano en el siglo XVIII y XIX. Véase. Romero, José Luis, *As cidades e as idéias*, 2ª edição, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil, 2009; Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Arca, Montevideo, Uruguay, 1998.

por esta razón es que los historiadores han concebido una ciudad que tarde o temprano se amplía espacialmente a la par que lo hace su población.

Por otro lado, cuando en el siglo XIX la ciudad comenzó a ser objeto de reflexión por los padres de la sociología (Marx, Engels, Weber y Durkheim), ella fue vista como un espacio donde los grupos sociales desarrollaban y desplegaban, dinámicas y dialécticas de choque entre las fuerzas sociales, económicas y culturales. En ella, los teóricos fueron capaces de ver escenarios donde las clases sociales, las divisiones de trabajo o las burocracias, estructuraban la realidad.²

La ciudad se volvió un espacio relevante porque se pensó como el lugar donde lo social y lo espacial entraban en estrecha relación, y sin embargo, al concebir a la ciudad como escenario de lo social, provocó que en los historiadores se asumiera a la historia urbana como la historia de “lo que sucedía en la ciudad”, evitando con ello la reflexión de lo urbano como un fenómeno histórico, pues la ciudad simple y sencillamente se entendió como un ente contrapuesto al campo, y que en esencia, no hacía falta reflexionarla pues ella todo lo abarcaba.

No obstante que la cantidad de trabajos históricos sobre Morelia-Valladolid es bastante copioso, cabe señalar que ellos se pueden agrupar en dos grandes vertientes: por un lado, están los estudios de corte monográfico que trazan las líneas generales de desarrollo urbano desde una óptica historicista, centrandose su atención en los acontecimientos políticos que aparentemente determinan ese desarrollo;³ mientras que en otro extremo, se encuentran las investigaciones centradas en mostrar los procesos económicos, la presencia de diferentes grupos socio-raciales, y en número menor, aquellas que tratan sobre temas de reciente interés historiográfico como el género, la transgresión y las prácticas culturales.

Sin embargo, aunque al día de hoy se ha abundado bastante sobre la ciudad y se ha trabajado de manera extensa las fuentes documentales alojadas en

² Signorelli, Amalia, “Antropología urbana: recorridos teóricos”, en *Antropología urbana*, Anthropos editorial, Iztapalapa, 1999, 67-88.

³ Véanse por ejemplo los trabajos de: Arreola Cortés, Raúl, *Morelia*, Morevallado editores, 2ª edición, Morelia, 1991; Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, Frente de Afirmación Hispanista/El Colegio de Michoacán, 2ª edición Morelia, 2000 ; Cervantes Sánchez, Enrique y Dávila Mungía, Carmen Alicia (coords.), *El desarrollo urbano de Valladolid-Morelia: 1541-2001*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia 2001., entre otros reconocidos autores.

los repositorios locales, esto es, aquellos documentos referentes al gobierno, asuntos civiles, eclesiásticos, de justicia, notariales y bautismales, un elemento que aún no ha sido problematizado es precisamente el de comprender a la ciudad no como un escenario de lo social, sino a lo urbano como un concepto que remite a un proyecto histórico-social en América.

Así, una de las preguntas articuladoras de este estudio, y que en parte se desprendió de una investigación previa,⁴ es la de comprender a la ciudad hispanoamericana como un proyecto de modernidad desplegado por el contingente colonizador a inicios del siglo XVI. Con ello, se abre la discusión sobre las distintas “ciudades ideales” propuestas y ensayadas en el Obispado de Michoacán, prestando una atención especial en la *Nueva Ciudad de Michoacán* (Valladolid), como el proyecto urbano exitoso que en la práctica encontró diversas dificultades que le impidieron consolidarse como la cabeza del obispado durante la segunda mitad del siglo XVI. Con ello, lo que en este estudio se propone es mirar a la ciudad no como un *continuum* temporal que comienza con la fundación de la Nueva Ciudad de Michoacán, sino en su problematización como producto de la pugna entre dos formas distintas de imaginar el nuevo mundo, resaltando las contradicciones del ideal urbano, en contraposición con las formas que sus habitantes encontraron para hacerla en su cotidianeidad.

Por supuesto, aunque introducir el concepto de modernidad en un siglo tan temprano como lo es el XVI resulta problemático para algunos posicionamientos teóricos, preciso es apuntar que si bien la modernidad se reconoce plenamente en el siglo XIX al presentar sus elementos más característicos, esto es: una confianza absoluta en la dimensión práctica y material del mundo, la desdeificación de la naturaleza, el individuo como sujeto político por excelencia, la vida en grandes metrópolis y su movilidad acelerada, es el descubrimiento de América la piedra angular al abrir para el mundo europeo un horizonte de promesas y posibilidades que la formación histórica del capitalismo parecía lanzar en ese momento.

⁴ González Correa, Alexis Uriel, *Los inicios y consolidación de la ciudad de Valladolid, su economía y comercio: 1541-1650*, Tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia, Facultad de Historia/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Julio de 2013.

De este modo, aunque en nuestro análisis centremos el inicio de la modernidad capitalista a principios del siglo XVI, Bolívar Echeverría, en concordancia con Lewis Mumford y los historiadores de la técnica, considera que la modernidad puede datarse inclusive mucho antes, quizá en torno al siglo XI o XII de nuestra era, en un momento donde la técnica se revoluciona y permite amplificar el volumen de producción, provocando que por primera vez el hombre pase de la escasez absoluta a la escasez relativa y, más importante, permitiendo con ello la aparición de una segunda técnica, una de carácter lúdico.⁵

Tan importante como la revolución urbana del 4,000 a.C, la revolución técnica iniciada en el siglo XI se caracterizó por la potenciación de las fuerzas motrices, que en conjunción con la introducción de nuevos artefactos tecnológicos como las ruedas de agua y los molinos de viento, fueron capaces de transformar los modos de producir, y con ello, de establecer una relación distinta entre el hombre y su entorno natural, pues en esencia, la revolución técnica consistió no en la perfección de los instrumentos tecnológicos heredados, sino en la aparición de nuevos, unos capaces de modificar inclusive la composición química del entorno.⁶

Como bien explica Bolívar Echeverría, la idea aportada por el enfoque tecnológico es sumamente importante, pues con ella se traza una doble característica de la modernidad, una que es contradictoria en sí misma. Por un lado, con la introducción de nuevos artefactos tecnológicos se posibilitó cultivar más y más rápido, producir mejores telas y en mayor volumen, y en resumidas cuentas, se consintió la idea de facilitar la vida humana. Sin embargo, en la modernidad se configuró la imposibilidad de constituirse como una alternativa positiva, pues bajo el sistema capitalista de producción, la técnica se hizo objeto de selección y promoción, pero también de obstaculización según las ventajas económicas aportadas a quien la posea. Es así que la modernidad cobró una característica ambigua, donde lo nuevo hace patente lo obsoleto del pasado, y sin

⁵ Echeverría, Bolívar, *¿Qué es la modernidad?*, Universidad Autónoma de México, México, 2013, pp. 14-22.

⁶ Mumford, Lewis, *Technics and civilization*, Routledge & Keagan Paul LTD, London, 1934, pp. 107-118.

embargo, ella constantemente realiza un auto sabotaje que le impide alcanzar el ansiado progreso.⁷

Teniendo en cuenta al concepto de modernidad como un eje que articula al conjunto de esta tesis, en el capítulo primero se abre la discusión de lo urbana colocando las exploraciones ultramarinas de portugueses y españoles como un síntoma de la grave crisis del sistema feudal de producción, donde la técnica, aquella que en siglo XI había proporcionado un volumen de producción nunca antes visto, había alcanzado su límite al no existir mayor cantidad de superficie cultivable. Algunos Estados se extendieron hacia el continente, pero otros, como aquellos situados en la península, tuvieron que lanzarse al océano en busca de nuevos territorios de explotación, otros mercados con los cuales comerciar, pero fundamentalmente, en la búsqueda del ansiado oro como la mercancía-dinero necesaria para dinamizar a la economía europea. Es así que la empresa de exploración ultramarina fue un síntoma de la grave crisis del mundo feudal, y sin embargo, ella también produjo un movimiento renovador capaz de transformar la manera que el hombre se concebía en relación con el mundo y el universo. Ante la crisis del sistema de producción feudal, el capitalismo emergió como una opción civilizatoria capaz de dar respuesta a la necesidad de expansión de la economía-mundo europea.

El descubrimiento de América posibilitó la formación del capitalismo al aportar una extensión de tierra seis veces más grande que la existe en Europa, permitiendo que los vasallos se apropiasen de 148 acres en lugar de los 24 disponibles en el viejo continente.⁸ América pronto surgió como el lugar donde podía desplegarse la potencialidad de esa temprana modernidad. Más que ser comprendido, el continente americano fue inventado, y al hacerlo, el mundo europeo ejerció una hegemonía epistemológica de la cual emergió una forma de imaginar la totalización de la vida humana, donde ésta crearía sociedades que

⁷ Echeverría, *¿Qué es la modernidad?*, *Op. cit.*, pp. 28-30.

⁸ Prescott Webb, Walter, *The Great Frontier*, University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1952, pp. 16-17.

emularan la forma de vida de la nobleza europea, mientras que el indígena, bajo la imagen del *buen salvaje*, quedaría sujeto en una relación de servidumbre.

Junto a la elección capitalista de civilización, también apareció la característica positiva de la modernidad. De suerte que, junto a los discursos de dominio como aquel expuesto por Ginés de Sepúlveda en la polémica de Valladolid, también surgieron aquellos que imaginaron una forma distinta de nuevo mundo. El más representativo de ellos fue el de Bartolomé de las Casas, quien reconociendo la total libertad de los indios, abogaba por la creación de una sociedad compuesta por campesinos y labradores europeos, quienes a lado de los indígenas, formarían una comunidad donde se compartiría el trabajo y la riqueza.

Para el caso de nuestro interés, la alternativa positiva y el discurso más interesante de aquellos que imaginaron un nuevo mundo distinto al de la corona, fue aquel propuesto por Vasco de Quiroga, quien influenciado por los reformistas medievales como Sebastián Brant, así como la importante obra de Tomás Moro, instrumentó en sus hospitales-pueblo y en la *Ciudad de Michoacán* (Pátzcuaro), un proyecto civilizatorio donde el indígena, como un buen salvaje, sería evangelizado e instruido en las artes mecánicas, para que, redimiendo la fe y enalteciendo el espíritu, formase una ciudad con policía mixta a lado del español.

A pesar de ser una apuesta civilizatoria distinta a la de la corona española y los encomenderos, la mayor diferencia entre el proyecto de Vasco de Quiroga y el de Bartolomé de las Casas, residió en que el primero negó en absoluto el derecho al dominio español sobre el indígena, mientras que Vasco de Quiroga reconoció como legítimo ese derecho siempre y cuando el indígena fuese “civilizado” en ciudades edificadas a imagen de la Utopía de Tomás Moro.

Después de haberse erigido el Obispado de Michoacán en 1536 y, de que el obispo Quiroga hubiese fundado su Ciudad de Michoacán a la orilla del lago de Pátzcuaro en 1538, los vecinos y encomenderos españoles, disgustados por el proyecto urbano de la ciudad lacustre, solicitaron al virrey Antonio de Mendoza la edificación de una ciudad española más acorde con sus intereses.

Con estas acciones, en el obispado de Michoacán se configuró un espacio de disputa entre dos visones de nuevo mundo. En un extremo, la utopía de Tomás

Moro se hizo presente con el proyecto de Vasco de Quiroga en Pátzcuaro, mientras que en la *Nueva Ciudad de Michoacán* (Valladolid), se estableció una ciudad inspirada en la *Re aedificatoria*, un tratado arquitectónico del temprano renacimiento italiano. En él, el italiano León Battista Alberti, propuso una ciudad concebida a semejanza del cuerpo, donde separados como miembros pero subordinados a la cabeza, los diferentes grupos sociales se organizarían jerárquicamente en lo social y en lo espacial. De este modo, la *Re aedificatoria* cimentó esa diferenciación en una supuesta distinción entre los más aptos para gobernar y los naturalmente débiles e incapaces de gobernarse a sí mismos, un argumento ya esgrimido por Aristóteles en *La política*. De suerte que, si el tratado de Alberti se convirtió en la base del proyecto urbano de Mendoza, en gran parte es porque éste se adecuó a las razones expuestas por el grupo defensor del dominio español.

Con la fundación de *La Nueva Ciudad de Michoacán* (1541) y la *Ciudad de Michoacán* (1538), comenzó un pleito que en la historiografía fue largamente entendido como una disputa entre dos personajes emblemáticos, que de fondo significó la querrela entre dos formas distintas de concebir al nuevo mundo. Aunque Vasco de Quiroga tuvo un éxito momentáneo al obtener la degradación de la nueva ciudad a pueblo de Guayangareo en 1555, con la muerte del obispo la ciudad española se erigió como el proyecto exitoso, perfilándose de este modo como la próxima sede del obispado. Casi de inmediato se gestó la mudanza de los poderes civiles y eclesiásticos a la población del valle de Guayangareo, se cambió al nombre de Valladolid entre 1577 y 1579, se cambió el asiento del Colegio de San Nicolás, y finalmente, en 1580 se obtuvo la sede catedralicia.

Pareció que en ese momento la ciudad podía echar raíces y crecer, y sin embargo, los documentos señalan que antes de finalizar el siglo XVI, Valladolid tenía poca población, las casas eran de materiales endebles y que algunos edificios estaban a punto de caerse por la falta de indios que acudieran a repararlos. A pesar de que la ciudad española del valle de Guayangareo obtuvo títulos y reconocimiento, en la práctica fue imposible sostener el *apartheid*

propuesto por los colonizadores, pues la brutal disminución de la población indígena volvió impracticable esa forma ideal de sociedad.

Como se demuestra en el segundo capítulo de esta investigación, hacia finales del siglo XVI, el modelo civilizatorio español entró en un periodo de crisis. Para evitar que la ciudad se despoblase y con el fin de reforzar los núcleos de población, la autoridad se determinó por llevar a cabo una política de congregación que reuniese a mil indígenas en los pueblos y barrios de Valladolid. Sabemos que la congregación no se efectuó tal y como lo deseaban los vecinos españoles de la ciudad, y sin embargo, los barrios indios se engrosaron, permitiendo que Valladolid finalmente comenzara a consolidarse.

El ideal de ciudad hispana tuvo que modificarse con el fin de adaptarse a los requerimientos de la vida práctica, pero al hacerlo, promovió una transformación del espacio urbano donde los diferentes grupos socio-raciales comenzaron a entrar en contacto y tensión. No obstante y pesar de que los registros parroquiales del Sagrario Metropolitano de Morelia son parciales y discontinuos, ellos permiten vislumbrar una realidad urbana distinta a la ofrecida por la historiografía tradicional, donde la ciudad es pensada permanentemente habitada por una población que en su mayoría es blanca; en contraparte, los registros del archivo parroquial señalan que el grupo poblacional que más creció durante el siglo XVII fue el de los mestizos y mulatos. Y no obstante que los mestizos, aunque en su mayoría los mulatos, alrededor del 50 por ciento de ellos, aparecen como producto de relaciones ilícitas, es del todo interesante apuntar que entre el grupo español el índice de ilegitimidad hubiese rondado entre el 30 y 40 por ciento, dejando a los indígenas como el grupo con menor grado de ilegitimidad.

A pesar de que el mestizaje biológico y cultural alcanzó a todos los grupos socio-raciales desde el siglo XVI, en el discurso de autoridad, el mulato adquirió la característica de sujeto malicioso, lleno de vicios y tendiente al desorden. Frente a la transformación del ideal de ciudad española, aquella complejidad alcanzada por la población urbana del siglo XVII tan sólo pudo hacerse inteligible cuando el habitante situado al margen de la república de indios y de españoles, se identificó

como el causante de los problemas de una ciudad; un asunto tan presente en los documentos del ramo de Gobierno del Archivo Histórico Municipal de Morelia.

Frente a una mayoría de población de mestizos y mulatos indicada por las fuentes documentales, las imágenes que hoy día nos quedan de la ciudad, esto es: mapas, ilustraciones y pinturas, confeccionaron una realidad cartográfica y visual, donde aquellos sujetos al margen del ideal urbano fueron silenciados epistemológicamente al ser suprimidos o plasmados en una manera estereotipada.

De este modo, en el capítulo dedicado al análisis de las imágenes, se presenta el mapa de Valladolid de 1579, donde se hace patente la supresión de los barrios indios de la ciudad, mientras que en la ilustración de Ajofrín de 1763, se demuestra la manera en la que determinados grupos sociales elaboraron una imagen ambiental de la misma, donde los templos son lo que *hay que ver*, mientras que la mayoría de población simplemente es representada a través de casas amontonadas. Es decir, lo blanco, lo español, aparece en la imagen como relevante, mientras que la población urbana, que en su mayoría estuvo compuesta por mestizos y mulatos, fue identificada con el desorden y lo abigarrado. Finalmente, la discusión en torno a la pintura del *Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, resulta fundamental para los objetivos de este estudio, pues se plantea que más que ser una pintura, ella es un vehículo de la mirada urbana del grupo detentor del poder político y económico de la ciudad.

La pintura del traslado es el ejemplo de la configuración de una *ciudad panorama*, donde a través del cuadro, se recalca la centralidad de los cuerpos sociales (órdenes religiosas, cabildo civil y eclesiástico). Los notables aparecen en el centro, pero alrededor comienzan a organizarse los demás grupos sociales, criollos y mestizos en una primera línea de observadores, mientras que los mulatos e indios se encuentran en la periferia, recalcando así que ellos eran moradores del arrabal y del barrio extramuro.

Cuando el ideal urbano del español se hizo impracticable a finales del siglo XVI, hubo que pasar a una ciudad donde los diferentes grupos socio-raciales estuviesen en estrecho contacto. Frente a la crisis de modernidad española, los

habitantes de la Nueva España configuraron una respuesta que consistió en asumir el orden imperante, pero al mismo tiempo, mantuvieron una distancia con él; así, en el espacio urbano se conformó una población diversa, que con sus extravagancias y multiplicidades, proporcionaron una respuesta barroca a la crisis de finales del siglo XVI. Empero, ahí donde la población era tan diversa, el grupo español elaboró mecanismos para mantener su hegemonía, algunos fueron de carácter más o menos real, tales como las probanzas de legitimidad, pero otros era totalmente imaginarios como la confección de la imágenes, y en medio, como una forma de mediar el caos de la calle con el orden social, también existieron otros que cruzaban la delgada línea entre lo real y simbólico, pues la procesión religiosa constituyó un lugar y un momento donde unos y otros se demostraban qué lugar ocupaban dentro de la sociedad vallisoletana.

Capítulo I. El nuevo mundo, la ciudad y la pugna de la modernidad

La ciudad no siempre fue, no siempre será, tal vez ya no sea. Si se piensa que al mismo tiempo “la ciudad” es un motivo (un concepto quizá, en todo caso un esquema, una suerte de monograma o de emblema) que converge, limita y consueña con nada menos que el motivo de la “civilización” misma, se dimensiona lo que está en juego de su existencia, de ahora en adelante reconocida como transitoria.⁹

A finales del siglo XV, la cultura occidental se “encontró” con una porción de tierra que imaginó sería la costa oriental de Asia, o mejor dicho, de la *Isla Tierra*. Esa noche entre el 11 y 12 de octubre de 1492, ni Cristóbal Colón ni su tripulación dudaron haber alcanzado el archipiélago que Marco Polo describió como el sitio donde el Gran Khan de China cosechaba a sus esclavos, es más, al día siguiente se dio a la tarea de localizar la célebre Cipango (Japón).¹⁰

Fuera de la ya tan discutida idea de «des-cubrimiento», algo que llama la atención es la certeza que en ese momento se tenía de lo que significaba «mundo». Es decir, tal parece que entre 1492 y 1507, la Europa exploradora poseía un *setting* de conocimientos que le permitió hacer inteligible aquello que se le mostraba extraño pero que al mismo tiempo estaba presente en la producción intelectual de la época. Más allá de aquella imagen popular de una Europa que imaginaba al mundo como un disco plano, la tesis de la esfericidad de la tierra ya era aceptada cuando Colón decidió emprender su viaje, de lo que no había

⁹ Nancy, Jean-Luc, *La ciudad a lo lejos*, Manantial, Buenos Aires, 2013, p. 9.

¹⁰ O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, pp. 82-85.

certeza era sobre el tamaño de ese globo ni la proporción guardada entre tierra y agua.¹¹

La discusión que planteó Colón fue en un sentido totalmente pragmático, por un lado, el tamaño que la *Isla tierra* ocupaba en el globo, y por el otro, la cercanía entre los dos extremos de esa isla. Sí Colón estaba en lo cierto, su viaje hasta la India podía ser factible pues la distancia entre una costa y otra le haría más conveniente y costeable que el que ya comenzaban a realizar los portugueses alrededor de África.¹²

El globo resultó ser más grande de lo calculado por Colón, y más importante, en medio de ese océano que aparentemente separaba a Europa de Asia, de pronto surgió el problema de una tierra que más adelante tuvo que ser explicada, y al hacerlo, el mundo europeo tuvo que afrontar la urgencia de inventar la naturaleza de aquellos nuevos territorios, enmarcándolos así en el proceso histórico europeo.

A pesar de estar errada, la hipótesis de Colón pareció ser la más rentable en el momento que ésta fue concebida. La llegada española a tierra americana no fue un evento afortunado como muchas veces se vio en la historiografía, el viaje y las exploraciones que le acompañaron fueron el resultado de la expansión que la economía-mundo capitalista experimentaba a finales del siglo XV.¹³ Sin duda

¹¹ En el siglo XV ya eran bastante conocidos los cálculos hechos por Eratóstenes, los cuales fueron difundidos por Pierre d'Ailly y Enea Silvius Piccolomini. De igual forma, estos autores habrían de dar a conocer las estimaciones de Claudio Ptolomeo y Marino de Tiro. Es decir, para una cantidad grande de estudiosos y viajeros, en el siglo XV se sabía lo que había en el *universo* (mundo), pero no se sabía cuánto media éste. Brendecke, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Iberoamericana/Vuervuert, Madrid, 2012, pp. 157.

¹² Colón había previsto una porción de superficie bastante pequeña para el espacio real que de navegarse, casi un quinto de la circunferencia terrestre. El problema fue que entre cada grado de longitud, el almirante tan sólo había previsto 80 kilómetros de diferencia, en lugar de los 111 kilómetros reales, error que daba por resultado una circunferencia terrestre demasiado pequeña. *Ibid.*, p 158. Alejo Carpentier cuenta una versión hilarante sobre las leguas navegadas por la flota de Colón y, que muy probablemente se asemeja a lo vivido en ese primer viaje: [...] desde el domingo 9 de septiembre en que acordé contar cada día menos leguas de las andábamos porque si el viaje era luengo no se espantase ni desmayase la gente. Y ya el lunes, habiendo andado sesenta leguas, dije que sólo habíamos adelantado cuarenta y ocho [...] Y cuando llegamos al primero de octubre, mi cuenta real era de setecientas veinte leguas, mostrando otra, de gran patraña que sólo sumaba quinientas ochenta y cuatro. Carpentier, Alejo, *El arpa y la sombra*, vigesimoprimera edición, Siglo veintiuno editores, México, 2006, pp. 108-109.

¹³ Las características fundamentales del concepto de economía-mundo, forjado por Fernand Braudel, son: la existencia de un espacio geográfico que le contiene, delimita, e imprime unidad; la presencia de un polo de atracción que configura el *centro* económico de ese espacio económico; la

alguna, el mundo europeo tuvo que inventar al continente americano como una forma de ajustarlo a sus marcos epistémicos. En la expansión de la economía-mundo europea y la formación histórica del capitalismo, el descubrimiento de América produjo una serie de ideas y concepciones nuevas sobre la geografía, los hombres que vivían en los territorios recién descubiertos, y sin perderlo de vista, del papel que el cristianismo y la Europa misma jugaban en la apuesta de aquella opción civilizatoria que se comenzaba a vislumbrar en la temprana modernidad del siglo XVI.

1.1 Lo urbano en la expansión de la economía-mundo europea

Aunque parezca una redundancia decir que los viajes de Cristóbal Colón buscaban una ruta más directa hacia la India y, que su misión primordial era la obtención de oro y especias, al reformular este elemento se permite complejizar y clarificar la historia urbana en Hispanoamérica. Como señala Immanuel Wallerstein, una empresa colosal como las exploraciones ultramarinas no se logra explicar simplemente como el anhelo de las élites por consumir productos exóticos como el clavo, la canela, la seda y las piedras preciosas.¹⁴ Es decir, aunque en el mundo de Colón se tuviese un conjunto de conocimientos técnicos capaces de realizar el viaje —a pesar de las incertidumbres—, la necesidad de entablar comercio con oriente no es razón suficiente para lanzarse a navegar alrededor de un continente como hicieron los portugueses, y menos aún, para emprender una larga travesía en medio de un océano desconocido como hicieron los españoles.

Para Wallerstein, los descubrimientos de finales del siglo XV son producto de una compleja trama donde la debacle del mundo feudal es la protagonista del proceso histórico en formación. Según este historiador económico, a partir del siglo XII el sistema socio-económico feudal experimentó un cambio exitoso al

necesaria división de zonas económicas que se distribuyen desde el centro hacia la periferia marginal. Braudel, Fernand, "El tiempo del mundo", en *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura económica, México, 2012, pp. 85-127.

¹⁴ Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, duodécima edición, Siglo XXI editores, México, 2007, pp. 58-59.

introducir mejoras técnicas que posibilitaron el aumento de la producción agrícola, logrando con ello mayor disponibilidad alimentaria. Este aumento productivo permitió la creación de excedentes capaces de ser consumidos más allá de la relación directa entre noble y siervo en el espacio delimitado del feudo, pues ante mayor disponibilidad de productos, grupos como el de los artesanos, comerciantes y burócratas, también accedieron a la capacidad de consumo mediante el comercio que se articuló entre los diferentes espacios locales.

Las relaciones comerciales se fortalecieron provocando un enérgico proceso de urbanización que trastocó profundamente la relación entre el campo y la ciudad.¹⁵ No obstante, la técnica alcanzó un límite de expansión a mediados del siglo XV que le imposibilitó producir los excedentes que constantemente demandaban las nuevas clases sociales.¹⁶ Sin mayor cantidad de tierras donde emplear los adelantos técnicos, sumada a los consecutivos eventos climáticos que impusieron inviernos de baja productividad, a la par de intensos veranos donde las epidemias cobraron la vida de innumerables trabajadores, el sistema de organización social feudal pronto comenzó a resquebrajarse.¹⁷ Paradójicamente, la ruina del feudalismo fue el germen del sistema capitalista de producción, y con él, de la expansión de la economía-mundo europea.¹⁸

¹⁵ Para Fernand Braudel, la ciudad en Occidente se convierte en motor urbanizador no simplemente por aglomerar a la población, pues en otros lugares del mundo el número de población es mucho mayor. En Occidente, la ciudad es peculiar porque avanza y permite avanzar al mercado, al intercambio comercial. Lo urbano se dinamiza porque la mercancía-dinero circula y se reproduce a través de letras de cambio, sociedades mercantiles y contaduría. Esos son los elementos nuevos que según Braudel, son introducidos por la ciudad occidental y que le permiten tener autonomía política. Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Tomo I: Las estructuras de lo cotidiano. Lo posible lo imposible, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 420,446-450.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 33.

¹⁷ *Ibíd.*, pp. 52-53.

¹⁸ Braudel pensaba a la economía-mundo como un ente que existe y se reconfigura históricamente en múltiples ocasiones. En su explicación, argumenta que a cada economía-mundo corresponde un centro que organiza y consume la riqueza producida, y que a su inminente crisis —sobre todo aquellas de carácter prolongado—, siempre existen nuevos re-centramientos económicos, de manera que la desigualdad se mantiene pero se relocaliza. Esta construcción le permite afirmar que la historia se conforma por esos constantes reajustes, consiguiendo hacer coherente su postura en torno a la existencia histórica de distintas economías-mundo. En contrapartida, el enfoque de Immanuel Wallerstein distingue claramente entre imperio-mundo y economía-mundo. Para ejemplificarlo, Wallerstein compara Europa con China en el siglo XV, observando que en la segunda existió una sociedad burocrática que funcionaba a partir de prebendas pecuniarias, lo que producía una fuerte sujeción de funcionarios y nobles al poder central imperial, inhibiendo con ello

Ante las demandas de un capitalismo en formación, la respuesta que se dio en Europa fue la expansión territorial de su base productiva. En primer lugar al reorganizar la región central en torno a propiedades menores de producción intensiva, y después, al destinar el este continental como el espacio de cría de ganado y cultivo de granos como el trigo.

La expansión territorial permitió configurar un espacio que pronto adquirió coherencia espacial, económica y cultural.¹⁹ Este espacio de escala continental paulatinamente habría de integrar a los diferentes sistemas de precios en un mercado en el que necesariamente habría de garantizarse la existencia de la mercancía-dinero capaz de dinamizar la circulación de las mercancías, asegurando con ello que ese dinero-oro promoviese la constante reproducción económica y social.²⁰

Los reinos con salida hacia la vastedad de los campos orientales lograron responder de manera más o menos satisfactoria al problema que planteó la expansión de la economía-mundo europea, no obstante y debido a su posición geográfica, algunas otras se vieron imposibilitadas de expandirse territorialmente hacia el continente. Así y pesar de ser un reino relativamente pequeño, fue Portugal quien inició la aventura ultramarina al concretar varias articulaciones históricas. En principio y gracias al impulso de la burguesía genovesa, la casa de

la existencia de grupos sociales con intereses convergentes, tal y como sí aconteció en Europa, donde la burguesía se identificó rápidamente con el Estado. Para Wallerstein, esos intereses convergentes fueron la expansión territorial y la aplicación de la técnica en el constante aumento de la producción, mientras que los Estados se robustecían estructural y territorialmente. Según este estudioso (con quien estamos de acuerdo), la economía-mundo y el capitalismo europeo sólo se posibilitan históricamente a partir de la segunda mitad del siglo XV. *Ibid.*, pp. 74-89.

¹⁹ Hacia mediados del siglo XV, en Europa existían tres grandes zonas de precios donde su relación variaba entre 6 a 1; para 1600 la diferencia se había reducido en 4 a 1, y a mediados del siglo XVIII, esa relación de precios quedó fijada en 2 a 1. Según Wallerstein, el equilibrio paulatino de los precios fue producto de la unificación continental de la economía capitalista europea, lo que le permitió expandirse territorialmente por el orbe. *Ibid.*, pp. 97-98.

²⁰ Marx señalaba que el oro y la plata bajo su forma dinero, han tenido un papel fundamental como medio que permite la valorización de las mercancías, no obstante, su capacidad mediadora no nace de una característica intrínseca del metal, pues ella sólo se logra cuando ésta se constituye como una mercancía cuya posesión también es anhelada. Es así que el oro no cumple el ideal de circulación, pues su posesión se convierte en el fin último del círculo de reproducción. La mercancía-dinero se atesora, y no obstante, resulta imprescindible que una cantidad determinada continúe circulando en el mercado. De este modo, cuando se configuró el espacio económico europeo, la necesidad de introducir oro y plata fue una necesidad intrínseca de la nueva dinámica económica. Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 88-102.

los Avis arribó al poder luego de una guerra dinástica entre 1383 y 1385, que dejó al frente de la corona portuguesa a João I, cuya tarea fue conciliar las aspiraciones hidalgas de la nobleza con los intereses comerciales que los burgueses deseaban expandir con el comercio de esclavos, metales y especias en los puertos flamencos. El resultado de esa conjunción de factores fue la exitosa campaña de Ceuta en 1415, logrando poco tiempo después que los portugueses se asentaran en la isla de Madeira (1420).²¹ En ese panorama inaugurado por los lusitanos, el cultivo de caña de azúcar de las factorías creadas a lo largo de la costa africana permitió introducir el ansiado producto en el mercado de Bristol hacia 1456. Más importante, fue la implantación de la esclavitud africana en 1441, que introdujo una forma renovada de trabajo capaz de producir los excedentes que demandaba el nuevo sistema socio-económico.²²

La formación histórica del capitalismo europeo resultó exitosa al ser capaz de expandir su espacio territorial, no obstante, el mercado en crecimiento precisaba del medio de pago capaz de movilizar a la economía-mundo en aumento. Los europeos de las exploraciones buscaban oro no por el simple hecho de poseerlo, le anhelaban porque era el instrumento que Europa necesitaba para comprar y pagar por los productos de ese mercado en ampliación. Especias y productos asiáticos para consumir, oro para pagarlos. Es verdad, los primeros portugueses y españoles arribaron buscando fortuna, la riqueza que cuesta osadía, no trabajo, pero al fin y al cabo fueron la punta de lanza que permitió la diseminación de la economía-mundo europea.²³

²¹ Romero, José Luis, América Latina, *Op. Cit.*, pp. 67-71.

²² Es innegable la importancia de la esclavitud en la economía europea, no sólo dentro de las plantaciones de azúcar africanas, sino también en la economía urbana de Europa. Sólo un siglo después de haberse inaugurado el sistema de esclavitud africana (1441), Damião de Góis estimaba que anualmente entraban entre 10 mil y 12 mil esclavos de *Nigrícia* a Portugal. Diez años más tarde, Cristovão Rodrigues de Oliveira contaba para Lisboa un número cercano a los 9,950 esclavos negros para los 18,000 vecinos, es decir, casi una quinta parte de la población de la ciudad estaba conformada por esclavos negros. Buarque de Holanda, Sérgio, *Raíces do Brasil*, 27ª edición, Companhia das letras, São Paulo, Brasil, 2014, p. 63.

²³ Beatriz Fernández Herrero caracteriza a los conquistadores españoles como un grupo de aventureros situados entre el fin de la Edad Media y el inicio de la Era Moderna. Una especie de caballeros que representan un tiempo que ya no les pertenece, y a su vez, dan forma a uno que viene por delante. Herrero señala el tan conocido afán por el oro que tenían los conquistadores, pero también señala la existencia de un pensamiento peculiar, producto de la influencia de las novelas de caballerías que por aquellos tiempos fueron tan populares en Europa. Riqueza, fama y

Ciertamente, la expansión territorial del capitalismo fue acompañada por la intensificación del fenómeno de lo urbano. Sí la ciudad del capitalismo nació de la posibilidad de crear excedentes, junto con una burguesía encargada de movilizar el comercio que se produjo en esos espacios, ella también cumplió un papel fundamental en el avance de las periferias. Por un lado, la ciudad marcó la ampliación efectiva del mercado urbano hacia los nuevos territorios, y por el otro, fungió como instrumento de conquista territorial. En el proceso de conformación de la economía-mundo europea, la presencia renovada de lo urbano significó la necesaria consolidación y el aseguramiento de los frutos de la tierra conquistada, primero al expulsar a los musulmanes de la península ibérica, y más tarde, en la intrínseca llegada a tierras americanas.²⁴

La ciudad hispanoamericana surgió a partir de dos procesos históricos tan disímbolos entre sí, por un lado, de la crisis del feudalismo, acompañado por la génesis y expansión del capitalismo europeo, y por el otro, de la interrupción del proceso histórico americano. Para los primeros, la ciudad aparecía como la representación del viejo continente y sus problemas, pues en esencia ellos plantearon la invasión, los objetivos, los protagonistas y el sentido de América para la cristiandad. Para los nativos americanos, la ciudad surgió de la ruptura impuesta con su forma de concebir el mundo, de vivir la espacialidad, y en cierto sentido, de tener que inventarse en ese mundo que incomprensiblemente los afrentaba.

América no puede ni debe ser considerada como producto de la simple yuxtaposición de dos mundos encontrados, pues la aparición —real e intelectual— de un nuevo continente, implicó también el replanteamiento del papel que Europa ocupaba en el proceso civilizatorio universal. Así, lejos de aquella imagen a la que tanto han acudido los estudiosos del urbanismo hispanoamericano, donde la ciudad aparece como la simple extensión de las formas urbanas europeas, y peor aún, donde el proceso colonizador se sintetiza como la lógica sumatoria entre la

aventura, configuraban a un tipo de conquistador español, que según Fernández Herrero, se colocaba dentro de la lógica de continuidad de la Reconquista y cristianización del mundo. Fernández Herrero, Beatriz, *La utopía de América: Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos/Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona/Madrid, 1992, pp. 36-42.

²⁴ Romero, José Luis, *Op. Cit.*, pp. 53-75.

ciudad indígena y la española. La problemática de la ciudad hispanoamericana debe pensarse junto con la expansión de la economía-mundo a finales del siglo XV y principios del XVI. Ella exige visualizarla no sólo como fruto de las ideas contenidas en los tratados arquitectónicos del renacimiento, pues nos reclama analizarla en el marco de los debates que España y sus intelectuales produjeron tras la conquista.

En el núcleo discursivo de aquellos humanistas que se batieron en la invención de América, el nuevo mundo apareció como la posibilidad de constituir una sociedad distinta a la europea. En unos se entendió como la oportunidad de crear una totalmente nueva, donde la vuelta al cristianismo primitivo pudiese cristalizar una comunidad de hombres desprovistos de ambición y de búsqueda de riquezas. En otros, el indio se mostró como un sujeto de dominio al que se le podía explotar sin restricciones en la encomienda, en las minas o en el servicio personal.

En la invención de América, lo urbano y los diferentes discursos que le constituyeron —imaginaria y físicamente—, compusieron los trazos que la opción civilizatoria capitalista desplegó al colonizar el espacio.

1.2 La invención de América y la construcción epistemológica del nuevo mundo

Hacia el cuarto viaje de Colón, efectuado entre 1502 y 1504, la sospecha de haber llegado a un sitio que no era el continente Asiático comenzó a ser evidente. No obstante, aunque era innegable que lo observado por el almirante difería de lo que indicaba su carta de navegar y los relatos de Marco Polo, ello no significó que éste renunciara a la imagen de mundo que poseía, por el contrario, Colón no sólo rehusó pensar una porción de tierra hasta entonces desconocida por el mundo europeo, es más, insistió en ubicar el “paraíso terrenal”, al cual creía haberse aproximado.²⁵ Como bien observó Edmundo O’Gorman, esta aparente

²⁵ La imagen de mundo construida por Cristóbal Colón estaba compuesta por una variedad de textos, desde los clásicos como Aristóteles, Séneca y Ptolomeo, pasando por los árabes como Averroes y Alfragano, y especialmente, por el *Imago mundi* de Pierre d’Ailly (1483), la *Historia rerum ubique gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini (1477) y *El libro de las maravillas* de Marco

extravagancia de Colón debe entenderse como una necesaria adecuación para hacer coincidir lo que se creía con aquello que se veía, no por necesidad, sino porque hasta ese momento la imagen parecía verdadera y por ende real.²⁶

Al tiempo que la aventura trasatlántica de los españoles se intensificaba, los portugueses también organizaron varias expediciones que alcanzaron a inicios del siglo XVI la actual costa brasileña. En una de aquellas empresas capitaneada por Pedro Alvares Cabral, el viajero florentino, Américo Vespucio, quedó deslumbrado ante la gran extensión de tierra que se desplegaba frente a sus ojos, así como por la enorme cantidad personas, plantas y animales que en su paso fue encontrando, ya que según los antiguos, hacia el sur sólo se hallarían con la vastedad del océano.²⁷ A diferencia de Colón, Vespucio pronto entendió la existencia de una alteridad, y no obstante, sorprende que no haya logrado reconocer la presencia del nuevo continente. Es notable que tanto en Vespucio como en Colón, se revele que en los primeros años hubo una firme creencia de haber dado con los signos del continente asiático.²⁸

Empero, América se mostró como algo distinto para los navegantes europeos, y a pesar de que los informes geográficos de españoles y portugueses parecían no dejar duda de la existencia de una parte desconocida y totalmente distinta, explicitarlo significaba poner en entredicho la imagen de mundo que hasta

Polo (escrito en 1300 y con edición de 1485). No obstante, algunas investigaciones han indicado que estas obras las compró, leyó y apuntó posteriormente a sus viajes, y sin embargo, tal parece que sí las conoció al menos de manera indirecta antes de las exploraciones. González Boixo, José Carlos, "La génesis del descubrimiento y la nueva *Imago mundi*, según los cronistas de Indias, *Destiempos*, no. 14, México, Distrito Federal, marzo-abril 2008, pp. 15-24.

²⁶ O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, pp 103-104.

²⁷ La primera impresión de la famosa carta que Amerigo Vespucio dirigió en 1500 a Lorenzo de Medici, quien en ese momento fungía como embajador de Florencia ante Carlos VIII y Luis XII, fue la edición de Paris que tradujo al latín Fray Giovanni Giocondo en 1503. Aunque inicialmente llevó el título de *Albericus Vespuccius a Laurenti Petri francisci de Medicis*, la carta no fue impresa como *Mundus Novus* hasta la segunda edición latina hecha en Venecia una año más tarde. Sí la carta no cayó archivada como tantas otras de la época, ello se debió precisamente a su traducción a la lengua usada por los intelectuales europeos. Levillier, Roberto, "Mundus Novus", *Anales de la Universidad de Chile*, no. 104, 1956, pp. 197-255.

²⁸ Existen serias controversias en torno a las misivas adjudicadas a Vespucio, pues hoy en día los investigadores tan sólo han sido capaces de autenticar dos viajes del florentino, suponiendo con ello que gran parte de las cartas podrían haber sido escritas por otros "pseudo Vespucios", o quizá, tal vez sí pudieron haber sido hechas por él mismo aunque retocadas por otros para su impresión y circulación. Cfr. Briesemeister, Dietrich, "Las cartas de Amerigo Vespucci sobre el Nuevo mundo", *Limes*, no. 16, 2004, pp. 105-120.

entonces se tenía, y más importante, representaba pensar no sólo ese «nuevo mundo», sino discurrir en el papel histórico de la propia Europa.

En medio de las dudas y contradicciones suscitadas por los descubrimientos geográficos de las primeras décadas, el problema epistemológico pareció resolverse cuando en 1507 apareció en Saint-Die, el pequeño pero célebre folleto intitulado *Cosmographiae Introductio*, que sin reservas propuso la existencia de una cuarta parte del mundo, a la que nombró tierra de Americo Vespucio, o mejor aún y en vista de que las otras habían recibido nombre de mujer, le llamó simplemente América. Si en la primer parte del folleto, Mathias Ringmann enunció la necesidad de replantear la *Geographia* de Ptolomeo, lo más resaltable de la *Cosmographiae* es que se acompañó del afamado mapamundi de Martin Waldssee Müller, que junto con el texto y las cuatro polémicas cartas de Vespucio, otorgó los márgenes físicos e imaginarios que precisaba ese *Nuevo mundo*.²⁹

La aparición del folleto de Ringmann resolvió la identificación de aquel objeto que se describía en las exploraciones de españoles y portugueses, y sin embargo, más que resolver un problema, éste colocó sobre la mesa la cuestión de una tierra a la que se precisaba explicar y a la que se hacía necesario encontrar un sentido de existencia. Empero, expresar lo que no se había pensado supuso inventar efectivamente al nuevo continente. América constituyó no sólo un problema geográfico, pues fundamentalmente significó un atasco filosófico en el que teólogos y expertos dieron presteza de abordaje. De tal suerte, la invención de América tuvo que hacerse en sus formas físicas, pero mayormente tuvo que serlo en el plano intelectual. Para lograr inventar al continente, hubo necesariamente que construirlo en la imaginación y en la realidad.

Con la *Cosmographiae introductio* se aceptó que junto con Europa, Asia y África, América también formaba parte del *Orbis terrarum*. Resultó claro que ella no era una porción separada de tierra, no era el paraíso terrenal o *Quersoneso Áureo* al que Colón creía haber llegado, no eran las antípodas que el mundo occidental había imaginado durante tanto tiempo y, en ella tampoco vivían seres

²⁹ O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, pp 134-136.

monstruosos, pues aunque extraños y distintos, desde el inicio se reconoció al indio como parte del mismo género humano.³⁰ Sin embargo, explicar un nuevo continente llevaba consigo un problema nada menor: el de considerarlo parte de la historia del mundo cristiano (Europa) o bien pensarlo como una oportunidad de comenzar un tiempo nuevo. Sea como fuere, América se perfiló desde el inicio como un espacio donde se podía instrumentar un proyecto civilizatorio.

Imbuidos de las noticias que llegaban del nuevo mundo, los europeos se dieron prisa a interpretar todo aquello que relataba Colón, Vesputio y los demás navegantes. Más que ser entendida, América fue inventada. Como bien señaló O’Gorman, la *Cosmographiae Introductio* constituyó el texto que formalmente acuñó el nombre de América para el nuevo continente, y sin embargo, éste no problematiza en torno a la razón por la cual el *Mundus Novus* de Americo Vesputio se convirtió en la descripción que fundamentalmente dio forma al folleto geográfico. Según Renate Pieper, Portugal era quien estaba mejor posicionada política y económicamente en Europa hacia 1503. Si en 1493 se imprimió y difundió ampliamente la primera carta de Colón, ello se debió a que España tenía una mayor presencia en Italia, Alemania y Francia, no obstante, a inicios del siglo XVI, los españoles habían perdido importantes alianzas con las casas reales europeas, siendo Portugal y los burgueses de Europa del norte los actores más interesados en la empresa americana. Más allá de que el texto de Vesputio contuviese una mayor cantidad de información en comparación con el de Colón, tal parece que el *Mundus Novus* sirvió fundamentalmente como un instrumento de promoción para los intereses económicos en el nuevo continente.³¹

Aunque se aceptó que América era parte del *orbis terrarum*, pronto se hizo manifiesto que esa nueva tierra era distinta a la *ecúmene*, no obstante, previo a otorgarle una naturaleza y un sentido, resultó necesario apropiarse epistemológicamente de ella. La primera forma de hacerlo, claro está, fue a través

³⁰ *Ibid.*, pp. 143-153.

³¹ Pieper, Renate, “Anno 1503, la incorporación de los nuevos territorios americanos en el imaginario europeo o por qué América no se llamó ni Coelha ni Colombia”, en Delgado Barrado, José Miguel, Pelizaeus, Ludolf, y, Torales Pacheco, María Cristina (eds.), *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados Nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*, Bonilla Artiga Editores/Iberoamericana/Verbuert, Madrid, 2014, pp. 45-63

de los viajes marítimos que poco a poco describieron costas, animales, flora, pueblos y maneras de ser de esas gentes extrañas. Los primeros reportes sobre ese nuevo mundo fueron aquellos escritos por Cristóbal Colón y Américo Vesputio.

Resulta interesante por ejemplo, que a pesar de que Colón tenía la necesidad imperante por dar con las tierras que contuviesen el tan anhelado oro, en él también estuvo presente el interés por describir y explicar todas aquellas cosas que estimulaban su mirada. Empero, y como bien observó Tzvetan Todorov, la manera que Colón tuvo —y por la cual optó— para referirse a ellas, fue a través de lo que su propio lenguaje le permitía explicar. Es decir, cuando el Almirante hablaba sobre los animales o la geografía, éste lo hacía a partir de los significantes propios del mundo europeo y, aunque bien conociese la forma en la que los naturales llamaban a las cosas, en Colón existía un constante empeño por renombrarlas, revelando en ello una necesidad por apropiárselas en nombre de aquel que descubre epistemológicamente. Como varias veces se ha señalado, el almirante no veía la naturaleza americana en su propia novedad, pues ella sólo se presentaba como signo de haber llegado al Asia o al paraíso terrenal.³²

Si Colón era un sagaz observador de la naturaleza y de las estrellas, que intelectualmente se mantenía anclado a la Edad Media, en contrapartida, el navegante florentino, Americo Vesputio, encarnaba plenamente al naciente pensamiento renacentista. Ahí donde Colón cita constantemente a la Biblia y a Marco Polo, Vesputio piensa más bien en Petrarca o en *La divina comedia*, y aunque es cierto que se resistió a pronunciar la existencia de un nuevo continente, muy pronto advirtió que frente a sí había un objeto de naturaleza totalmente distinta a la europea.

La diferencia en la fauna y flora americana fue intuida prontamente por Vesputio, pero la alteridad del descubrimiento le resultó plenamente manifiesta en los habitantes nativos de aquellas tierras.³³ En ellos, el europeo vio por primera

³² Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, décimo sexta edición, Siglo XXI editores, México, 2008, pp. 23-41.

³³ Es importante destacar que la primera edición ilustrada del *Mundus Novus*, fue aquella elaborada en Augsburgo en 1505, con xilografías de Johann Froschauer. Edición importante

vez la aparente inocencia, la carencia de ley y de religión, de noticias sobre el alma inmortal, una total imprevisión del pudor, y más extraño —para el pensamiento europeo—, la ausencia de noción alguna sobre la propiedad privada. El deslumbramiento que el nativo causó en Amerigo Vesputio dio forma a las primeras imágenes del *buen salvaje* americano, produciendo en los intelectuales el anhelo de concretar una utopía social y material.³⁴

No obstante que los artífices de América no fueron ni Colón ni Vesputio, o al menos no de manera deliberada, es innegable que estos sí produjeron una primera apropiación de la tierra al intentar explicarla para sus símiles europeos, y más tarde, por permitir la aparición de las visiones sobre el nuevo mundo, problematizando con ello la imagen misma del viejo continente.

En la construcción del saber sobre el nuevo continente, las cartas de navegación realizadas por Colón tuvieron un papel fundamental al marcar el comienzo del anhelo por conocer y entender geográficamente los nuevos territorios. Con la finalidad de producir un mecanismo de cotejamiento de las cartas marítimas, que por aquel entonces comenzaba a incrementar su número, en 1508 se creó el *Padrón Real*, cuya función primordial sería la de acrecentar y depurar el saber a través de la experiencia colectiva.³⁵

Todavía en 1514 la Casa de Contratación de Sevilla no poseía un mapa general y confiable, por lo cual la Casa de Contratación se abrogó en 1523 el monopolio de la producción de cartas náuticas e instrumentos de medición.³⁶ Obras como *El espejo de navegantes* (1535) de Alonso Chaves, y el *Breve*

porque aún sin conocer el nuevo continente, ésta fue la primera vez que se inventó una imagen del mismo a partir de imaginarios gráficos medievales. Cfr. Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo, “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”, en *ArtCultura*, vol. 12, no. 21, Ubêrlandia, 2010, pp. 35-53.

³⁴ Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Fernández de Oviedo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 50-60.

³⁵ Brendecke, Arndt, *Op. Cit.*, pp.173-183

³⁶ La incapacidad de determinar la posición geográfica de las tierras recién conquistadas, y por ende el lugar que estas ocupaban como pertenencia de España o Portugal, acarrió un agrio conflicto por la posesión de las islas de las especias (Molucas), pues en la práctica resultaba casi imposible comprobar la trayectoria del antimeridiano trazado por la línea imaginaria que había estipulado el tratado de Tordesillas en 1493. El conflicto se resolvió finalmente en 1529, cuando el rey Carlos V cedió las Molucas a los portugueses a cambio de un pago de 350,000 ducados de oro. Hoy en día se reconoce que las islas sí estaban del lado portugués, pero ante la ausencia de un conocimiento geográfico certero, el problema terminó resolviéndose de la mejor manera posible: mediante un arreglo. *Ibid.*, pp.160-169.

compendio de la sphaera y el arte de navegar (1551) de Martín Cortés, cumplieron una función destacada en la compleja tarea de explicar y conducir a los marinos españoles hasta el nuevo mundo.

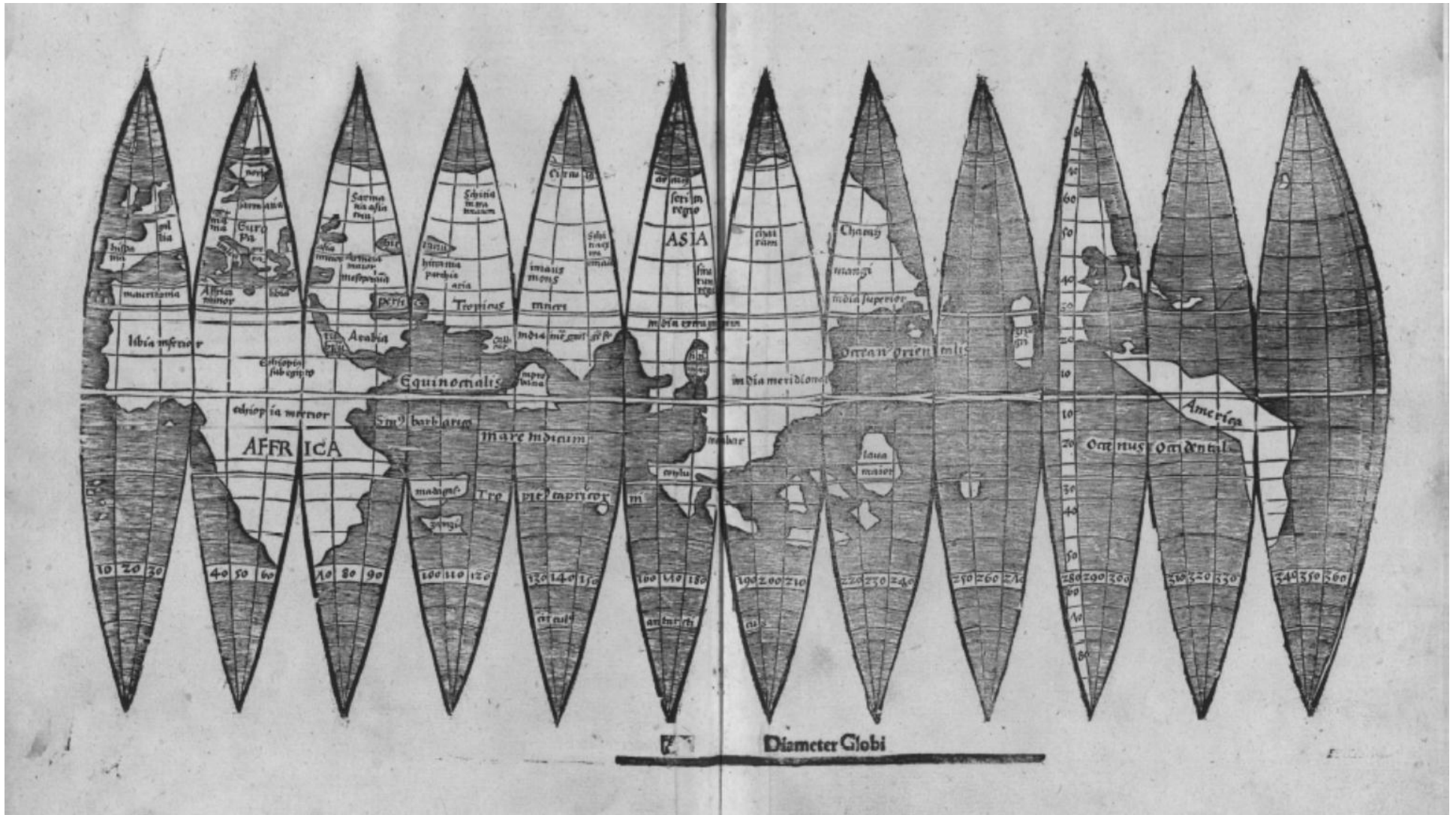


Fig.1. Mapa de Martin Waldseemüller, 1507.

Fuente: Biblioteca de la Ludwig-Maximilians Universität München [en línea].

Sin embargo, un libro del todo importante para la construcción de los primeros informes e imágenes sobre América, y que a su vez sirvió como una de las primeras coordenadas en la justificación de la guerra y conquista dada a los indios americanos, fue la *Summa Geografía* de Martín Fernández de Enciso, impresa en Sevilla en 1519. La obra de Enciso resulta significativa porque hasta mediados de siglo XVI ella fue un útil instrumento —sino acaso el único— en la navegación hacia las *Indias* occidentales; también aportó una multitud de descripciones sobre el caribe, explicó los descubrimientos realizados por españoles y portugueses, así como la repartición que éstos habían hecho del universo (mundo), y lo más importante, expuso en lengua romance la nueva geografía avivada por las exploraciones realizadas tan sólo unos lustros atrás. La obra de Enciso resultó elemental porque constituyó uno de los primeros textos que plantearon la necesaria refutación de los conocimientos que sobre el mundo había legado la Antigüedad y la Edad Media, y al mismo tiempo, esgrimió algunos de los primeros argumentos para justificar la conquista española.³⁷

Aunque importante la obra de Enciso, lo cierto es que los debates en torno a la naturaleza del continente sólo pudieron verse realizados cuando Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo iniciaron la interpretación de la copiosa información que llegaba desde las *Indias occidentales*.

Si el *Mundus Novus* de Vesputio pareció constituir una garantía de ventajas económicas al describir una tierra llena de riquezas, en ella también se contuvo un elemento quizá aún más importante: el de construir una de las primeras imágenes del *buen salvaje* americano, donde el indio aparecía carente de religión, dinero, propiedad y pudor. Más allá de haberse nombrado el continente en alusión a Vesputio, su figura continúa siendo trascendental en la invención de América porque el *Mundus Novus* organizó una idea a partir de la cual los humanistas europeos dieron rienda a una serie de idealizaciones cristiano-sociales tendientes a materializarse en la tierra recién descubierta.

³⁷ Delgado López, Enrique, “Martín Fernández de Enciso y las noticias geográficas del Nuevo Mundo”, Parodi, Claudia, Pérez, Manuel, y Rodríguez, Jimena (eds.), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 2013, pp. 53-64.



Fig. 2. Johann Froschauer. Imagen del Nuevo Mundo. Xilografía. *Mundus Novus*. Augsburgo, 1505.

Ni bien es cierto que Colón y Vespucio fueron los primeros en describir las tierras recién descubiertas, es imperioso decir que Anglería y Oviedo fueron quienes realizaron una nueva tarea de carácter interpretativo al recopilar una cantidad grande y diversa de fuentes, sintetizándolas en las *Decades de Orbe Novo* (Sevilla 1511-1525) para el primero, y en el *Sumario de la natural historia de las Indias* (Toledo 1526), y la *Historia natural y general de las Indias* (1535) para el segundo.

Pese a que Pedro Mártir de Anglería nunca tripuló expedición alguna o conoció por sí mismo el suelo americano, él fue quien primero recibió los informes llegados de las expediciones, colocándose como un vínculo necesario entre la observación de los exploradores, la novedosa información que estos producían y la interpretación de aquello que se describía en las cartas e informes.

Aunque hoy en día resulta patente la importancia de los viajes de Colón, el furor de los descubrimientos se apagó tras la impresión y difusión de la primera carta del almirante, y es más, el propio Anglería sólo entendió la importancia histórica del descubrimiento hasta que Colón efectuó su tercer y cuarto viaje. De

este modo, la importancia de Pedro Mártir de Anglería comienza a hacerse manifiesta cuando al retornar de su primer viaje, Cristóbal Colón creyó haber ubicado algunas islas del continente asiático, mientras que Anglería creía que el almirante se había encontrado con alguna parte desconocida de las antípodas occidentales. Pese a que éste poseía apenas unos cuantos datos, al terminar de escribir su *Decade I* (1501), Anglería ya había intuido la existencia de un nuevo mundo, y más importante, en él se puede advertir una capacidad de reformular constantemente la imagen de lo descubierto.³⁸ Las *Decades de Orbe Novo*, son obligadamente precursoras de la invención de América porque en Anglería se observa una apropiación epistemológicamente de lo relatado en las cartas de Colón, y aún más importante, porque aún sin verla, él fue quien por primera vez otorgo sentido a la tierra recién descubierta.

Con todo, aunque en su forma de interpretar el mundo se observa un quiebre filosófico que le llevó muy tempranamente a cuestionar los conocimientos legados por griegos y romanos, Mártir de Anglería sólo podía descifrar al indio americano a través de la figura de los antiguos. Así, la inocencia de los naturales de la Isla de la Española descritos por Colón, se convierte pronto en la de los itálicos hallados en el Lacio por Eneas, los cuales vivían felices en la Edad de Oro. Para Anglería, el indio vivía en un estado idílico porque no poseía leyes, libros, dinero, ni propiedad privada; y sin embargo, es en el libro III de la *Segunda Década* (1514), donde al narrar el encuentro con unos españoles que habían pasado dieciocho meses entre los indígenas, éste relata que los hispanos habían dejado de vivir atribulados por el “tuyo y el mío”, es decir, por la propiedad privada y el ansía de riqueza. Con ello Anglería no sólo demostraba que el estado del indio era óptimo, sino que los europeos podían aprender de esa forma de vida.³⁹ Si se pueden contar antecedentes a la utopía de Tomás Moro, entre ellos debe estar necesariamente Pedro Mártir de Anglería, quien se preocupó, como ya hemos visto, por interpretar esa tierra extraña, dotando al cristianismo de una aspiración

³⁸ O’Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972, pp. 11-40.

³⁹ Cro, Stelio, “La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo”, *Anales de literatura hispanoamericana*, no.11, 1982, pp. 91-93.

por constituir un mundo ideal y otorgando de este modo una innegable importancia histórica al descubrimiento.

A pesar de que Anglería estimaba loable la forma inocente de vivir de los indios caribes, en su construcción del *buen salvaje* también hizo surgir una desigualdad al presentarlo en una idílica «Edad de Oro». De esta manera, Anglería creó un binomio entre el indio, representado por la inocencia, y el europeo, a quien caracterizó por su necesidad de dominio. Y no obstante que en su obra buscaba dar una lección moral a los españoles, también creía que estos infringían gran violencia sobre los indios indefensos. Por esta razón, que consideraba que según la naturaleza inocente del nativo, éste sería mejor sirviendo al español al no poder situarse de igual manera frente al europeo.⁴⁰

Por su parte, el *Primer cronista de Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo, sí pasó y conoció las indias en fechas tan tempranas como 1512, y aunque sólo experimentó el Caribe, ese no fue un impedimento para describir áreas que escapaban del conocimiento directo, pues también recopiló y expuso sistemáticamente la información que llegaba de otras latitudes, la cual era de temas tan diversos como los climas, las geografías, los animales, las plantas y los modos de ser de los indios. No obstante, Oviedo comenzó el *Sumario de la Historia Natural de las Indias* en el tardío año de 1526, momento en el que la novedad geográfica de los descubrimientos ya había perdido su fulgor; además, según O'Gorman, Oviedo comenzó la escritura del sumario cuando éste ya era entrado en edad madura, y más importante, en un momento en el que el erasmismo se había impregnado en la corte de Carlos V. El *Sumario de la Historia Natural de la Indias*, nace entonces en un momento en el que un viejo Oviedo sintió la necesidad de escribir cosas de la realidad en un intento por expiar el pecado de la banalidad en la que habían incurrido las novelas de caballería. De

⁴⁰ Otro elemento importante de mencionar es que mientras Anglería opone globalmente a Europa con América, Hakluyt y Montaigne ven en el español una inferioridad con respecto a los ingleses o franceses, precisamente por la violencia ejercida contra los indios, quienes no dejan de aparecer siempre como bárbaros, justificando con ello el dominio europeo. Cfr. Cro, Stelio, "El buen salvaje y la edad moderna. Hakluyt, Montaigne y Pedro Mártir, *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, no. 14, 1991, pp. 173-180.

esta forma, más que convertirse en un posible Aristóteles de América, Oviedo pasó a ser más bien un consignador de cosas y hazañas militares.⁴¹

Cabe decir que como Pedro Martír de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo tampoco escapó ni evitó hacer una comparación entre los indígenas americanos y los hombres europeos.⁴² Empero, la distinción no fue, como en el primero, un asunto de inocencia del indio frente a la codicia del español, pues según Oviedo, la diferencia radicaba en un binomio que enfrentaba al bien con el mal en un mundo polarizado, o mejor dicho, en un cosmos donde los españoles católicos encarnaban el bien y llevaban la verdadera palabra de dios a los supuestos indios adoradores del diablo, sodomitas, caníbales y hechiceros.⁴³ Su obra lejos de ser un verdadero cuestionamiento sobre la naturaleza de América, ella se convirtió en una doctrina política de dominio, donde el erasmismo cobijaba a los españoles con la certeza de ser un pueblo elegido para implantar la monarquía católica hasta la consumación de los tiempos.

En este sentido, Oviedo es el claro ejemplo de que la utopía imperialista no se fundaba en la interpretación de la historia, sino que la historia se fundaba en una interpretación de la voluntad de Dios. De esta forma, en el *Primer cronista de Indias* existió la firme creencia de que la Providencia tenía decretada la realización del sueño imperial.⁴⁴

Si Pedro Martír de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo se constituyeron como dos figuras primordiales en la invención de América, ellos lo fueron en la medida que construyeron, por un lado, un «nuevo mundo» para Occidente a partir de la apropiación epistemológica que Anglería hizo de las cartas y observaciones de los primeros exploradores, y por otro lado, Oviedo reveló en la forma de entender al continente americano una concepción de la historia, donde Europa se asumía con una misión providencialista. La posición cercana al

⁴¹ O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, pp. 45-64.

⁴² Cfr. Ladero Quesada, Miguel Ángel, "La descripción del nuevo mundo en la primera mitad del siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Estudios de Historia de España*, Vol. XII, tomo 2, Buenos Aires, 2010, pp. 313-337.

⁴³ Coello de la Rosa, Alexandre, "¿Indios buenos?, ¿Indios malos?, ¿Buenos cristianos?, La cara oscura de las Indias en Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés", en *Scripta nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, no. 101, 2001.

⁴⁴ O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, p. 67.

erasmismo produjo en Oviedo y en la corona una idea de progreso ineludible de la humanidad bajo el cristianismo imperial.

Mientras se configuraba la forma imaginada del mundo conquistado por los españoles, sobre la mesa comenzó a surgir el problema de la legitimidad de la empresa de conquista. Aunque importante, parece que éste dilema fue resuelto desde el inicio mismo de los cuestionamientos; de tal suerte, en un año tan temprano como 1510, el nominalista inglés John Mair, se pronunció por la legalidad de la conquista española de América, dando como argumentos la pérdida del derecho natural a la tierra si el infiel se oponía con las armas a la predicación del evangelio o si la permitía pero no se convertía.⁴⁵

Por su parte, una de las figuras intelectuales más importantes en el ámbito español fue Francisco de Vitoria, quien desde 1534 ya perfilaba al cristianismo español como una fuerza civilizatoria. Siguiendo a Santo Tomás, Vitoria consideraba que no se podía dar guerra al indio con tal de evangelizarlo, sin embargo, si creía que el catolicismo era la religión verdadera, y por tanto, al indio había que convencerlo de abrazar el catolicismo, siendo legítimo que éste no quisiera aceptarlo. A pesar de que en su problematización admitió la libre elección del indio, el actuar del europeo se percibe como un *derecho natural* sobre el mundo; de esta manera, aunque Vitoria rechazaba la autoridad terrenal del Rey, el Papa o la pretendida “donación de Dios” como argumentos válidos para la conquista, el jurista sí creía en la existencia de un *derecho de sociedad y comunicación naturales*.

Tal idea es importante pues significaba que los españoles y los vasallos de otros reinos europeos, tenían derecho para transitar y asentarse donde quisiesen, de establecer comercio con los naturales, y en caso de tener hijos con estos, que sus vástagos tuviesen injerencia en los asuntos de la comunidad nativa. De tal suerte, aunque Vitoria expresaba la necesidad de que los naturales se convirtiesen voluntariamente a la religión católica, para él la guerra se justificaba cuando el indio no concedía los derechos de *comunicación natural* a los hispanos,

⁴⁵ Beuchot, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI editores, México, 1992, p. 14.

legitimando la conquista si acaso éstos impedían la evangelización, si castigaban a los otros naturales recién convertidos, o cuando los señores indígenas eran tiranos.⁴⁶

En concordancia con Francisco de Vitoria, Domingo de Soto también consideraba que el español tenía una especie de *derecho de dominio por uso*, es decir, que en la búsqueda de su conservación, este podía ir a la Indias para asentarse, teniendo derecho de tomar y disponer de todo aquello que le resultase necesario para su supervivencia. Sin embargo, a pesar de que su reflexión no le permitía clarificar la razón por la cual los españoles podían tener derecho a dominar a los indios, éste coincidía con Vitoria en que la obstaculización de la empresa evangelizadora podía ser razón suficiente para darles guerra y conquistarlos.⁴⁷

Luego de los descubrimientos, y sobre todo a partir del discurso de Montesinos pronunciado en 1511, el debate giró en torno a la necesidad de encontrar respuesta a la serie de interrogantes en torno a la legitimidad de la guerra dada a los indios, si a estos se les podía conquistar, si era justificable ejercer dominio sobre ellos, y fundamentalmente, si aquellos naturales podían gobernarse a sí mismos, es decir, si podían verse de igual forma frente al europeo. En esa discusión, dos grupos surgieron con bastante claridad: aquellos que admitían la importancia de la conversión, pero que la consideraban secundaria a la explotación del indio con tal de lograr el potencial económico del nuevo mundo, y quienes, como Bartolomé de las Casas o Vasco de Quiroga, colocaban mayor énfasis en la conversión y bienestar del indio, sobreponiéndolo a la búsqueda material del continente.⁴⁸

Como algunos estudiosos han señalado, el problema filosófico de la conquista de América no es precisamente un problema «de la» conquista, sino «para» la conquista, pues los actores de la discusión eran todos europeos, muchos ni siquiera pisaron suelo americano, e inclusive, cuando asumieron la defensa férrea del indio, como ocurrió con Bartolomé de las Casas, lo cristiano

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 20-25, 29-37.

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 42-49.

⁴⁸ Cro, Stelio, "La utopía cristiano-social...", *Op. Cit.*, p. 108.

siempre sirvió como instrumento civilizador.⁴⁹ De modo que todos los proyectos sociales y experimentos utópicos en América fueron esencialmente proyectos de índole civilizatoria.

A mediados del siglo XVI, la invención de América ya había sido efectuada por los pensadores y juristas europeos; y sin embargo, en la disputa intelectual comenzaron a enfrentarse dos visiones distintas de sociedad colonial: una que abogaba por el reconocimiento de la humanidad y razón del indígena, representada por Fray Bartolomé de las Casas, frente a la otra posición, que encabezada por Juan Ginés de Sepúlveda, defendía la legitimidad de la guerra y conquista de los pueblos indios, significando de fondo la posibilidad de esclavizarlos sin restricciones.⁵⁰

La apropiación epistemológica del continente americano había comenzado desde el momento mismo en el que se describió el lugar geográfico que ocupaba el Otro. A su vez, al interpretar la tierra descubierta, se produjo una imagen que desde el inicio legitimó el dominio español mediante dos supuestos fundamentales: por un lado, en la dicotomía entre el bárbaro y el civilizado, mostrando al primero, al indio, como un material blando dispuesto a la utopía cristiano-social, frente a un viejo mundo que reafirmaba la necesidad de su reforma moral y espiritual. Es más, el europeo sólo fue capaz de ver bárbaros y primitivos porque precisamente estaba buscándolos. Esta trabazón se revela en su interés por lo nativo, el cual fue visto con desdén al asumir que Europa era superior al nuevo continente.⁵¹ Por otro lado, cuando la corona española se adjudicó la tarea de evangelizar al indio, ella se adjudicó una misión teleológica de la historia, donde la conquista y el dominio español se visualizaba como un instrumento para implantar una monarquía católica universal. En los debates

⁴⁹ Cfr. Santos Herceg, José, "Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo, en *Atenea (Concepción): revista de ciencias, artes y letras*, no. 503, 2011, pp. 165-186.

⁵⁰ Cfr. Xirau, Ramón, (prólogo), *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

⁵¹ Para John Elliot, a pesar de que los españoles observaban y escribían todo cuanto veían en los nuevos territorios, ellos en realidad eran «prisioneros de su léxico ecológico», pues sus mentes e imaginación estaban condicionadas de antemano, de manera que veían lo que esperaban ver e ignoraban o rechazaban aquellos aspectos de la vida para los que no estaban preparados. Elliot, John H., *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*, Alianza editorial, México, 1972, p. 35.

intelectuales se entendió la tesis de que para integrar al Otro a un proyecto civilizatorio europeo, necesariamente había que cristianizarlo, determinando así la “ineludible” occidentalización del indígena.

En la invención de América radicó la posibilidad de construir una forma ideal de totalización de la vida humana, y con ella, se mostró una opción civilizatoria avasallante que esbozó sus marcos con bastante claridad. La modernidad, pensada como una primera forma ideal en la que se encierra la potencialidad de un *deber ser*, no sólo de América o de Europa, sino de la civilización occidental en su conjunto, nació como un intento histórico por alcanzar aquel horizonte de abundancia que la economía-mundo del siglo XVI colocaba y prometía frente a sus ojos.⁵² América posibilitó un *Nuevo Mundo* porque con ella también surgió el sentimiento de la innovación que reemplaza y sustituye a las formas tradicionales.

En esa apuesta histórica, el humanismo constituyó el instrumento capaz de llevarla a cabo; un humanismo que entendido con Heidegger, significaba un antropocentrismo exagerado, donde el hombre, desprovisto del temor infundido por la doctrina cristiana, aquel donde el valor de uso del objeto era rechazado por ser fuente del pecado, de pronto se lanzó con voracidad al disfrute del repertorio de los “bienes terrenales” que la reproducción capitalista le ofrecía.⁵³ Descreído de las amenazas de un inframundo que limitaba la apreciación de la circulación mercantil de la riqueza, el europeo comenzó a verse a sí mismo como la medida de todas las cosas. Españoles y portugueses pronto entendieron que podían descubrir nuevas geografías, que eran capaces de describir y conquistar epistemológicamente aquello que hasta entonces les era desconocido, y al hacerlo, supieron que podían no sólo nombrar e interpretar, sino dominar y transformar al mundo para adecuar a quienes vivían en él.

De este modo, previo a trabar una discusión que conjunte la expansión de la economía-mundo europea con la invención de América en un proyecto social que se revelaba en lo urbano, se hace necesario discurrir en aquellas propuestas histórico-analíticas que se han encargado de abordar el problema de la ciudad en

⁵² Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, segunda edición, ediciones Era, México, 2013, pp. 144-152.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 140-143.

la América española, creyendo que esta aproximación nos permitirá obtener más luces en una propuesta que identifique a lo urbano como un instrumento desplegado por la opción civilizatoria occidental en el nuevo mundo.

1.3 El origen de la ciudad hispanoamericana: enfoques y problemas teóricos

Aunque el debate sobre los fundamentos de la ciudad colonial en la América española nos lleve a un lugar aparentemente trillado, pues su problematización posee al menos un siglo de estarse desarrollando, volver y exponer algunas de las posiciones más representativas resulta fundamental para desentrañar el nudo que aquí se intenta explicar, es decir, mostrar a Valladolid como expresión de un proyecto de modernidad del siglo XVI.

Siguiendo la esquematización propuesta por Lucía Mier y Terán en su obra sobre la traza de la ciudad de México, convenimos con ella en la existencia de al menos cinco posicionamientos primordiales sobre el origen de la ciudad hispanoamericana:

- a) Aquel que afirma que la traza de las ciudades correspondió a una respuesta racional y espontánea que los españoles dieron a un escenario que se mostraba prácticamente en blanco.
- b) El que asevera que los criterios de planificación urbana fueron producto de un renacer de las ideas de la antigüedad, encarnadas en los diferentes tratadistas del Renacimiento europeo.
- c) El de quienes aseguran que la ciudad indígena pervivió de forma evidente tras la conquista.
- d) Quienes se decantan por explicar la planificación como parte de una larga tradición hispana, donde el urbanismo americano es una extensión de los procesos urbanos, arquitectónicos y estéticos peninsulares.

- e) El de la conjunción entre el supuesto de supervivencia y continuidad, donde lo indígena pervive con lo hispano en un nuevo urbanismo genuinamente americano.⁵⁴

Lejos de constituir una reflexión ociosa y erudita sobre las formas arquitectónicas de la ciudad, esclarecer la discusión en torno al origen del urbanismo hispanoamericano nos permitirá situar teórica e históricamente los problemas y debates en los que se han involucrado urbanistas, historiadores, sociólogos y antropólogos, atendiendo con ello a un problema de orden mayor: al de pensar la espacialidad urbana como espejo de la sociedad, y por consiguiente, de una visión de mundo o de un proyecto histórico de la misma.⁵⁵

1.3.1 Espontaneidad e improvisación

En la primera posición, donde se pueden situar algunos de los postulados de Jorge Enrique Hardoy, se argumenta que cuando el ser humano enfrenta problemas que requieren solución expedita, el instinto del hombre hace que éste siempre sea capaz de encontrar formas simples y racionales de resolverlos. Según esta postura, la elección de un emplazamiento para fundar una población recae invariablemente en lo que resulte mejor para un grupo humano. Es decir, que infaliblemente se atiende a elegir un sitio que provea de agua, comida y buen clima. Para este enfoque, a los problemas de morada, el hombre responde por naturaleza de forma racional, de manera que la traza de una población

⁵⁴ Aunque la autora aporta una esquematización con la que estamos de acuerdo, su discusión de los diferentes posicionamientos difiere en algunos aspectos con la que aquí se plantea. Para ver su argumentación remítase al capítulo de su obra aquí señalado. Mier y Terán Rocha, Lucía, "Teorías del origen del trazado de la ciudad colonial hispanoamericana", *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 65-85.

⁵⁵ Las formas puras de una ciudad, dice Assunção, nos remiten al proyecto histórico de totalidad que una sociedad instrumenta en un espacio geográfico. Su planificación corresponde no sólo a un deseo por organizar la vida caótica de una ciudad, sino por señalar efectivamente qué es y por qué se deben organizar aquellos elementos que componen la espacialidad urbana. Esa proyección atiende no sólo a la necesidad de establecer una forma externa de la ciudad, pues su planeación imagina los lugares que deben ser asignados a los diferentes grupos sociales y las diferentes actividades que estos realicen en ella. Cfr. Assunção Barros, José D', "Cidade, espacialidade e forma. Considerações sobre a articulação de três noções fundamentais para a História Urbana", *Lusíada. Historia*, serie II, no. 4, Lisboa, 2008. [en línea].

correspondería a una solución sencilla que implique el menor esfuerzo en la tarea de transformación del entorno natural.⁵⁶

Para autores como Hardoy, las fundaciones hechas por los españoles entre 1492 y 1520 se realizaron de manera *espontánea*, rechazando con ello que estas fuesen producto de un amplio programa urbanístico instrumentado por la Corona española. De este modo, Hardoy se decanta por situarlas como muestra de la solución que los conquistadores atinaron frente a un mundo que se les mostraba distinto, pues según este posicionamiento, la traza en forma de damero, principal característica del modelo de ciudad americano, fue una conjunción de la experiencia hispana e indígena, que al confrontarse con un nuevo escenario, significó la respuesta más sencilla al problema de colonización del espacio. La cuadrícula, fácil de realizar y reproducir, inclusive sin los instrumentos de regla y cordel, representa para este autor y su corriente historiográfica, la manera espontánea e improvisada de resolver la necesidad de regular lo urbano en el contexto americano.⁵⁷

Frente al posicionamiento de esta llamada *teoría del desarrollo espontáneo*, Erwin Palm planteó una crítica incontestable en la que distinguió entre *intelligence* y *espirit*. Por *espirit*, Palm habría de entender que es la predisposición que tienen algunos animales por el orden, tal como lo poseen las abejas o las arañas, mientras que por *intelligence*, se referirá a la acción simplificadora que permite la manipulación y dominio de la materia. De este modo, Palm desecha la idea de la espontaneidad de la ciudad americana como una respuesta natural que dieron los hombres de principios del siglo XVI, ya que para él, la creación de ciudades es una acción intencional de transformación del entorno, y por tanto, es sujeta de planificación.⁵⁸

⁵⁶ Mier y Terán Rocha, Lucía, *Op. Cit.*, pp. 68-69.

⁵⁷ Hardoy, Jorge, "La construcción de las ciudades de América Latina a través del tiempo", *Problemas del desarrollo. Revista latinoamericana de economía*, vol. 9, no. 34, México, Mayo-Julio 1978, pp. 96-105.

⁵⁸ Mier y Terán Rocha, Lucía, *Op. Cit.*, p. 69.

1.3.2 El Renacimiento europeo y sus tratadistas

Ahora bien, el punto de vista que piensa al Renacimiento europeo como germen de la ciudad hispanoamericana, centra fundamentalmente su argumento en que previo a la conquista española, en la península ibérica no existieron antecedentes urbanísticos de importancia que pudiesen servir como ejemplo en la edificación de las nuevas poblaciones americanas, por tanto, las ideas de planificación debieron haber surgido de los teóricos y tratadistas que en su mayor parte retomaron los postulados de la antigüedad clásica, siendo Vitrubio la figura más significativa en ese «renacer del urbanismo occidental».

Es verdad, la experiencia de planificación y orden no fue vivida por el europeo de manera general previo a la conquista de América. La ciudad en el viejo continente surgió en gran medida de la improvisación y abigarramiento de las construcciones en torno a un centro dominado por la iglesia y su plaza, lugar donde se organizaba el comercio urbano y a partir del cual iniciaba la extensión radial de las calles, que adaptadas a las condiciones del terreno, se extendían caprichosamente como las raíces de un árbol. En este sentido, las condiciones ideales de la ciudad medieval fueron sobre todo aquellas donde ésta dominaba una colina, con un foso formado por un río, entre el meandro dibujado por dos afluentes, y de modo general, en cualquier lugar donde los accidentes geográficos pudiesen servir para facilitar la defensa y complicar el asalto enemigo. La ciudad Europea nació de manera orgánica e improvisada, de forma irregular, poco geométrica y casi siempre cercada por una muralla que le impedía continuar su expansión.⁵⁹

Para Lewis Mumford, la ciudad medieval constituyó una renuncia a la *Cristianópolis*, es decir, al lugar donde la búsqueda del bien común, la igualdad, la paz y la democracia de los artesanos «*Commonwealth*», se ubicaba por encima del anhelo individual de riquezas.⁶⁰ Según Mumford, ella fracasó por haber

⁵⁹ Chueca Goitia, Fernando, *Breve Historia del urbanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 87-104.

⁶⁰ Aunque el término de *Christianópolis* nace hasta el siglo XVII con Johann Valentin Andrae, es Lewis Mumford quien lo retoma como sinónimo de aquella utopía en la que el cristianismo y su

colocado al *Reino de los cielos* como el ideal donde el hombre se previene de sus pecados en espera de un pasaporte al cielo. De este modo, la ciudad medieval no se constituyó como una utopía, pues al negarse a transformar el mundo físico, se rehusó a la posibilidad de transformar al paraíso mismo.

En la ciudad medieval, el poder concentrado reprodujo las diferencias entre los sujetos, vinculándolas con el lugar social de nacimiento y con la pertenencia a un gremio de trabajadores, produciendo así una honda brecha entre la opulencia y la miseria, el disfrute y la degradación. No obstante este defecto, ella produjo una forma peculiar de relacionarse en el espacio urbano, en el que habitar la ciudad significaba prácticamente ser ciudadano, y por lo tanto, aunque existía la segregación social a través de elementos físicos como calles, puentes o muros, la organicidad y sus recovecos permitieron la convivencia social, y en algunos casos, también admitieron la posibilidad de algún tipo de movilidad social.⁶¹

Precisamente, la ciudad medieval y sus caprichosas formas son producto de esa despreocupación por el mundo terrenal tan propias de aquel momento histórico, y sin embargo, esa ciudad abigarrada fue elemento necesario para la configuración del capitalismo europeo a mediados del siglo XV. Frente al extremo representado por el campo, al que se asoció con la barbarie, la ciudad, aunque desorganizada y sucia, se convirtió en el sinónimo de civilización cristiana sin ser una *Cristianópolis*.

aspiración es efectivamente realizable porque rompe con el impedimento de modelar el mundo físico en el que se vive, y con ello, logra transformar la utopía del escape, como llamaba Mumford al «*Reino de los cielos*» cristiano, en una utopía espiritual que produce progreso humano. Mumford, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, España, 2013, pp. 67-68, 88-104.

⁶¹ Mumford, Lewis, *La ciudad en la historia, sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, Vol. 8, T.2, Ediciones infinito, Buenos Aires, 1966, pp. 444-445, 470-471.

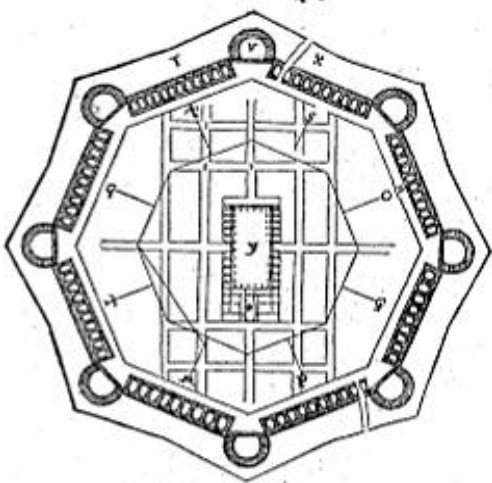


Fig. 3. Planta de la ciudad ideal de Vitrubio, según la edición de Daniel Barbaro. Fuente: Chueca, Goitia, Fernando, *Breve Historia del urbanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 113.

En parecer de Mumford, la transformación de la ciudad europea acaeció porque simple y sencillamente se convirtió en un “recinto sin sentido”, donde el desorden y el hacinamiento se volvieron intolerables hasta por razones prácticas. Para este estudioso del urbanismo, las callejuelas oscuras y retorcidas se tornaron cómplices del delito, a tal grado que en 1475 el rey Ferrante de Nápoles señaló que las calles angostas eran un peligro para el Estado. El renacimiento en el urbanismo, según Lewis Mumford, fue resultado de la “clarificación geométrica del espíritu”, donde la puesta en

práctica de soluciones racionales permitió superar un momento histórico que indudablemente debía ser rebasado.⁶²

El problema con esta afirmación es que niega el replanteamiento de las concepciones urbanas y arquitectónicas como producto de un complejo proceso de pensamiento humanista desarrollado entre los siglos XIV y XV. De tal suerte, aunque las afirmaciones de Mumford conceden una mirada profunda al significado de la ciudad medieval, ellas también simplifican el debate en torno a los procesos de renovación urbana en Europa, pues muy a pesar de esa “lógica” clarificación geométrica del espíritu, lo cierto es que la arquitectura occidental sólo vivió un replanteamiento general hasta que fue re-descubierto el libro de Vitrubio en el siglo XV.

Por otro lado, aunque es verdad que dicho libro permitió repensar muchas de las ideas arquitectónicas y sus soluciones prácticas desarrolladas por los romanos, en el ámbito de lo urbano el problema estribó en que francamente era imposible conocer y estudiar los vestigios de las ciudades romanas enunciadas por Vitrubio. De tal suerte, aquellos tratadistas del siglo XV y XVI más bien

⁶² *Ibíd.*, p. 482.

imaginaron una ciudad ideal a partir de lo que interpretaron en las ideas vitrubianas, dando paso a un Renacimiento que planteaba no la copia de una concepción espacial antigua, sino la constitución de formas renovadas de pensarla.

Así, es notorio que la ciudad renacentista era una abierta contraposición a la medieval. Ahí donde la vieja ciudad nacía de la improvisación, la del Renacimiento era producto de la racionalización del espacio, que según su concepción idealizada, debía poseer un perfil octagonal que le permitiría protegerse de los vientos dominantes, tal y como lo demostraba la torre de los vientos construida en Atenas. Ella estaría delimitada por una muralla con torres curvadas capaces de resistir los asaltos y las máquinas de guerra, y si bien la organización interna no quedaba del todo clara por la falta de ilustraciones originales, la traza debía conformarse en cuadrícula con posibilidad de ser orientada según la conveniencia del eje posibilitado por el octágono.⁶³

La ciudad ideal del Renacimiento implicó una ruptura con la organicidad medieval, y sin embargo, en su seno prevalecía la imagen de una urbe cerrada, donde todo se organiza al interior y donde persiste la muralla como idea necesaria de defensa, pues la guerra y su forma de pensarla, representaba una constante preocupación para aquellos tratadistas.

Aunque la retícula americana coincide parcialmente con el esquema de organización interna propuesto para la ciudad renacentista, lo cierto es que éste parecido sólo ocurrió en el papel, pues muy pocas de esas ideas renacentistas fueron llevadas efectivamente a la práctica.⁶⁴ Salvo ejemplos aislados como Palma Nuova, que comenzó a construirse en la frontera oriental veneciana en 1539, y cuya figura se constituyó por un eneágono con una plaza hexagonal al centro,⁶⁵

⁶³ Chueca Goitia, Fernando, *Op. Cit.*, pp. 108-134.

⁶⁴ Un claro ejemplo de la idealización urbana es la de Antonio Averlino (*il Filarete*), quien en su *Tratado de Arquitectura* imaginó a *Sforzinda* como una ciudad en forma de estrella, conformada por el cruzamiento de dos cuadrados, con ocho puntos rematados con una torre en cada uno de ellos, una gran plaza central a partir de la cual nacían calles radiales atravesadas por otras concéntricas, con una autoridad preocupada por asuntos como la higiene y, bajo la idea de una utopía colectiva donde todos eran partícipes de la ciudad. Mínguez, Antonio y, Rodríguez, Inmaculada, *Las ciudades del absolutismo. Arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV-XVIII*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2006, pp. 32-35.

⁶⁵ Chueca Goitia, Fernando, *Op. Cit.*, p. 114.

gran cantidad de aquellas ciudades ideales —y sus principios—, pocas veces llegaron a verse cristalizadas, y cuando lo hicieron, ellas aparecieron bastante tiempo después de haber concluido el proceso de colonización en la América española.

Lo anterior no quiere decir que se deba descartar la influencia de los tratadistas del Renacimiento en el proceso de constitución del urbanismo hispanoamericano, sin embargo no se sostiene el argumento de aquellos que suponen que las ciudades americanas son sus hijas inmediatas. En primer lugar, porque esos tratadistas y sus idealizaciones, poco o casi nada modificaron en la mayoría de ciudades europeas, y cuando llegaron a hacerlo, las transformaciones fueron tan marginales y difíciles de llevar a cabo que muchas veces se prefirió fundar una nueva ciudad, las cuales como se ha visto, se ejecutaron en un número tan ínfimo que no lograron producir el quiebre esperado en la concepción del urbanismo europeo. Por otro lado, salvo la coincidencia del consejo de Vitrubio y Alberti sobre el mejor emplazamiento para fundar una ciudad, los asentamientos españoles en América se parecieron en poca cosa a las ciudades ideales de los tratadistas europeos. Por tanto, el enfoque que sitúa los orígenes de la ciudad americana en los postulados renacentistas, más que observar las condiciones materiales de la ciudad americana, asume una postura idealista que reduce el debate aquí planteado, decantándose por una solución que apela más a nociones como “cambio de espíritu”, y fundamentalmente, porque arguye a una orientación eurocentrista que plantea una polarización entre un pensamiento colonizador y civilizado, frente a otro nativo e incipiente.

1.3.3 La pervivencia de lo indígena

La oposición extrema donde un conquistador propone frente a un indio que recibe pasivo la cultura europea, dio origen a una postura diametralmente distinta: la de quienes creen que existió una continuidad del urbanismo indígena en la ciudad hispanoamericana. Enfoque que sin demasiados tapujos concibe a lo nativo no

como un elemento de aporte, sino como una extensión incuestionable de lo indígena urbano.

Para los investigadores situados en esta línea, el mundo americano no fue una *tabula rasa* en la que se implantó la ciudad europea, ya que en su construcción argumentativa, el mundo indígena es un elemento que otorgó una consistente configuración a las ciudades fundadas por los españoles luego de la conquista.⁶⁶ En su análisis, estos investigadores han señalado que el mundo prehispánico poseía una larga tradición de diseño urbano bajo el patrón de reja, donde la plaza y la rectitud de las calles no eran elementos en absoluto desconocidos. Así, la traza reticular de las ciudades novohispanas no fue estrictamente una novedad, sino que fue un eco de una serie de saberes y prácticas indígenas que se mantuvieron férreas tras la conquista. Es verdad, algunas ciudades poseían un patrón de diseño reticular, como Tenochtitlán en México o Cuzco en Perú, empero, el punto de vista que coloca al urbanismo nativo prefigurando en su totalidad, parece más bien una postura que deforma a lo propiamente americano, dando por resultado que ciertos elementos sean incapaces de ser explicados por esta vía.

Pese a que este punto de vista tiene la virtud de mostrar la innegable presencia del mundo indígena en el urbanismo hispanoamericano, sus aseveraciones simplifican de igual manera ese proceso. La extrapolación directa de las amplias plazas y calles de la ciudad de Tenochtitlán al conjunto de las demás fundaciones españolas, hace pensar que existió una solución similar en todo el proyecto urbano, no sólo en la Nueva España, sino en el conjunto americano, idea problemática por dos razones primordiales: la primera de ellas, porque como bien observó Hardoy, el patrón de diseño en forma de damero fue adoptado en el caribe antes de que Cortés recibiera instrucción alguna sobre el

⁶⁶ Véase por ejemplo la serie de explicaciones que Catherine Rose Ettinger ofrece sobre los asentamientos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro. La autora demuestra que hubo una heterogeneidad en las formas de esas poblaciones, pero también apunta una persistencia de las formas indígenas de construir la espacialidad. Ettinger McEnulty, Catherine Rose, "La transformación de los asentamientos en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, siglos XVI-XVII", Azevedo Salomao, Eugenia María (coord.), *Michoacán: arquitectura y urbanismo. Temas selectos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/División de Estudios de Posgrado-Facultad de Arquitectura, Morelia, 1999, pp. 29-37.

proceder en la recién conquistada Tenochtitlán, y después, porque el propio Cortés resolvió construir la ciudad española sobre las ruinas de la urbe indígena como una manera de simbolizar el comienzo efectivo del dominio español.

La decisión hispana de utilizar el trazado de calles, plazas y canales de Tenochtitlán, respondió en un primer momento a la necesidad de dar una solución práctica que pudiese conciliar las incompatibilidades conceptuales entre la ciudad indígena y la que precisaban los conquistadores.⁶⁷ Asunto que no debe desconsiderarse, sobre todo si se piensa que en 1519, Tenochtitlán habría de contar con un aproximado de 13.5 km cuadrados y cerca de 300,000 habitantes.⁶⁸ Razón por la que además de ser simbólico, el lugar resultaba evidentemente útil para el asentamiento del contingente conquistador.

Aunque Tenochtitlán y la ciudad fundada por Cortés tuviesen una orientación prácticamente idéntica, la primera estaba dispuesta de manera que el Templo Mayor se alinease 73 días antes y después del solsticio de verano, transcurriendo otros tres períodos de igual cantidad de días entre la segunda alineación y la primera del año siguiente, conservando además una relación con la ordenación del disco solar que dividía el año en múltiplos de 73 días.⁶⁹ Es decir, la ciudad indígena buscaba representar la imagen del universo en la disposición de los elementos urbanos, mientras que la española Ciudad de México constituía el síntoma de un nuevo proceso histórico.

Entre una y otra no existe punto de comparación porque cada ciudad era conceptualmente distinta. De manera que la idea del mundo mesoamericano imponiendo sus formas a la ciudad hispanoamericana resulta dudosa porque como lo demuestran los testimonios de los conquistadores, aunque estos se

⁶⁷ Una diferencia evidente se encuentra en la orientación misma que debía tener la ciudad, pues si al mundo europeo le interesaba de sobremanera que ésta estuviese protegida de los vientos dominantes, pues de ello dependía también la concepción de higiene del mundo occidental, para la cosmovisión indígena, la ciudad debía de orientarse según los diferentes eventos astronómicos que señalase su calendario solar (*Xiuhpohualli*), en sincronía con el de las festividades religiosas (*Tonalpohualli*). A diferencia del urbanismo europeo, la ciudad mesoamericana respondía a una forma de imaginar y emular el tiempo, y por ende, su universo. Galindo Trejo, Jesús, "La traza urbana de ciudades coloniales en México: ¿Una herencia derivada del calendario mesoamericano?", en *Indiana*, no. 30, Berlín, 2013, pp. 33-50

⁶⁸ Rojas, José Luis de, "Cuantificaciones referentes a la ciudad de Tenochtitlán en 1519", en *Historia Mexicana*, vol. 36, no. 2, México, 1986, pp. 213-250.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 38.

maravillasen por la rectitud de calles, el tamaño de las plazas, del mucho comercio y la buena organización del gobierno urbano, ellos sólo pudieron hacer comprensible la ciudad indígena a través de los referentes de la ciudad europea, es decir, de aquella que conceptual y morfológicamente les resultaba inteligible.

Un claro ejemplo es el momento en el que el contingente español ingresó a la gran Tenochtitlán, donde Bernal Díaz del Castillo se sorprendió por la rectitud y anchura de la calzada de Iztapalapa, que según él, “no se torcía ni poco ni mucho”.⁷⁰ Sin embargo, la observación que más nítidamente apoya esta idea es cuando al llegar a la plaza de Tlatelolco, el conquistador relató:

[...] y desde que llegamos a la gran plaza, que se dice de Tlatelulco, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en ella había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían [...] Y así dejamos la gran plaza sin más verla y llegamos a los grandes patios y cercas donde está el gran cu; tenía antes de llegar a él un gran circuito de patios, que me parece que eran más que la plaza que hay en Salamanca [...] y entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasas y con tanto concierto y tamaña y llena de gente no la habían visto.⁷¹

Como Bernal Díaz del Castillo, Hernán Cortés también se maravilló con la imponente ciudad mexicana, a la que comparó en tamaño con Sevilla o Córdoba. En sus cartas no deja de sorprender la atención con que apunta las calles anchas y rectas, impresionándose además por el mercado de Tlatelolco, al que se refirió por tener su plaza “tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca”.⁷²

Aunque la ciudad indígena y sus elementos arquitectónicos produjesen una fuerte impresión en el contingente colonizador, los españoles de la conquista tan sólo eran capaces de observar las características materiales de lo urbano. Es

⁷⁰ Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Grupo Editorial Tomo, México, 2006, p. 186.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 199-201.

⁷² Segunda Carta de Relación (1520). Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, decimoséptima edición, Editorial Porrúa, México, 1993, pp. 62-63.

decir, aunque la ciudad indígena y europea compartiesen como característica el ser espacios donde vivía una gran cantidad de gente, en los que se concentraba una multiplicidad de actividades sociales, económicas, administrativas y religiosas, los hispanos sólo lograron entenderla en comparación con aquella que conocían, sin comprender y por ende sin mencionar, el significado ontológico que tenía lo urbano para la comunidad nativa.⁷³

Por otro lado, aunque los españoles sentían una cierta admiración por el indio, su aprecio radicaba más bien en los objetos que éste producía, razón por la cual apuntaba todo cuanto veían que éste fabricaba, construía o podía hacer. Por otro lado, junto a esta forma de admiración, el indio les resultaba vil, ruin e imperfecto, una especie de sujeto que no alcanzaba la categoría de aquel que los describía. El afecto por el indio se reducía entonces a su papel de productor de objetos, de artesano o de juglar, cuyas hazañas se admiraban, pero con una admiración que, en vez de borrar la distancia existente entre ellos, más bien la marcaba.⁷⁴

El argumento de quienes afirman que el urbanismo hispanoamericano es supervivencia directa del mundo mesoamericano, no logra resistir la discusión aquí planteada ya que en su disertación pasan por alto los elementos tanto históricos como simbólicos, pues al concentrarse en lo meramente formal del trazado, se olvidan que entre una y otra existe una realidad urbana conceptualmente distinta. Así, cuando Córtes o Díaz del Castillo ponían interés en

⁷³ Es realmente interesante la dificultad que los cronistas tuvieron para describir la diversidad y particularidad de América, pues en algunas ocasiones parece como si su lenguaje fuese incapaz de expresar toda la complejidad de ese nuevo mundo. En Bernal Díaz del Castillo y los otros conquistadores es evidente que todos los templos de las diferentes culturas son *cues*, todos los dioses son demonios, todos los sacerdotes son *papas*, etcétera. Por otro lado, el lector de Díaz del Castillo advertirá que el nuevo mundo lograba ser inteligible cuando este era descrito bajo fórmulas, quizá por esta razón es que una y otra vez aparecen a lo largo del texto los *cues*, *papas*, *demonios*, y un sinnúmero de objetos sintetizados. Además, John Elliot señala cierta incapacidad de los europeos para describir olores, comportamientos, gestos, gama de colores y hasta formas de la tierra. Es como si se quedasen sin palabras al grado de sucumbir al desespero de la incomunicación. Elliot, John, *Op. Cit.*, pp. 40-42.

⁷⁴ Todorov, Tzvetan, *Op. Cit.*, p. 142.

las calzadas, ellos lo hacían en un sentido pragmático y militar, mientras que esas mismas calzadas remitían para el indígena a las cuatro esquinas del mundo.⁷⁵

1.3.4 La implantación de una tradición hispana

Frente a esta lectura imperfecta del proceso de urbanización americano, existe otra postura que señala a la ciudad hispanoamericana como parte del desarrollo de una larga tradición urbana en la península ibérica, donde la regularidad del trazado se encuentra de forma tan temprana como el diseño de la ciudad aragonesa de Jaca (1076), las ideas de Alfonso el Sabio y sus *Siete partidas*, o en las teorizaciones de Francisco Eximeniç en el siglo XIV.

Más allá de lo complicado que es probar este complejo hilo de continuidad, los investigadores de esta línea han construido una interesante asociación tanto teórica como histórica para argumentar en su defensa. Explicación que bien vale la pena observar aunque sea de manera sucinta.

La regularidad, según estos estudiosos, es la forma básica, perfecta y natural en la que se organizan los seres humanos, está presente en todas las culturas y siempre es condicionante del planeamiento urbano. Siguiendo a Le Corbusier, quien opinaba que la cruz es la figura más primitiva y hermosa, porque en ella están contenidos los dos planos de representación del espacio y, porque en su trazo se dibujan los cuatro ángulos a partir de los cuales se organiza el universo, se arguye que lo urbano es una continua evolución de esa figura primigenia y que ésta se complejiza históricamente en las diferentes ciudades del

⁷⁵ Esas diferencias conceptuales son claras para Walter Mignolo, quien señala que al narrar las ciudades mesoamericanas, los conquistadores borraron las implicaciones religiosas de los elementos urbanos. Supresión no sólo práctica, pues inclusive Durán y Shagún redujeron los cuatro niveles del universo indígena a tan sólo tres, concordando así con la imagen occidental de las cosmogonía cristiana. Mignolo, Walter D., *The Darker Side of the Reinassance: literacy, territory and colonization*, University of Michigan Press, United States of America, 1995, pp. 227-243.

orbe.⁷⁶ De este modo, los estudiosos de esta línea logran trazar un vínculo —abstracto— entre las primeras ciudades mesopotámicas, las de la antigüedad, las musulmanas, y más importante, entre las románicas y las de la alta Edad Media en la península ibérica, para luego dar el salto cronológico a tierras americanas.⁷⁷

No obstante, este razonamiento encierra el problema de encontrar pocas evidencias a la hora de defender esas continuidades, en principio porque los hispanos no fueron capaces de conocer todas esas supuestas tradiciones heredadas, y después, porque la ciudad significa cosas distintas en las diferentes culturas y en sus procesos históricos. Sin embargo, en su favor puede reconocerse que esta postura lanza un elemento importante que no debe ser soslayado: la fundación de poblaciones durante la alta Edad Media como fenómeno del proceso de reconquista de la península.

Según dichos estudiosos, la ortogonalidad de la ciudad hispana nació con el camino de Santiago, ruta por la que circulaban peregrinos provenientes de toda Europa. Mientras el sur de la península era dominada por los musulmanes, quienes acaparaban la mayor parte de los tratos comerciales con el mediterráneo, el camino de Santiago comenzó a ser el trayecto comercial de la cristiandad ibérica a partir del siglo XI. Con el incremento de tráfico humano y el aumento de las relaciones comerciales que el camino promovía, los reyes cristianos consideraron necesario el establecimiento de nuevas poblaciones que abastecieran y dieran cobijo a los peregrinos durante su recorrido. En este contexto, la aparición de la política real de concesión de «*fueros*», fue el inicio de un programa de otorgamiento de privilegios y exenciones con el fin de atraer nuevos pobladores a esos centros urbanos.

Con la intención de convertir a Jaca en una importante población cristiana que evitara el avance musulmán hacia el resto de la península, fungiendo además

⁷⁶ Le Corbusier lanza un enunciado significativo al respecto: “No hay hombre primitivo, hay medios primitivos. La idea es constante y está presente desde el comienzo”. Según Le Corbusier, en el hombre hay una tendencia a ordenar su vida, sus construcciones y el lugar que ocupan sus símbolos. Ese ordenamiento es universal y existe como esencia humana. Le Corbusier, *Hacia una arquitectura*, segunda edición, Ediciones Apóstrofe, Barcelona, 1978, pp. 53-60.

⁷⁷ Cfr. Betrán Abadía, Ramón, “Planeamiento y geometría en la Ciudad Medieval Aragonesa”, *Arqueología y Territorio Medieval*, no. 12-2, 2005, pp. 75-146.

como resguardo del paso hacia Francia por los Pirineos, en 1076 se concedió el *fuero* a sus pobladores, que entre otras cosas estipuló la libertad de circulación, exenciones fiscales y rebaja de cargas militares a las huestes regias.⁷⁸ Estas concesiones —sin precedentes— dieron como resultado la llegada de nuevos pobladores, que en su mayoría eran de origen franco, se dedicaban al comercio, al cambio de monedas y a la producción artesanal (burgueses). Además, el reparto de las tierras conferidas a los nuevos pobladores se hizo bajo un régimen de distribución entre personas de igual condición, por tanto, cada uno de los predios se proyectó en forma cuadrada y con igual medida que el vecino; y si bien la plaza central no fue un elemento inicial en esta nueva reorganización del espacio, dedicar un lugar al comercio si fue una preocupación tanto para los habitantes como para las autoridades.

Con la refundación de Jaca se estableció una forma distinta de pensar el espacio urbano en la península, y bajo un proyecto urbano de ocupación del espacio ibérico, la reconquista encontró un elemento capaz de extender sólidamente la frontera hispana. El éxito del reordenamiento de Jaca pronto hizo emerger a Estella entre el año de 1077 y 1084, y antes de finalizar ese mismo siglo, también se fundaron las poblaciones de Sangüesa, Puente la Reina, Pamplona, San Sebastián y Bribiesca.⁷⁹

Junto con los privilegios conferidos por los *fueros*, las «cartas pueblas» también resultaron un eficaz instrumento durante ese proceso de re-conquista de la península. Esa importancia consistió en haber formalizado la reorganización de las poblaciones cristianas en las regiones fronterizas, estipulando la refundación racional y estratégica de poblaciones disgregadas, cuya función sería la de reforzar el avance cristiano, aglomerando a las personas en torno a núcleos urbanos, afianzando la injerencia de la nobleza en esos espacios, y sobre todo,

⁷⁸ Bielza de Ory, Vicente, “La ciudad ortogonal aragonesa del camino de Santiago y su influencia en el urbanismo regular posterior”, *Aragón en la Edad Media*, XVI, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, p. 30.

⁷⁹ Cfr. Bielza de Ory, Vicente, “De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrangular hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía”, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, no. 106, Universidad de Barcelona, 2002.

repartiendo los territorios que los moros iban dejando tras su expulsión.⁸⁰ Poblaciones conocidas por el nombre de «*villas reales*», como Espejo (1303), Xaxar, Villalba y Villadiego (1327), Bemacaçon (1332), Villanueva y Castilleja (1334), entre otras, se construyeron con cartas pueblas en sitios de interés económico o estratégico para los reyes cristianos.

De este modo, la carta puebla se volvió un instrumento relevante porque las poblaciones eran proyectadas antes de ser ejecutadas, concebidas antes que construidas y apoyadas mediante privilegios y exenciones otorgados por la realeza.

Según Alfonso Jiménez Martín, Sanlúcar de Barrameda es la población ejemplo de este tipo de villas reales. Construida durante la época de las pueblas, su carta se regularizó en 1478, y para entonces, ella ya había sido trazada con relativa regularidad, era poseedora de una plaza rectangular, alrededor de la cual se organizaban los edificios símbolos del poder sacro y profano, sumado a un conjunto de arrabales que crecía a la par que la figura central se ensanchaba.⁸¹

Y a pesar de que algunos autores han discutido la diferencia entre la regularidad parcial de una población y el trazado efectivamente reticular, lo que resulta indudable es que a partir del siglo XI la ciudad en la península ibérica se volvió protagónica en el imperativo de repoblar y afianzar el territorio ganado a los musulmanes, pero también, lo hizo al lograr reconfigurar administrativa y culturalmente al espacio peninsular, de forma que los privilegios concedidos tanto a pobladores como a nobles encomendados para las fundaciones, fueron un importante aliciente que permitió que los reinos cristianos aseguraran el dominio y la lealtad de sus súbditos.⁸² Cuestión imprescindible para alcanzar la unificación de los reinos de Castilla y Aragón.

Por esta razón, la tradición urbana emanada del proceso de reconquista no debe minimizarse en el análisis de la ciudad hispanoamericana, ya que su

⁸⁰ Gómez Bayarri, José Vicente, "Cartas pueblas valencianas concedidas a fueros aragoneses", *Aragón en la Edad Media*, XX, Zaragoza, 2008, pp. 391-412.

⁸¹ Jiménez Martín, Alfonso, "Antecedentes: España hasta 1492", Solano, Francisco de (director científico), *Historia urbana de Hispanoamérica*, Consejo Superior de Arquitectura de España, Madrid, 1987, pp. 71-77.

⁸² Rucquoi, Adeline, *Historia Medieval de la Península Ibérica*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000, pp. 323-329.

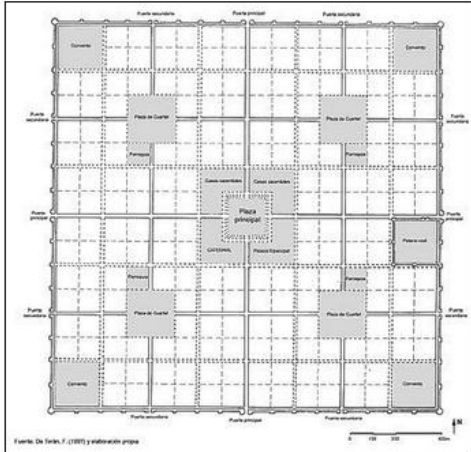


Fig. 4. Ciudad teórica de Francisco de Eximeniç. Fuente: Bielza de Ory, Vicente, “De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrícula hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía”, en *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, no. 106, Universidad de Barcelona, 2002.

progresión no significa sólo la edificación bajo las normativas —siempre imprecisas— de Alfonso X “El Sabio”, Jaime I de Aragón o Jaime II de Mallorca, sino que permite pensar la posible continuidad de los marcos jurídicos hispanos como una forma de resolver el contexto de la temprana urbanización americana tras la conquista.

El debate en torno al aporte de la tradición hispana a los modelos americanos debe de ser visto a la luz de esta ilación de procesos históricos, y no obstante, algunos estudiosos han querido ver el antecedente urbano de Hispanoamérica en las ideas del monje Francisco Eximeniç, quien en 1384-86

concibió una ciudad ideal con forma de gran cuadrado, con una plaza al medio y organizada en cuatro barrios autosuficientes.⁸³

Razonamiento deficiente de estos estudiosos, porque las ideas del monje Eximeniç surgieron tiempo después de que Jaime II de Mallorca pautara la forma ortogonal en ese proceso de reorganización del espacio urbano peninsular.

El monje Eximeniç y sus planteamientos deben ser vistos con cautela bajo la idea de ser una especie de unión entre idealización y legislación hispana. De forma tal que el alcance de las ideas de Eximeniç se conciba necesariamente dentro de un contexto de ausencia de imprenta, y más importante, en el entendido de que en la práctica ordinaria no todas las ciudades españolas fueron edificadas con esa rigurosidad planificadora

Si algunos investigadores simpatizantes con esta línea han querido ver al monje Eximeniç como el tratadista hispano anterior a *Filarete*, Alberti o Martini, ello

⁸³ Sáenz Coscuella, Javier Luis (presidente), et. Al, *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Centro de Estudios Históricos y Experimentación de Obras Públicas y Urbanismo/Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 1989, pp. 90-95.

parece más en el afán por reclamar la autenticidad y originalidad del urbanismo español, que en comprender que la ciudad hispanoamericana es un complejo proceso donde se conjuntan ideas, proyectos y decisiones.⁸⁴ El error, claro está, se encuentra en contemplar a la idea como signo de una realidad urbana, obviando con ello lo difícil que es probar su verdadera influencia en la práctica del urbanismo.

1.3.5 La síntesis de dos prácticas urbanas

En medio de dos posiciones extremas, donde se concibe una ciudad indígena que pervive, frente a una tradición hispana que se implanta, la corriente que piensa a la ciudad hispanoamericana como resultado de la integración de ambas concepciones es la postura que más adeptos ha ganado durante las últimas décadas. Más que ser una simple añadidura o superposición de realidades, su planteamiento esboza una idea que recuerda a la dialéctica hegeliana, donde la unión entre dos conceptos antagónicos «tesis/antítesis», provoca una oposición dialogante, capaz, no de producir algo de naturaleza distinta, sino de revelar la verdad del concepto «síntesis».⁸⁵

De acuerdo con los investigadores seguidores de este enfoque, la ciudad hispanoamericana, y en concreto la novohispana, resultó posible luego de conjuntar la tradición urbana española con la funcionalidad y estética de los elementos urbanos indígenas.⁸⁶ Para ellos, si una y otra eran resultado de dos concepciones y procesos históricos distintos, en América, la ciudad nació más de las coincidencias que de las diferencias.

Contrario a la visión eurocentrista que sitúa los orígenes de la ciudad hispanoamericana en los tratados del Renacimiento o en la Tradición Hispana de la península, Carlos Chanfón Olmos ha destacado la validez de llamar urbanismo

⁸⁴ Véase por ejemplo, García Fernández, José Luis, "Trazas urbanas hispanoamericanas y sus antecedentes", Sáenz Coscuella, Javier Luis (presidente), et. Al, *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Centro de Estudios Históricos y Experimentación de Obras Públicas y Urbanismo/Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 1989, pp. 213-221.

⁸⁵ Cfr. Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Quinta edición, ediciones Catedra, Madrid, 2000, pp. 11-49.

⁸⁶ Mier y Terán Rocha, Lucía, *Op. Cit.*, pp. 79-80.

a la experiencia de planificación y construcción de ciudades en Mesoamérica. A su vez, superando aquella forma de pensar donde el mundo americano aparecía como inferior al europeo por su carácter de alteridad sometida, Chanfón Olmos señala que el urbanismo mesoamericano se desarrolló de manera multilineal y paralela al proceso histórico europeo. Con esta idea, Olmos demuestra que la ciudad se conceptualizó y simbolizó de manera distinta en América. Es decir, si en el viejo continente existía la preocupación por adaptar lo urbano a la administración, la defensa o el orden social, en Mesoamérica fue más importante representar al cosmos en la imagen de la ciudad, de manera que la vida urbana se organizase a partir de esa imagen.⁸⁷

En Mesoamérica el plan de ciudad se subordinó a la emulación del cosmos, sin dejar de hacer eficiente la división interna de la misma, al instrumentar en los diferentes barrios o *calpullis* las variadas actividades administrativas, artesanales o ceremoniales. Ahí donde la organicidad medieval promovía el individualismo en los espacios pequeños y abigarrados que se amontonaban junto a los muros que contenían su expansión, la amplitud y el ceremonialismo de la ciudad mesoamericana obligaba a sus habitantes a ser partícipes de la vida colectiva.

Para Chanfón Olmos, la distinción entre el significado conceptual de lo europeo y mesoamericano es evidente, y lejos de obnubilarse en formalismos como lo hacen algunos de los otros enfoques, éste autor observa que si en Europa y América existe la figura ortogonal en el trazado urbano, ello es una simple coincidencia en la opción de diseño que nos remite al afán compartido por la planificación. De tal suerte, para este estudioso la retícula no debe pensarse como una implantación hispana, pues ella ya existía como solución urbanística antes de su llegada, y es más, considera que a lo que verdaderamente se debe prestar atención es al carácter mestizo de la ciudad novohispana, refiriéndose con ello a la mezcla de conceptos, tradiciones y formas de usar el espacio, donde “el elemento autóctono fue el fundamental, pues aportó un modo de vida, una tradición y una actitud vital anclada y adaptada a un entorno natural y cultural. El elemento

⁸⁷ Chanfón Olmos, Carlos (coord.), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. II, El periodo virreinal, Tomo I. El encuentro de dos universos culturales, Universidad Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1997, pp.183-187.

externo tuvo que probar su compatibilidad para ser aceptado e iniciar un proceso de transformación que enriqueció al elemento autóctono, dando como producto un nuevo tipo de ciudad que el mundo occidental aceptó paulatinamente y popularizó después. La ciudad hispanoamericana es y sigue siendo, con todas sus cualidades y defectos, un fenómeno genuinamente americano y no europeo”.⁸⁸

Así, creyendo superar las dificultades en las que incurrieran los puntos de vista anteriores, este posicionamiento logra unificar el desarrollo de dos realidades dispares en una solución que las hace presentes, y a su vez, permite observar la particularidad de cada una de ellas. Ahí donde las demás orientaciones quedaban enfrascadas en lo formal del trazado, la idea de integración logra rebasar la discusión al concentrarse en lo mestizo de la ciudad novohispana, no como una añadidura ramplona, sino como la adaptación conceptual de dos urbes distintas.

Es verdad, a lo que atina Chanfón Olmos es a que no obstante que la alianza entre españoles e indígenas conquistó y destruyó el corazón del imperio más grande de Mesoamérica, en la práctica fue imposible construir una nueva realidad sin echar mano de lo materialmente existente, fundamentalmente porque el grupo de peninsulares era numéricamente más reducido que la diezmada pero aún dominante población indígena. Así, aunque el sitio de Tenochtitlán resultó contradictorio con el ideal hispano de asentamiento, sobre todo por estar en medio de un lago, Hernán Cortés logró convencer a sus hombres de volver y establecer la ciudad española sobre las ruinas de la recién conquistada urbe indígena como una forma de acelerar la colonización, añadiendo la ventaja de gobernar desde un centro dotado de prestigio y simbolismo.

El contingente colonizador logró imponer su dominio sobre el devastado imperio mexica, y sin embargo, edificar la nueva ciudad implicó utilizar una gran cantidad de mano de obra que los hispanos no podían sustituir. Posterior a la conquista y en una fecha tan temprana como mayo de 1522, Hernán Cortés, a través del *Cihuacóatl*, ordenó que los indios disgregados retornasen a reparar las casas, que volviesen para arreglar los imprescindibles caños de agua dulce, para

⁸⁸ *Ibid.*, p. 199.

reconstruir los puentes, para que limpiasen las calles, a que derruyeran los templos antiguos y a que ocupasen sus antiguos oficios.⁸⁹

Sabiendo la necesidad de adaptarse a lo que el medio les imponía, los españoles adecuaron la ciudad que necesitaban con aquella que aún permaneció en pie durante gran parte del siglo XVI. Tras la conquista, el paisaje urbano descrito por los frailes fue el de una mixtura arquitectónica, con casas españolas de aspecto fortaleza, alternadas con edificios y templos indígenas aún en resistencia.

En términos de distribución espacial, la transformación más importante de aquellos primeros años fue el avecindamiento español en torno a la traza central, desplazando a los indígenas hacia la parte norte y planteando con ello una segregación espacial donde los hispanos se reservaban el corazón de la ciudad. A pesar de que los conquistadores idealizaban una ciudad donde ellos ocupaban los espacios de preponderancia social, la realidad fue que la población indígena pronto se estableció en los barrios que circundaban ese centro hispano, dando origen a una ciudad mestiza con fuertes relaciones interétnicas.

Aún con sus defectos, el enfoque del mestizaje permite dar salida a un problema añejo que más bien se antoja a una disputa ideológica por la construcción del relato de pasado. De este modo, la idea de una integración emerge como forma de mediar en la querrela intelectual suscitada entre un eurocentrismo y un indigenismo acrítico, y sin embargo, en su postura siguen existiendo problemas de importante consideración. En primer lugar, porque tomar el caso mexicano como ejemplo de solución urbanística para el resto de Hispanoamérica, trae consigo el no considerar a otros pueblos indígenas con tradiciones urbanas distintas, e inclusive, el pensar al centro de México sin contemplar la realidad de otras regiones y espacios locales, conduce a especular que la ciudad mesoamericana fue homogénea, suponiendo con ello que la representación espacial del cosmos fue un asunto compartido por los demás pueblos indígenas. Por otro lado, aunque la ciudad novohispana resultó

⁸⁹ Torres Puga, Gabriel, "La Ciudad Novohispana. Ensayos sobre su vida política (1521-1800)", Rodríguez Kuri, Ariel (coordinador), *Historia política de la Ciudad de México (Desde su fundación hasta el año 2000)*, El Colegio de México, México, 2013, pp. 69-76.

efectivamente producto de la mezcla y la adaptación, es innegable que desde 1492, la corona española implementó una política extensa de colonización a través de las ciudades, usando para ello un modelo que buscaba ser reproducido en escenarios y paisajes distintos.

Así, consideramos que para lograr una aproximación que permita solucionar este problema, resulta necesario transitar por una discusión que coloque a la ciudad hispanoamericana no sólo como parte de la objetivación espacial a través de su trazado, sino que se vuelve imprescindible pensarla como un concepto abstracto que se constituyó en el seno de la expansión de la economía-mundo europea, la invención de América y la modernidad capitalista del siglo XVI.

1.4 Modernidad capitalista, ciudad y elección civilizatoria

En su célebre obra *Civilización material, economía y capitalismo*, Fernand Braudel apunta de manera brillante a que la escritura de la historia nunca es la historia de lo total, de lo planetario. La historia, dice Braudel, es aquella que se hace sobre alguno de los varios proyectos o propuestas de humanidad. De las múltiples maneras en las que el hombre ha construido su relación con la naturaleza y con las que ha edificado la «civilización material» que da sustento cotidiano a las sociedades.⁹⁰ Para este historiador, la relación entre hombre y naturaleza es un punto de partida que organiza uno de los varios proyectos históricos de humanidad. Ella es una «elección civilizatoria» que se configura de manera lenta a través de años, décadas, siglos y generaciones, y, que con en su lento devenir,

⁹⁰ Al inicio de su obra, Braudel lanza una crítica mordaz a los economistas que creen ver números homogéneos que representan la realidad, obnubilándose así por lo que parece ser una única y repetible forma de leer el mundo. No obstante, su crítica señala que lo que se ha observado con mayor eficiencia es la «economía de mercado» occidental, por ser aquella que ofrece más posibilidades de estudio al estar mejor documentada. Sin embargo, Braudel cree que las demás culturas producen formas económicas y de vida cotidiana tan distintas por las que vale detenerse mirar en su particularidad, pues en elementos tan básicos como la alimentación, el vestido, el transporte o la ciudad, se advierten aquellos rasgos que sustentan la «civilización material» de esas otras sociedades. Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Tomo I: Las estructuras de lo cotidiano. Lo posible lo imposible, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 1-5.

inscrita en la «*larga duración*», da forma a las instituciones sociales, moldeando la vida de los sujetos y provocando que ésta parezca natural e imperceptible.⁹¹

A pesar de estar de acuerdo con Braudel, en el campo de la interpretación urbana existió y existe aquella postura que recuerda a la Historia natural de Linneo y Buffon, quienes en el siglo XVIII plantearon la existencia de una sola forma evolutiva, donde Europa se constituía como el referente de superioridad mientras que el resto de los pueblos adoptaban un carácter degenerado de las formas, que según Buffon, era producido por el clima o la alimentación.⁹² A partir de esta supuesta línea evolutiva, la ciudad se convirtió en el signo de un estadio superior que apuntaba a la existencia de civilización. Ahí donde las culturas producían ciudades, los estudiosos de lo urbano creían ver un único trazo civilizatorio.

Superando esta idea de progreso unilineal y avasallante, Gordon Childe propuso en la primera mitad del siglo XX, observar a la historia como un proceso ampliado donde lo humano trasciende a la taxonomía que coloca a unos organismos por encima de otros. En su opinión, si los vertebrados y los mamíferos aparecen en el peldaño superior de la escala evolutiva, ello se debe a que representan una serie de condiciones donde estos son altamente exitosos, lo cual no significa que mamíferos y vertebrados sean objetivamente más evolucionados que el resto de las especies. Con esta idea, Childe inauguró el «*evolucionismo multilineal*», que a grandes rasgos, planteó que las diferentes edades arqueológicas (Paleolítico, Neolítico, de Bronce y de Hierro) servían como una forma de describir al hombre occidental en diferentes momentos de su evolución cultural, y sin embargo, ello no significaba que los demás pueblos fuesen inferiores o menos civilizados por no seguir estrictamente este proceso, al contrario, lo que indicó su propuesta es que aquellos otros fueron capaces de complejizar las

⁹¹ Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Editorial Itaca, México, 2013, pp. 27-35.

⁹² Caponi, Gustavo, "La miseria de la degeneración: el materialismo de Buffon y las limitaciones de su transformismo", *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 16, no. 3, Rio de Janeiro, Brasil, 2009, pp. 683-703.

estructuras sociales y culturales que les permitieron ser exitosos en sus contextos.⁹³

Con el evolucionismo multilíneal, el concepto de progreso trocó para volverse subjetivo, colocando a la emergencia de lo urbano como un paso que no implica forzosamente alcanzar un estado superior, a diferencia de lo que han creído algunos estudiosos del llamado desarrollo urbano.⁹⁴ Empero, aunque esta línea de pensamiento reconoció la validez de la pluralidad cultural, también sostuvo que las sociedades han vivido una serie de «*revoluciones*» a lo largo de dicha evolución cultural.

Según Childe, la *Revolución neolítica*, ocurrida al final de la Edad de Hielo, fue una gran transformación porque permitió que el hombre controlara por primera vez a la naturaleza, haciéndole pasar de recolector y carroñero, a productor de alimentos, modificando la economía humana al otorgarle la posibilidad de controlar el abastecimiento, y más importante, posibilitando la ulterior *Revolución urbana*.⁹⁵ Junto con la técnica de selección y domesticación de plantas, la implementación de tecnologías rudimentarias, como la asada, permitió establecer una relación distinta con la tierra, que con el tiempo condujo a la vertiginosa multiplicación de los hombres al ampliar y diversificar las funciones económicas de los integrantes de una comunidad. Para Gordon Childe, sin la revolución neolítica, lo urbano simple y sencillamente no hubiese acontecido.

No obstante, cabe señalar que este primer sedentarismo no es equivalente ni equiparable con lo urbano, pues contrario a la idea que vincula directamente a la agricultura con la aparición de las ciudades, las investigaciones realizadas en las últimas décadas han señalado que éstas comenzaron a surgir en

⁹³ Childe, Gordon V., *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 9-63.

⁹⁴ Para esta línea de pensamiento, organizar la historia de la ciudad supone una progresión cronológica que va de la prehistoria hasta el presente. En su concepción, el relato de pasado de la ciudad es fundamentalmente el de la ciudad europea, por tanto, el urbanismo en América sólo es visto como un punto anclado entre la ciudad renacentista y la barroca. La historia del urbanismo aparece entonces como una línea recta ascendente, donde el “desarrollo de la ciudad” va de lo simple a lo complejo, de manera que estos estudiosos entienden que lo americano sólo tiene razón de ser en función del proceso histórico europeo. Una idea errada que aparece reproducida una y otra vez en estudios como el siguiente: Cano Forrat, Juan, *Introducción a la historia del urbanismo*, Universidad Politécnica de Valencia/Limusa, México, 2008.

⁹⁵ Childe, *Op.cit.*, pp. 86-91.

la cuenca mesopotámica alrededor del año 4,000 a.C, en un momento donde las comunidades dejaron de ser totalmente suficientes al aparecer necesidades económicas que requerían materias primas que otras comunidades poseían.⁹⁶ Con el intercambio entre poblaciones pronto se acentuó la diversificación de actividades económicas, junto con ellas aparecieron los artesanos encargados de dar forma a la materia, pero también se precisó de soldados que protegiesen los convoyes comerciales, los escribas que consignaran los objetos comerciados, los comerciantes que posibilitaran el intercambio y los sacerdotes que ungieran de sentido místico a los objetos. La diversificación económica hizo aparecer a la ciudad, y con lo urbano —según Childe— se hizo presente el Estado.⁹⁷

Más allá de lo aceptable o no que resulten las temporizaciones propuestas por el evolucionismo multilineal, lo que vale rescatar de sus planteamientos es el reconocimiento a los múltiples procesos históricos y culturales que dieron pie al surgimiento de las ciudades en diferentes partes del orbe. Ello nos lleva a reconocer la singularidad de la ciudad europea y americana; y sin embargo, la idea que parece condicionar la aparición de lo urbano sigue siendo la necesidad de una *revolución técnica* que posibilite la existencia de la ciudad.

Si en Europa el uso de la metalurgia, la rueda, el comercio, el carro tirado por bueyes, el asno de carga, el buque de vela y la escritura, fueron los elementos que permitieron una nueva organización económica, en Mesoamérica, lo urbano y sus grandes densidades de población, se explican por los sistemas intensivos de agricultura, que basados en el control hidráulico y la organización centralizada a través de rígidas instituciones sociales, proporcionaron el alimento necesario para suplir aquellos artefactos tecnológicos no presentes en América.⁹⁸

⁹⁶ Edward Soja sugiere una lectura alternativa de este proceso urbanizador. Contrario a la idea de Childe que conecta la caza-recolección con la revolución neolítica, y posteriormente, con la agricultura-aldea-ciudad-Estado, Soja propone que los cazadores-recolectores pudieron haberse reunido para constituir pequeñas aldeas desde las cuales salían a realizar sus actividades de caza, por tanto, la aglomeración humana podría ser antecesora de la agricultura. Este pequeño cambio de enfoque es en extremo importante, pues sugiere que la Ciudad es en sí misma un motor civilizatorio. Soja, Edward W, *Postmetropolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Traficantes de Sueños Ed., Madrid, 2008, pp. 51-61.

⁹⁷ Childe, Op. Cit., pp. 174-218.

⁹⁸ Mier y Terán, Lucía, *Op cit.*, pp. 43-50.

Sin ánimos de querer hacer un recuento del proceso urbano en occidente porque ello supone una tarea que rebasa el objeto de este estudio, hacer este breve recorrido nos permite puntualizar y rescatar la importante noción de *Revolución* propuesta por Childe, que sin demasiados rodeos, se entiende como la transformación técnica que permite modificar profundamente al mundo social.

Aunque el enfoque de Childe sitúa cabalmente las transformaciones técnicas en una aparente progresión social: aldea-ciudad-Estado; en contraparte posee el defecto de suponer que necesariamente una cosa es antecesora de otra para así cumplir la condición del *evolucionismo*, aunque sea este de carácter multilíneal. Por sí mismo éste es un viejo problema historiográfico señalado por Edmundo O'Gorman, quien de manera hilarante señala que semejante lógica nos llevaría necesariamente a la necesidad de encontrar un hilo de causalidad en la caída de nuestros primeros padres, en algún suceso en las cavernas, y peor aún, nos haría remontarnos al mar de las amibas que dio origen a la especie humana.⁹⁹ Por supuesto, nuestra intención no es hacer una extensa historia de lo urbano, sino encontrar el punto de encuentro entre la ciudad y el capitalismo para explicar cómo esta unión produjo una opción civilizatoria visible en el proyecto urbano de Hispanoamérica.

En concordancia con la línea de las revoluciones técnicas de Gordon Childe, el teórico del urbanismo Lewis Mumford, observó en su importante obra *Técnica y Civilización*, que hacia el siglo X de nuestra era, en Europa comenzó una revolución técnica que transformó radicalmente a la humanidad occidental, y lo que es más importante —para nosotros—, hizo surgir con ella la idea de «*Modernidad*».¹⁰⁰

⁹⁹ O'Gorman, Edmundo, *El arte o de la monstruosidad y otros escritos*, Editorial Planeta Mexicana, México, 2002, pp. 14-16.

¹⁰⁰ Aunque utilizar el concepto de Modernidad para una fecha tan temprana como el siglo X pueda parecer un anacronismo ya que la palabra no apareció como tal sino hasta 1863, en el artículo *Le peintre de la vie moderne* de Charles Baudelaire, y ella más bien se piensa para dar cuenta del siglo XIX o hasta el movimiento ilustrado del XVIII; ella nos sirve para situar una serie de características que desde el enfoque técnico comienzan a aparecer en la sociedad occidental con el inicio de la revolución neotécnica. Por otro lado, los estudiosos han asociado a la modernidad con aquella vorágine que avanza ineludiblemente hacia el progreso, sustituyendo a lo viejo por lo nuevo y oponiéndose a lo antiguo en función de justificar su proyecto civilizatorio; precisamente, en Baudelaire se identifica un anhelo por alcanzar algo que aún no es, y si la modernidad comienza a pronunciarse apenas en el siglo XIX, ello ese debe a que hasta ese momento se identifican

Aunque la revolución técnica descrita por Mumford se extendió durante casi mil años, divididos en tres fases: *eotécnica*, *paleotécnica* y *neotécnica*; para Mumford, el cambio más importante se gestó al inicio mismo del siglo X con el descubrimiento combinado de la herradura y el arnés de pecho, una simple pero importante combinación que permitió un uso más eficiente de la energía animal. Poco más tarde, con la implementación del agua y el viento como fuentes de energía, por vez primera se hizo posible impulsar artefactos más complejos como la rueda de moler o las mazas de un batán.¹⁰¹ La revolución técnica descrita por Mumford es trascendental porque trastocó las fuentes de energía y la composición física de los instrumentos. El inicio de la revolución neotécnica es fundamental porque consintió la introducción de nuevos medios de producción o la transformación técnica del aparataje instrumental.¹⁰²

La disponibilidad de nuevas y mejores fuentes de energía posibilitó de este modo el comienzo de una separación entre hombre y herramienta a través de las primeras máquinas construidas de madera.¹⁰³ Producto de esta separación entre hombre y herramienta, la amplificación del volumen de producción provocó que se pasara de la escasez absoluta a la escasez relativa. De pronto el hombre se abrió a la posibilidad de transformar su entorno de manera radical. Podía sembrar más, producir mejores telas, forjar nuevos metales, pero más importante, hizo aparecer una segunda técnica, una lúdica que le permitiese acceder a la posibilidad de construir una vida más fácil y feliz. La revolución técnica del siglo X inauguró el

algunos fenómenos plenamente modernos como lo es la vida en grandes metrópolis donde habitan millones de personas que se mueven a un ritmo rápido y constante. Cfr. Le Goff, Jaques, *Pensar la historia. Modernidad, Presente, Progreso*, Paidós, Madrid, 1997, pp. 145-174.

¹⁰¹ Mumford, Lewis, *Técnica y Civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp.126-137.

¹⁰² Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010, p. 22.

¹⁰³ Una de las aportaciones de Marx a la historia de la tecnología, fue la de encontrar la diferencia entre herramienta y máquina, pues en su crítica a la economía política, señala que matemáticos y economistas tan sólo las distinguían a partir de la energía motriz que impulsaba a una y a otra. Empero, lo destacable de su reflexión es la capacidad de concebir a la máquina como un ente compuesto por tres elementos: el *mecanismo de movimiento*, el *mecanismo de transmisión* y la *máquina-herramienta*. Para Marx, el núcleo fundamental de la máquina está en la *máquina-herramienta*, que pudiendo ser exactamente igual a la herramienta operada por el obrero a través de sus brazos o piernas, ella se caracteriza por potencializar las capacidades productivas del obrero. De este modo, Marx descubre que en el capitalismo el desarrollo de la máquina se encuentra circunscrito a la búsqueda de la reducción del tiempo que el obrero demora en producir algo, no para liberarlo de la carga de trabajo, sino para ampliar la capacidad de producir un objeto dentro de una jornada de trabajo, apropiándose así no sólo de su tiempo y su fuerza de trabajo, sino también de su capacidad amplificada de producción. Marx, Karl, *Op. Cit.*, pp. 302-316.

nacimiento de la «utopía» al consentir la idea de una modernidad que podía ser positiva.

Sin embargo, como bien observa éste mismo autor, en la modernidad —que fundamentalmente ha sido europea—, se distingue aquella que *es*, de aquella que tiene el *potencial de ser*. Paradójicamente, en la modernidad existen dos ideas totalmente contradictorias: una que representa la revolución técnica capaz de impulsar a la humanidad hacia un progreso constante y ascendente (carácter potencial); y otra donde la modernidad como la totalización de la vida, nunca logra concretarse (la que es). La ambigüedad entre el progreso y su fracaso se debe a que la modernidad no está presente fuera de su encuentro con el capitalismo. En este sentido, aunque en otros lugares del mundo también existieron revoluciones técnicas que transformaron radicalmente la relación entre el hombre y la naturaleza, es sólo en Europa donde la modernidad se vuelve capitalista. En principio, y siguiendo a Braudel, porque Europa tiene márgenes geográficos que le constituyen como un “pequeño continente”, y después, porque en la antigüedad misma ya existía una predisposición al comercio y la usura. De este modo, tan pronto como surge la *revolución técnica* del siglo X, ella no se desarrolla de forma constante en su versión positiva, sino que en la lógica de competencia y maximización de beneficios económicos, ella se selecciona, se margina, se oculta o se impulsa según la ventaja que provea para quien la posee.¹⁰⁴

Por otro lado, aunque la ciudad es un fenómeno que antecede a la formación del capitalismo, en la historia existe un momento donde lo urbano se vuelve instrumento de modernidad. Es decir, hay un instante en el que la idea de progreso, emanada de la revolución técnica, se convierte en un proyecto espacial que pretende totalizar la vida humana. Para comprender este fenómeno complejo, resulta imprescindible retomar a Fernand Braudel, quien consideraba que si bien la ciudad ha sido conceptualizada por muchos estudiosos como una gran cantidad de personas que habitan en espacios reducidos y, que ella existe indistintamente en otras épocas y civilizaciones, la ciudad germen del capitalismo se distingue

¹⁰⁴ Echeverría, Bolívar, “Un concepto de modernidad”, *ContraHistorias. La otra mirada de Clío*, no. 11, septiembre 2008-febrero 2009, México, pp. 7-18.

fundamentalmente por constituirse como el lugar donde confluye el proceso de producción y de consumo. Según este historiador social, la «*economía de mercado*» se transforma radicalmente cuando el capital y el capitalista adquieren un carácter de movimiento reproductor a partir de la economía monetaria, la cual no sólo permite mercantilizar los objetos a través del intercambio, sino que pondera unos por encima de otros mediante un valor de cambio diferenciado. Precisamente, la ciudad europea del siglo XV se distingue porque en ella se localiza la clase social que controla a la «*economía monetaria*» y domina a la economía de mercado en conjunto.¹⁰⁵

El encuentro de la ciudad con el capitalismo en la segunda mitad del siglo XV, forjó la objetivación espacial de la reproducción del capital, siendo la ciudad europea el lugar donde se completaba el círculo al reunir en un solo lugar a los burgueses que controlaban el intercambio y la economía de mercado en conjunto, con los consumidores finales de las mercancías. Mientras que en Asia los burócratas y comerciantes se sujetaron al poder imperial, es en Europa donde los burgueses se identificaron rápidamente con el Estado al disputar su control mediante el poder económico y político.¹⁰⁶ Es la confluencia de intereses ya señalada por Immanuel Wallerstein y que bien observábamos al comienzo de este capítulo.

Si la ciudad de occidente se objetiva en el siglo XV como el lugar donde se hace intensiva la reproducción de las relaciones sociales de producción capitalista, situando espacialmente en ella a la *elección civilizatoria* europea, ello se debe en gran medida —y nuevamente utilizando a Braudel— a que en occidente la ciudad no sólo concentra la reproducción de lo material, sino que además crea un modo específico de reproducir lo social, cultural y político. De este modo, Braudel señala que si bien el campo, lugar donde se ubica lo rural y productivo, es capaz

¹⁰⁵ Según Braudel, lo que caracteriza a la ciudad occidental es que a partir de la caída del imperio romano, ésta se mantiene libre e independiente del Estado, e inclusive, ella sólo se vuelve parte del mismo cuando sus intereses son convergentes. Para Braudel, el signo de occidente es la ciudad porque en ella se organizaron los impuestos, las finanzas, el crédito público, las aduanas. Se inventó el empréstito público, se acuñó moneda propia, se crearon sociedades mercantiles y se organizaron circuitos de comercio a larga distancia. Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo*, Op. Cit., pp. 448-450.

¹⁰⁶ Cfr. Braudel, Fernand, "Los juegos del intercambio", *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 45-84.

de bastarse a sí mismo, en contraparte pierde razón de ser al no encontrar un soporte que le conmine a seguirse reproduciendo. La ciudad, aunque incapaz de satisfacer las necesidades de consumo de sus habitantes, se constituye como el lugar donde el calendario de la tierra se unifica con la imaginación.¹⁰⁷ De esta manera, cuando la modernidad capitalista se objetiva en la ciudad, también se construye una relación simbólica entre lo urbano y lo rural que cumple una función económica, pero que fundamentalmente es social.

Precisamente, Marx se preguntaba al final de su vida cómo es que las relaciones sociales de producción efectivamente se reproducen. Es decir, aunque bien advertía que el capitalismo existe como ideología fuera de lo material, también observaba que ella no puede reproducirse de manera únicamente abstracta. Ese atasco incapaz de ser resuelto por el filósofo y economista alemán, ha sido problematizado por el geógrafo Henri Lefebvre al situar las relaciones sociales de producción capitalista en el espacio y por el espacio.¹⁰⁸ Es decir, que la ciudad no sólo se convierte en el lugar donde confluye con más intensidad el círculo de la reproducción capitalista, sino que ella le otorga un sentido de autodeterminación. Lo espacial de la ciudad da soporte a la reproducción simbólica de lo material, y en forma viceversa, ésta última posibilita la existencia de lo urbano.

La modernidad nunca se cumple en su versión positiva, pues ella existe sólo en su opción capitalista, la cual fue configurándose de manera lenta y progresiva en el continente europeo. Lo anterior nos lleva necesariamente a replantear el hilo cronológico propuesto por Childe, pues a pesar de que la ciudad es efectivamente un fenómeno precapitalista, es a partir de la segunda mitad del siglo XV cuando ésta se vuelve el lugar donde se observan de manera más clara e intensa las relaciones sociales de la reproducción capitalista.

En este tensamiento de lo teórico es donde se descubre que el proyecto espacial que los españoles implementaron en América, fue fundamentalmente el de la modernidad capitalista y su opción civilizatoria. En la invención de América

¹⁰⁷ Echeverría, Bolívar, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad.*, pp. 36-42.

¹⁰⁸ Lefebvre, Henri, "La producción del espacio", *Papers. Revista de Sociología*, no. 3, 1974, pp. 219-229.

pugnaron dos opciones: aquellos que abogaban por construir una sociedad nueva, donde el indio viviese civilizado en comunidad con el español, y por el otro, el de aquellos que defendían la inferioridad natural del indio como condición necesaria para la explotación y extracción de la riqueza que tanto ansiaban.

De este modo, el debate en torno al origen de la ciudad hispanoamericana no puede situarse simplemente en sus formas externas, es decir, en si el damero es herencia indígena, española, una adaptación natural, un plan renacentista o una integración cultural, pues en esencia lo que se debe discutir es a la ciudad hispanoamericana como proyecto espacial de la modernidad capitalista. Punto de vista que nos lleva a pensar lo urbano como instrumento de un proyecto civilizatorio occidental. La historia que se escribe, dice Braudel, no es la de lo universal, es la de una de las múltiples *elecciones civilizatorias*; a lo que añadiríamos, la historia de la ciudad, de la ciudad hispanoamericana, es la historia de la apuesta que la modernidad capitalista desplegó en América.

1.4.1 La ciudad hispanoamericana, un proyecto de modernidad europea en el siglo XVI

Tan pronto como Colón fundó el fuerte de La Navidad en la isla de la Española, el proyecto de expansión territorial español imprimió un patrón específico de colonizar la tierra, donde sin duda alguna, el orden urbano representaba una forma de pensar lo social en el nuevo mundo. Si las imágenes, representaciones y debates intelectuales daban forma al *deber ser* de América, la ciudad hispanoamericana produjo una lectura en donde la expansión europea dio puntadas claras y específicas en la forma que se debía moldear al nuevo continente.

Como varios investigadores han apuntado, a pesar de que el proyecto urbano español no se plasmó en cédulas reales sino hasta 1573, es decir, en una fecha donde prácticamente la conquista española y su expansión territorial ya

habían concluido, y más importante, donde la mayoría de las ciudades ya habían sido fundadas, es desde 1492 que las poblaciones hispanas aparentemente comenzaron a ser edificadas bajo un mismo patrón de diseño.¹⁰⁹ Este elemento debe ser bien observado pues los términos para establecer fundaciones tan sólo comenzaron a mencionarse de forma vaga en las cédulas expedidas por Carlos V en 1526 y 1529, y más tarde, en una imprecisa instrucción para descubrimientos y poblaciones redactada en 1559.¹¹⁰ Empero, más allá de una ausencia formal en cédulas, el proyecto urbano se explicitó de manera más o menos general en las instrucciones que la Corona Española dio en 1513 al capitán Pedrarias Dávila, para el viaje y gobernación de Castilla del Oro, actuales Nicaragua, Costa Rica y Panamá.

Las instrucciones otorgadas a Pedrarias Dávila resultan significativas no sólo por constituir el primer documento escrito que explicitó la forma en la que deberían llevarse a cabo las nuevas fundaciones, sino que permite entrever una forma clara de imaginar el orden espacial y social del *nuevo mundo*. Asunto que pasó desapercibido, ignorado o que fue minimizado por Enrique Hardoy, para quien el periodo fundacional ocurrido entre 1492 y 1520, fue producto de una respuesta adaptativa más que de un programa instrumentado por la corona. Es probable que esta visión haya surgido de la incapacidad o incredulidad de concebir la precisión y amplitud del proyecto urbanizador en una etapa tan temprana donde apenas y se comenzaban a debatir los márgenes jurídicos de la conquista.

Ciertamente, aunque ese programa colonizador fue más bien vago e impreciso en sus comienzos, bien al inicio ya se advierte de manera más o menos general una forma de pensar el proyecto social y espacial. De esta forma, los ordenamientos contenidos en las disposiciones conferidas a Pedrarias Dávila son

¹⁰⁹ Aunque el proyecto de urbanización español fue ampliamente sostenido durante el proceso de colonización, se debe ser cauteloso con los primeros años de la presencia española en América, pues aunque el fuerte de La Navidad y las fundaciones hechas por Nicolás de Ovando y Diego Velázquez sí respondieron a un claro interés por establecer poblaciones estratégicas en las nuevas posesiones ultramarinas, su trazado no revela necesariamente la existencia del característico diseño reticular que distinguiese a ese nuevo proyecto urbano.

¹¹⁰ Musset, Alain, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica/Embajada de Francia, México, 2011, pp. 52-55.

reveladores porque permiten comprender esa primera forma de imaginar el orden social del nuevo mundo:

2.- Normativas sobre los primeros asentamientos, atendiéndose a que se localicen en lugares idóneos y con recursos, y buenas comunicaciones marítimas o fluviales [...] se ha de mirar que sean en sitios sanos e no anegadizos e donde se puedan aprovechar de la mar para la carga e descarga, sin que haya trabajo e costa de llevar por tierras las mercadurías que de acá fueren; e si por respeto de estar más cercanos a las minas se hobieren de meter la tierra adentro, debese mucho mirar que por alguna ribera se puedan llevar las cosas que de acá fueren desde la mar hasta la población, porque no habiendo allá bestias como no las hay, sería grandísimo trabajo para los hombres llevarlos a cuestras, y ni los de acá ni los indios los podrían sufrir; y que sean de buenas aguas e de buenos aires e cerca de montes o de buena tierra de labranza e de estas cosas las que más pudiere tener.

3.- Ordenado de reparto de solares –iglesia, plaza, calles, así como entre los vecinos según su calidad. Vistas las cosas que para los asientos de los lugares son necesarias, e escogido el sitio más provechoso, y en que incurren más de las cosas que para el pueblo son menester, habéis de repartir los solares del lugar para hacer las casas, y estos han de ser repartidos según las calidades de las personas, e sean de comienzo dados por orden; por manera que hechos los solares, el pueblo parezca ordenado, así en el lugar que se dejare para plaza como el lugar en que hobiere la iglesia como en la orden que tovieren las calles, porque en los lugares que de nuevo se hacen dando la orden en el comienzo sin ningún trabajo ni costa quedan ordenados e los otros jamás se ordenan [...]

4.- Autoridades municipales. Y en tanto que no hiciésemos merced de los oficios de regimientos perpetuos, habéis de mandar que en cada

pueblo los elijan entre sí por un año, y vos lo confirmaréis, siendo personas hábiles para regir.

5.- Procedimientos en los repartos. Así mismo se han de repartir los heredamientos según la calidad y manera de las personas, y según lo que sirvieren así crecedles en heredad; y el repartimiento ha de ser de manera que a todos quepa parte de lo bueno y de lo menos bueno [...]»¹¹¹

Si bien esas instrucciones eran un consejo —bastante indefinido— sobre la elección de lugares para fundación, la disposición de las construcciones, así como la repartición de los espacios de la ciudad, ellas nada hablan sobre la «traza» misma de esas poblaciones, es decir, sobre las formas espaciales de los sitios a fundar. No obstante, resulta destacable observar que los españoles que acompañaron a Cortés en la conquista de México poseían una idea más o menos clara de ese nuevo proyecto urbanizador, pues en la fundación de la Villa Rica de Veracruz, efectuada en 1519, Bernal Díaz del Castillo menciona haber realizado “traza de la iglesia, plaza y ataranzas”, para después efectuar lo concerniente a la fortaleza.¹¹² Sumado a lo anterior, luego de haber conquistado Tenochtitlán y de haber derruido gran parte de las construcciones religiosas de los indígenas, Hernán Cortés recibió en 1523 una instrucción referente a las normas que los núcleos urbanos debían guardar. Dicha instrucción resulta por demás similar a la otorgada a Pedrarias Dávila, por lo cual consideramos bien valdría reproducirla de manera sucinta:

[...] Y en el lugar que ahora están hechos, como en los que de nuevo se hicieron se ha de mirar que sean en sitios sanos y no anegadizos, de buenas aguas y de buenos aires, y cerca de montes y de buena tierra para labranza, y donde se puedan aprovechar de la mar para

¹¹¹ Doc. 15., “Instrucción al gobernador de tierra firme, Pedrarias Dávila para que la formación de los nuevos pueblos se haga ordenadamente, repartiendo los solares urbanos según la calidad de los vecinos”, De Solano, Francisco, *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana: 1492-1600*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1996, p. 37.

¹¹² Díaz del Castillo, Bernal, *Op. Cit.*, p 97.

carga y descarga, sin que hay trabajo y costa para llevar las mercaderías que de acá fueren [...] Vistas las cosas que para los asientos de los lugares son necesarios y escogidos y el sitio más provechoso, y que incurran más de las cosas que para el pueblo son menester, habéis de repartir los solares del lugar para hacer las casas. Y estos han de ser repartidos según la calidad de las personas: y sean de comienzo dadas por orden, de manera que hechas las casas en los solares, el pueblo parezca ordenado; así en el lugar que dejaren para la plaza, como en el lugar que hubieres de ser la iglesia, como en el orden que tuvieren los tales pueblos y calles de ellos. Porque en los lugares que de nuevo se hacen, dando la orden desde el comienzo sin ningún trabajo ni costa quedan ordenados, y los otros jamás se ordenan.

Y en tanto que nos hiciéramos merced de los oficios de regimiento perpetuo y otras cosas que mandemos proveer, habeís de mandar que en cada pueblo de la dicha vuestra gobernación elijan entre sí para un año, para cada uno de los dichos oficios, tres personas. Y de estas tres con vos, con los nuestros oficiales tomareis una, la que más hábil y mejor os pareciere que sea conviene.

Así mismo se han de repartir los heredamientos según la calidad y manera de las personas y según lo que hubieran servido así los creced y mejorad en heredad, repartiéndolos por peonías o caballerías. Y el repartimiento ha de ser de manera que a todos quepa parte de lo bueno y de lo mediano, y de lo menos bueno, según la parte que a cada uno hubiere de dar en su calidad [...] ¹¹³

Al comparar las instrucciones resulta claro que aunque en el comienzo mismo de la colonización no existieron cédulas reales sobre poblaciones y su

¹¹³ Doc. 25. "Instrucción a Hernán Cortés, gobernador de la Nueva España, sobre el programa urbanizador: normas sobre la fundación de núcleos urbanos y orden que habría de llevarse en el repartimiento de solares y tierras entre los conquistadores y pobladores, y condiciones, De Solano, Francisco, *Op. Cit.*, pp. 70-72.

fundación, es innegable que sí existió una idea compartida sobre la reproductibilidad y estandarización de un patrón de asentamiento durante el proceso de expansión española en tierras americanas. Planificar, como se observa en las instrucciones dadas a Pedrarías Dávila y Hernán Cortés, sí fue una necesidad imperante para la Corona española. Por tanto y antes de avanzar más, conviene observar que en las instrucciones existen al menos cuatro elementos fundamentales a destacar:

- a) El consejo de establecer puertos donde descargar mercaderías, y en caso de alejarse en busca de minas, que los sitios escogidos sean «saludables» y con buena disposición de agua, tierra, bosques y aires.
- b) La orden explícita de trazar el asentamiento, de otorgar lugar para plaza, iglesia, calles y solares, haciendo que todo quedase «ordenado» desde el inicio mismo de la fundación.
- c) El establecimiento de un cuerpo de regidores para dar gobierno a la nueva población, donde los puestos serían elegidos por los vecinos y con cargo de un año.
- d) Que el espacio urbano recién fundado tendría que repartirse entre los colonos según su «calidad», lo cual significaba que del centro hacia la periferia se irían repartiendo los solares dependiendo del estatus social y los servicios prestados a la corona española.

Sin duda alguna, las instrucciones dadas a Pedrarias Dávila y Hernán Cortés, trazaban las directrices de una ciudad ideal, repetible y generalizable para el proceso de colonización, y quizá más importante, de una temprana imagen del orden social colonial. Sin ambages, las ciudades hispanoamericanas poseían una estructura más o menos bien definida desde el momento mismo en que comenzaron a ser fundadas. Y no obstante que ellas más bien eran un consejo impreciso que no contenía un plan o dibujo de la forma física de la ciudad, en el acta de fundación de Natá (Panamá), efectuada en el año de 1522, el gobernador Pedrarias Dávila incluyó una descripción que poco más o menos arroja una imagen de la forma que debió tener aquella población, y que según el acta, fue

trazada por él mismo a partir de las instrucciones que el rey le otorgó casi una década atrás.

Según el acta de fundación de Natá, el gobernador Pedrarías Dávila dispuso que el trazado de las manzanas se compusiera por cuatro solares cada una, donde cada manzana habría de medir 400 pies por cada lado. Las calles se proyectaron con una medida de 14 varas de ancho y estas tendrían que ser rectas. Por la descripción de Natá, se sabe que desde el inicio se diseñó bajo el patrón de cuadrícula, permitiendo con ello que la regularidad de las manzanas y calles fuese una tarea ejecutable.

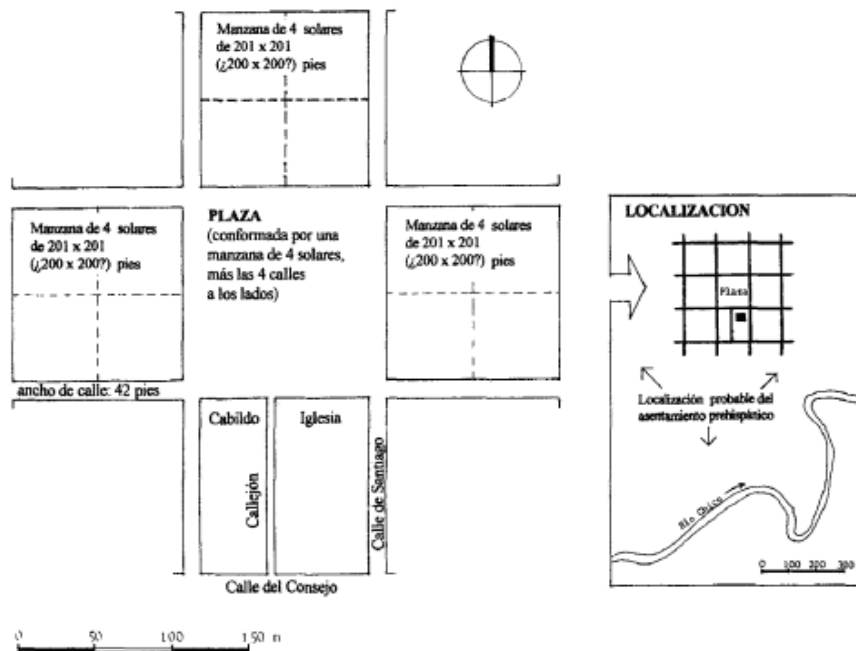


Fig. 5. La plaza de Natá y las manzanas circundantes según el acta de fundación de 1522. El mapa a la derecha muestra la localización con respecto al río Chico y al asentamiento prehispánico. Fuente: Tejera Davis, Eduardo, "Pedrarias Dávila y sus fundaciones de Tierra firme, 1513-1522. Nuevos datos sobre el urbanismo hispánico en América", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, vol. XVIII, no. 69, México, 1996, p. 59.

El primer edificio en ser levantado fue el de la iglesia, y para su erección, Dávila otorgó dos solares completos, de los que una parte se reservaría para la construcción de la casa de cabildo. Luego de haber levantado los símbolos de poder civil y eclesiástico, el gobernador Pedrarías Dávila ordenó que la plaza

pública se ubicase al centro de la población y que esta tuviese una medida igual a la de una manzana completa.¹¹⁴

Para entender la claridad con la que el proyecto urbanizador se desplegó en un año tan temprano como 1513, es imprescindible no perder de vista algunos procesos históricos que lograron conjuntarse en América a inicios del siglo XVI. Como ya observamos al inicio de este capítulo, desde mediados del siglo XV, la expansión de la economía-mundo europea trajo consigo la necesaria ampliación de su base territorial, por un lado para extender su área de explotación económica y por el otro para encontrar nuevos espacios mercantiles. Pero también, para satisfacer la necesidad de dinero-mercancía de ese mercado europeo en expansión.

La empresa de Colón no sólo significó el descubrimiento de nuevos territorios para la Corona española, con ella también emergió una forma de concebir un proyecto totalizador de humanidad bajo el despliegue de un discurso triunfalista, donde la corona española se veía a sí misma como el reino elegido por Dios para llevar a cabo la unificación de la humanidad bajo la iglesia católica.

En el proceso de conquista americana, la corona española creyó firmemente que la campaña de expulsión de infieles continuaba en las islas del Atlántico.¹¹⁵ Sentimiento que se vio intensificado cuando en 1509 el Cardenal Cisneros conquistó la ciudad de Orán en el norte de África. A inicios del siglo XVI parecía que España no tenía límites, la corona había descubierto nuevos territorios cruzando el océano, había expulsado al Islam de la península ibérica, y por aquel entonces, ésta ya se preparaba para una campaña que lograrse reconquistar Tierra Santa. Para los otros reinos europeos, y para los mismos españoles, la Corona Española tenía como misión expandir la religión católica por

¹¹⁴ Doc. 24, "Acta de fundación de la Ciudad de Natá (Panamá), composición del cabildo y primeros acuerdos. Límites municipales, traza urbana, reparto y medida de solares, nombres y medidas de las calles, ejido", *Ibid.*, pp. 54-69.

¹¹⁵ Sánchez Domingo, Rafael, "Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina política de la conquista", *Historia del derecho. Revista jurídica de Castilla y León*, no. 28, septiembre de 2012, pp. 4-7.

el orbe, ganar para Cristo las tierras dominadas por los infieles, y en última instancia, expulsarlos de tierra santa.¹¹⁶

La legitimidad de la conquista pronto se articuló bajo el discurso aristotélico de la natural sumisión del *esclavo* frente al *amo*, siendo legal la disminución del Otro-indio por considerado bárbaro e incapaz de gobernarse a sí mismo.¹¹⁷

En la forma que el europeo se situó frente al Otro, se revela que ante un breve desconcierto inicial por lo americano, los europeos pronto adecuaron epistemológicamente al nuevo mundo para adaptarlo a su imagen de mundo. El indio fue explicado, no entendido, y al hacerlo, éste se volvió inteligible para enmarcarlo en la misión evangelizadora-civilizatoria del europeo.

La modernidad capitalista desplegó muy pronto su proyecto totalizador de humanidad en los discursos regios sobre la legitimidad de la conquista y en la construcción de la imagen de un salvaje desprovisto de razón para gobernarse. No obstante, el problema de la conquista, y con ello del derecho a civilizar al nuevo continente y a quienes habitaban en él, comenzó a trabarse con el famoso discurso pronunciado en 1511 por Fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo, donde el religioso acusó a los encomenderos españoles de explotar y despojar al indio, siendo éstos los causantes directos de su ruina en las Antillas.

Según la bula *Inter caetera* que el Papa Alejandro VI había otorgado en 1493 a los reyes de Castilla y Aragón, la conquista se justificaba por la concesión que el Papa hacía del derecho a exploración y conquista a cambio de la obligación que los reyes católicos tenían de evangelizar al indio. No obstante, lo cuestionable justamente era la autoridad terrenal que podía representar el Papa. Precisamente, esa fue la grieta que Montesinos encontró y por la cual abrió la discusión sobre la relación que la Corona española tendría con el indio conquistado.

¹¹⁶ Según Marcel Bataillon, el matemático Charles de Bovelles, escribió en algunas ocasiones al Cardenal Cisneros para expresarle sus felicitaciones por la conquista de Orán. En sus misivas, Bovelles se dirigía a Cisneros con un ánimo mesiánico, donde España era concebida como el único reino capaz de conquistar Jerusalén, reformar la Iglesia católica y expandirla por todos los confines de la tierra. Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1966, pp. 51-61

¹¹⁷ Schäfer, Christian, "La política de Aristóteles y el aristotelismo político de la conquista", *Ideas y Valores*, no. 119, Bogotá, Agosto de 2002, pp. 109-135.

La controversia provocó que los reyes llamaran a la junta de teólogos en Burgos, donde con carácter general de ley, es decir, con la propiedad de un documento incuestionable, se plasmó en las famosas *Leyes de Burgos* de 1512, el reconocimiento a los derechos básicos del indio. El documento es importante no sólo por debatir los marcos de la conquista española en los primeros años, sino porque en sus ordenanzas se contenía una forma inicial de concebir el gobierno en el nuevo mundo. En términos generales, se ordenó la forma en la que habría de establecerse la encomienda, donde el encomendero tenía derecho al usufructo de la fuerza del indio a cambio de su evangelización, y aunque se reconoció la desigualdad del indio frente al español, el adoctrinamiento cristiano, y sobre todo el acostumbramiento a los hábitos europeos, como el bautismo, el matrimonio, la confesión, la vivienda y hasta el vestido, habría de hacer que eventualmente éste ocupase una posición de vasallo en igualdad de condiciones que los españoles.

Ante la reiterada objeción de que las *Leyes de Burgos* fueron imprecisas en sus ordenanzas, ellas deben verse en todo caso como un primer plan de colonización y de acción que el español tomaría en el Nuevo Mundo, e igual de importante, de la relación que habría de establecerse entre éste y el indio.

Si la legislación urbana no apareció en cédulas hasta 1573, ello se debe a que las instrucciones dadas a Pedrarías Dávila y Hernán Córtes bastaban para ese primer proyecto colonizador y civilizatorio. La ciudad se pensó entonces como el elemento que afianzaría la presencia española en América y no como parte de un rígido corpus de ordenamientos sobre el trazado y las formas arquitectónicas de los edificios, pues en esencia, apenas en las primeras décadas del siglo XVI habría de entenderse la importancia histórica del descubrimiento, inventando los marcos epistemológicos del Nuevo Mundo y debatiendo en torno a la misión civilizatoria de España en América.

De este modo, consideramos que la agria discusión sobre la ortogonalidad de la ciudad hispanoamericana debe pensarse como un problema que encarna el despliegue de una modernidad capitalista que se expande a nuevos territorios y que busca darle forma a todo el orbe. Es por esta razón que ella es reproducible e implantable en espacios tan diversos y distintos. Así, lejos de ser respuestas

espontáneas como pensó Hardoy, Natá o Ciudad de México aparecen claramente como intentos deliberados por conformar una sociedad en el nuevo mundo.

Ahora bien, aunque el asunto del trazado cuadrangular sigue siendo cuestión de debate, concuerdo con aquellos investigadores que consideran que el campamento establecido en 1491 en las cercanías a Santa Fe, en Granada, puede ser el esquema urbano más próximo a los descubrimientos y por tanto aquel que se tomó por modelo para fundar las ciudades hispanoamericanas.¹¹⁸

Esta hipótesis ha sido sostenida por varias razones: la primera de ellas, porque Nicolás de Ovando, quien fue participe directo de la fundación de Santa Fe en Nueva Granada, dio una orden para fundar algunas ciudades en La Española, las cuales se erigieron con cierta regularidad. Otra razón es que su antecesor, Francisco de Bobadilla, también participó en la erección del campamento granadino, y es más, estuvo presente en la construcción de Santo Domingo en 1500.

Por otro lado, un asunto que recientemente se ha destacado es que este personaje tuvo relación directa con el concejo de Jaén, región donde se fundaron entre 1537-1539, cuatro de las ocho poblaciones ordenadas por Carlos V en 1508. Es decir, si el esquema urbano de Santa Fe se utilizó en las fundaciones hispanoamericanas como una primera forma de instrumentar un proyecto social en el nuevo mundo, al probar su utilidad éste también fue trasladado a las ciudades creadas en la península ibérica después de la conquista.¹¹⁹

A nuestro parecer, el esquema organizador del campamento es relevante por constituir la forma externa que imprimió una imagen a las poblaciones en América luego de la conquista, sin embargo, éste deja de ser importante en sí mismo cuando se combina con la aspiración de cristalizar un proyecto civilizatorio. Si él se sostiene como forma física reproducible es porque se adapta a la

¹¹⁸ Delgado Barrado, José Miguel, López Arandía, María Amparo y, Ramírez de Juan, Eloisa, "Fundaciones de ciudades en Andalucía y su proyección hacia América (siglos XVI-XVIII)", Delgado Barrado, José Miguel, Pelizaeus, Ludolf, y Torales Pacheco, María Cristina (eds.), *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados Nación. América y Europa (Siglos XVI-XX)*, Bonilla Artiga Editores/Iberoamericana/ Vervuert/Universidad de Jaén, España, 2014, pp. 17-44.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 23-31.

necesidad concreta de asegurar la presencia y el dominio de la Corona Española, aún y cuando ésta actuara sin tener una imagen certera de los territorios.

En nuestra concepción, la retícula es la forma externa de un modelo de ciudad que sirve para plantear la colonización del espacio geográfico, cuya existencia esgrime el anhelo de concretar una utopía cristiano-social, ya bien en la versión representada por la doctrina de Juan Gines de Sepúlveda, en lo que José Luis Romero llamó ciudades hidalgas, tales como Puebla, Querétaro o Valladolid,¹²⁰ o por la aspiración de una modernidad positiva, encarnada en la defensa del indio que se materializa en el proyecto utópico de los hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga, y más tarde, en el intento de del obispo por constituir la *Utopía* en la ciudad de Pátzcuaro, centro urbano que compitió directamente con Valladolid.

Finalmente, aunque autores como Tzvetan Todorov han señalado la imposibilidad de Colón para observar la novedad del nuevo mundo, lo cierto es que Europa realizó una invención de América para ajustarla a su papel teleológico en el mundo. Es decir, Colón no hizo otra cosa que observar tal y como Europa observaba a los demás a finales del siglo XV e inicios del siglo XVI.

América se convirtió en un espacio donde se podía desplegar la potencialidad de la modernidad, de aquella que por un lado prometía un horizonte de riquezas sin comparación, y por el otro, de aquella que vislumbraba la posibilidad de constituir una *Utopía*, donde la humanidad finalmente podría alcanzar un estado de bienestar material y espiritual. Aunque se hizo posible erigir un *Nuevo mundo*, lo cierto es que el descubrimiento llevó consigo la marca de la empresa de expansión de la economía-mundo europea, y en esa expansión, lo urbano sirvió como instrumento de conquista y de colonización al prefigurar un proyecto social, que aunque ambiguo entre esas dos posibilidades de modernidad, se proyectó como una primera idea de un progreso humano, donde el indio se hizo objeto del papel teleológico del europeo.

¹²⁰ Romero, José Luis, *Op. Cit.*, pp. 103-106.

Capítulo II. Valladolid, entre el ideal urbano y la constitución de una sociedad barroca

Inútilmente, magnánimo Kublai, intentaré describirte Zaira, la ciudad de los altos bastiones. Podría decirte de cuántos peldaños son sus calles en escalera, de qué tipo los arcos de sus soportales, qué chapas de zinc cubren los tejados; pero ya sé que sería como no decirte nada. La ciudad no está hecha de esto, sino de relaciones entre las medidas de su espacio y los acontecimientos de su pasado: la distancia del suelo de una farola hasta la barandilla de enfrente y las guirnaldas de enfrente [...]Una descripción de Zaira tal como es hoy debería de contener todo el pasado de Zaira. Pero la ciudad no cuenta su pasado, lo contiene como las líneas de la mano, escrito en las esquinas de las calle, en las rejas de las ventanas, en los pasamanos de las escaleras, en las antenas de los pararrayos, en las astas de las banderas, cada segmento surcado a su vez por arañosos, muescas incisiones, comas.¹²¹

Luego de los primeros años de conquista española, la edificación de ciudades constituyó una tarea necesaria para lograr el sometimiento efectivo de la población nativa, pues en la práctica, el español no podía concebir civilización, conquista ni colonización sin un marco urbano. Sin embargo, más que representar un simple instrumento de dominio, la ciudad pronto constituyó el lugar predilecto para alojar la complejidad de intercambios económicos y sociales.

En la construcción de las ciudades hispanoamericanas, el contingente conquistador desplegó un proyecto de sociedad a través del ideal urbano, y sin embargo, la ciudad tuvo que convertirse en un espacio de conflicto y negociación, donde los diferentes grupos socio-raciales disputaron el control político y

¹²¹ Calvino, Italo, *las ciudades invisibles*, 23ª edición, Ediciones Siruela, Madrid, 2013, pp. 25-26.

económico, o donde simplemente, unos y otros defendieron un lugar en el espacio social urbano.¹²²

Para los españoles, la ciudad del nuevo mundo surgió de la expansión de Europa y de la posibilidad de alcanzar las riquezas que prometían los descubrimientos geográficos, de llevar la fe cristiana a los infieles del orbe y de continuar con la empresa de reconquista en América, tierra que según los europeos, pertenecía por derecho a la cristiandad. Aunque el descubrimiento del nuevo continente supuso una profunda reformulación de lo que se creía que era el mundo para Occidente, al comienzo del siglo XVI ella más bien surgió como un campo donde se podía materializar un proyecto de sociedad. Así, lo que inició como una empresa meramente comercial a finales del siglo XV, en pocos años pasó a ser la posibilidad no sólo de colonizar la tierra recién conquistada, sino de construir efectivamente una *utopía* en el *nuevo mundo*.

De forma contraria, para la población nativa de ese nuevo continente, el mundo de signos súbitamente dejó de ser inteligible cuando no hubo quien leyera las pinturas ni descifrara los calendarios, y por voz de aquel Otro que conquistaba, la religión de sus ancestros se convirtió en una creencia falsa cuando pareció que los dioses no escuchaban sus plegarias, que permanecían pasivos mientras destruían sus templos y masacraban a su gente.¹²³ Complementario a ello, en el plano cultural el indígena vio confrontadas sus costumbres y formas de vida por un español que las encontró repulsivas, siendo categorizado como bárbaro frente a los ojos de aquel que conquistaba.¹²⁴

Habiéndosele despojado del sentido que el mundo tenía para sus ancestros, el indio tuvo que encontrar la forma de no sucumbir ante la catástrofe

¹²² Véase la excelente introducción de Susan M. Socolow al libro *Ciudades y Sociedad en Latinoamérica Colonial*. Hoberman, Louisa Schell, y Socolow, Susan Midgen (coomps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica Colonial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992, pp. 7-28.

¹²³ Cfr. León Portilla, Miguel (Introducción y notas), *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Décima edición, Universidad Autónoma de México, México, 1984.

¹²⁴ Fray Diego Durán escribió entre 1550 y 1570, que con notable pena fue testigo de la costumbre que aún tenían los indios de comer perro para sus fiestas y celebraciones. Decía el religioso que aún y cuando hubiese carnicerías que daban más carne de vaca y carnero por un real que por dos pernillos, los indios seguían comprándolos de cotidiano. Duran, Fray Diego, *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Tomo II, tercera edición, Editorial Porrúa, México, 1967, p. 181.

de la destrucción. Exteriormente, esta forma fue convirtiéndose al cristianismo y adaptándose a las condiciones impuestas por *nuevo mundo*. No obstante, la resistencia simbólica fue persistente, pues aunque en lo exterior pareciese sosegada, al interior era viva en su significado.¹²⁵

Adicionalmente, junto con estos dos grupos socio-raciales, y aunque inicialmente introducida por los españoles en los espacios de producción minera y azucarera, la población negra proveniente de las costas africanas pronto pasó a ser parte de la servidumbre urbana de los encomenderos, mineros y comerciantes, configurando de esta manera una sociedad que racialmente se mixturó con los otros grupos que habitaban la ciudad. Frente al ideal urbano-social propuesto durante las primeras décadas por el conquistador, la convivencia cotidiana de estos grupos tarde o temprano provocó que surgiera una sociedad en la que orden, mixtura y movilidad social se encontraban en constante tensión.

Del ideal de la ciudad hispanoamericana, lugar en el que se desplegaron las aspiraciones de la modernidad del siglo XVI, hubo que pasar a la ciudad diversa y múltiple que se construye en la práctica de sus moradores. Aunque unas veces indeseados y otras simplemente negados, los sujetos de calidades raciales distintas resultaron necesarios para dar fuerza a la dinámica urbana de una sociedad que inherentemente tuvo que configurarse en lo barroco.

Frente a una historiografía urbana que se ha centrado en la etapa de las fundaciones o en el “renacer” de la ciudad novohispana del siglo XVIII, se hace imprescindible abordar el discurso de modernidad instrumentado por la autoridad real en Valladolid, observando de este modo sus dificultades e imposibilidades, situando así las complejas transformaciones sociales acaecidas en un momento de consolidación de la ciudad.

2.1 Sintetizar al viejo mundo para forjar una nueva sociedad

¹²⁵ Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 15-29.

Una vez terminada la conquista del centro de México, la construcción de una nueva sociedad fue un proceso complejo que no se efectuó de manera vertical como mucho tiempo pensaron los investigadores de la “aculturación”.¹²⁶ Posterior a que Cortés y sus miles de aliados tlaxcaltecas y texcocanos, hubiesen arrasado con la ciudad de Tenochtitlán, el contingente conquistador comprendió que no lograrían imponer su dominio político, económico y cultural sin la ayuda del mundo recién destruido. Casi inmediato a la ruina de la ciudad mexicana, Cortés echó mano de la restante nobleza indígena para reconstruir la ciudad, organizar el trabajo y hacerse llegar del importante tributo indio. En la práctica, los españoles entendieron la necesidad de adaptarse a las características del medio, y más importante, de adaptar su programa civilizador a las condiciones del mundo americano.

La adopción de una nueva religión resultó exitosa no por la capacidad dominadora del español, sino porque éste admitió una doctrina cristiana flexible. Por su parte, ante la ausencia de un *tlacuilo* que interpretara los fenómenos astronómicos, el indígena buscó con celeridad la manera de hacer conciliar el calendario de la tierra con el de las creencias cristianas, pues en su mundo, las fiestas dedicadas a los dioses servían para enmarcar el tiempo de lo productivo con el de lo extraordinario. En un mundo que simbólicamente se desmoronaba a un ritmo trepidante, el indígena necesariamente tuvo que elaborar nuevos referentes para situarse en el espacio social.

Por otra parte, los misioneros encontraron que la tarea de cristianización se hacía más fácil cuando permitían la adaptación entre las prácticas de los indios y las del grupo conquistador. De manera que tras pocos años de iniciada la labor misionera de los frailes, la adaptación simbólica entre ambos mundos se había

¹²⁶ George Foster señala que antropólogos como Herskovits y Kroeber, concebían la *aculturación* como un proceso de cambio cultural, donde una cultura donadora penetraba en otra de forma consistente y constante hasta que ambas se tornaban poco más o menos parecidas. Por supuesto, la crítica de Foster es que los antropólogos sólo veían esos procesos cuando el mundo moderno tenía contacto con pueblos primitivos, o a lo mucho, en espacios geográficos tan pequeños y singulares que difícilmente podían verdaderamente significar un proceso de cambio cultural. Por tanto, Foster se propuso abordar el proceso de conquista española bajo la categoría de *Cultura de conquista*, que le valió observar de una manera histórica, ampliada y renovada, un proceso de cambio cultural a gran escala. Foster, George, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, pp. 27-31.

acelerado por la increíble similitud entre los ritos de unos y otros. Tal como los cristianos, los indígenas bautizaban a sus hijos, hacían confesión, ayunaban, peregrinaban a sitios sagrados, y si los europeos creían en la virtud inmaculada de la virgen María, los mexicas creían que la diosa Coatlicue había sido preñada por un cuchillo de obsidiana caído del cielo, dando a luz a Huitzilopochtli, el dios de la guerra y uno de las deidades más importantes en el panteón mesoamericano.

Esa coincidencia entre ritos y creencias fue bien observada por los religiosos hispanos. Algunas veces creían que era una artimaña del diablo que intentaba copiar al catolicismo, pero también, les parecía que podían ser enseñanzas dejadas por el Apóstol Santo Tomás, a quien se identificó con el dios Quetzalcóatl. Y aunque resultaba complicado decidirse por una u otra idea, lo cierto es que los frailes españoles se asombraron de lo parecido que eran muchas ceremonias y actitudes sagradas de unos y otros.¹²⁷

Sin embargo, frente a una imagen donde el indígena es quien recibe y se adapta, también resulta necesario oponer la actitud sintetizadora del mundo español, pues como explica George Foster, sorprende que de la gran diversidad cultural de la península ibérica, en América tan sólo aparecieron algunos elementos seleccionados de esa cultura donadora. De tal suerte, para Foster la cultura española resultó una «*cultura de conquista*», es decir, una cultura artificial, regulada, simplificada o ideal, que en gran parte es diseñada deliberadamente para ajustarse a los problemas admitidos.¹²⁸

Liberada de gran cantidad de impedimentos políticos y culturales, la Corona española suprimió tradiciones culturales que a su juicio perjudicaban al proyecto de civilización que se intentaba llevar a cabo en los lugares conquistados. Festividades como el puerco de San Antón, Santa Agueda y las alcaldesas, el Jueves Lardero, el entierro de la sardina, las fiestas de San Blas, los que caminan sobre el fuego, de San Pedro Manrique, el Domingo piñata, y otras tantas fiestas que en España eran importantes para la población, en América fueron suprimidas

¹²⁷ Wolf, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ediciones Era, México, 1967, pp. 151-157.

¹²⁸ Foster, George, *Op. Cit.*, p. 35.

por considerarlas tradiciones surgidas del paganismo que no convenían al adoctrinamiento religioso que se estaba efectuando en el indio.

Empero, la selección de elementos no se limitó únicamente al terreno de lo religioso, ella también incluyó aspectos económicos, políticos, culturales y tecnológicos. Así, ante una variedad de arados presentes en la península, en América sólo se implementó el arado dental andaluz. De las diversas técnicas piscatorias que se desarrollaron en España, en tierra americana tan sólo existieron cuatro tipos: el chinchorro, la atarraya, el trasmallo y el espinel. Ni que decir sobre las ciudades, pues como se vio anteriormente, ellas se erigieron a partir de un solo patrón de diseño, y sobre la forma de gobierno de esas poblaciones, la corona resolvió excluir el abanico de excepciones jurídicas que prevalecía en la península, instituyendo al cabildo como la institución encargada de administrar la justicia y el regimiento.¹²⁹

Frente a un complejo proceso de cambio social y cultural, Foster añade la imposibilidad del continente americano por asimilar toda la variedad de influencias españolas, y más aún, de mezclarlas con las culturas locales en una serie de sociedades homogéneas. Es decir, según este antropólogo norteamericano, de la misma manera que se efectúa una mudanza, los españoles seleccionaron y trajeron consigo los elementos útiles, prácticos o deseables de su sociedad. De tal suerte, lejos de improvisar la invención del nuevo mundo, desde el inicio hubo una clara intención por constituir una sociedad ideal en América. Precisamente, luego de los excesos y abusos cometidos por los españoles asentados en el caribe, la Corona instruyó en las *Leyes de Burgos* de 1512, una población separada por dos repúblicas: una de indios y otra de españoles; y, aunque el plan contenido en estas primeras leyes resultaba bastante impreciso en sus ordenamientos, previo al contacto con sociedades más complejas como los mexicas o los incas, los españoles ya poseían una forma de imaginar el sentido de América para occidente.

Frente a un contexto de mezcla y adaptación, el contingente colonizador fue incapaz de sostener las particularidades, pues en la práctica, este grupo fue tan

¹²⁹ *Ibid.*, pp.42-44.

variado y mixturado, que poca agencia podían tener frente a una política real que buscaba implementar una forma ideal y simplificada de la cultura española.¹³⁰

Empero, aun cuando la Corona española dictó una forma temprana de concebir al nuevo mundo a través de las *Leyes de Burgos* y las *Instrucciones* para el establecimiento de poblaciones dadas a Pedrarías Davila y Hernán Cortés, ello no significó que América dejara de ser un espacio donde se experimentaban y confrontaban variadas formas de imaginar lo social. Inclusive, aunque se reconoce al siglo XVI como el momento de mayor experimentación urbana, desde la época de las conquistas y hasta el inicio de las independencias, más de 270 poblaciones fueron trasladadas a un lugar distinto de aquel donde habían sido establecidas.¹³¹ Es decir, aunque lo urbano en Hispanoamérica respondía a un amplio proyecto pautado por la corona, las ciudades fueron lugares donde constantemente se pusieron a prueba las formas ideales de sociedad.

Para el interés de nuestro estudio, comprender lo que significó Valladolid como forma de imaginar y ejecutar un proyecto social, se vuelve relevante al observarse en contraposición con una forma opuesta de pensar el nuevo mundo: el proyecto utópico-social que Vasco de Quiroga se propuso materializar en Pátzcuaro. Así, más que una simple discrepancia entre dos personalidades, el conflicto entre ambas ciudades debe ser entendido como un terreno de disputa entre dos visiones de lo moderno en el nuevo mundo.

2.2 Dos ciudades para Michoacán, dos formas de concebir un proyecto urbano-social en el nuevo mundo

¹³⁰ La simplificación de la cultura española fue en realidad un proceso complejo en el que Foster no reparó como tal. Según Eulalia Durán, la unión entre la corona de Castilla y la de Aragón trajo consigo una unidad, que aunque precaria, significaba la creación de una entidad política más amplia. No obstante que cada reino siguió manteniendo sus propias instituciones, moneda y aranceles aduanales, la hegemonía de lo castellano se operó en la idea de una sola España a partir de la construcción de una historia donde lo castellano se imponía sobre lo aragonés. La construcción semántica de España se situó fundamentalmente en lo castellano, de manera que la invención de América española puede pensarse como una invención elaborada desde la visión castellana. Durán, Eulalia, "El comienzo de la modernidad", en *Cuenta y razón*, no. 36, Madrid, 1998, pp. 25-31.

¹³¹ Musset, Alain, *Op. cit.*, pp. 135-139.

Luego de la derrota sufrida por los mexicas a manos de los españoles y sus aliados tlaxcaltecas en 1521, el desconcierto reinó entre la generalidad de los pueblos indígenas, siendo manifiesto para el Cazonci del imperio tarasco y sus principales, que su tiempo de reinado estaba por terminar.¹³²

Sabiendo que Michoacán estaba ganado sin que se hubiese opuesto resistencia, el capitán Cristóbal de Olid fue enviado por Cortés para que tomase posesión de la tierra a mediados de 1522.¹³³ Es difícil determinar que Olid haya establecido una *villa de españoles* tal y como se lo recomendó Cortés,¹³⁴ sin embargo, al cabo de tres meses en Tzintzuntzan, el capitán salió con rumbo a Zacatula, lugar donde se pretendía establecer una población con el fin de explorar la mar del sur.¹³⁵ Probablemente, Olid no fundó ningún poblado durante este primer acercamiento, y sin embargo, los hispanos comenzaron a llegar en número creciente, pues en 1528, el bachiller Juan de Ortega llegó a Michoacán para hacer visita y tasación de los pueblos repartidos por Cortés.¹³⁶

Salvo algunos episodios donde los indígenas asesinaron españoles asentados en la provincia, el sojuzgamiento de Michoacán se efectuó con relativa calma.¹³⁷ Empero, la llegada de Nuño de Guzmán y la Primera Audiencia de México en 1527, trajo consigo una serie de atracos, abusos e infames tratos a la población nativa, que provocaron tensión entre la nobleza indígena y las autoridades españolas, pues el propio Nuño ordenó ejecutar al Cazonci por no haber reunido la cantidad de oro y guerreros que éste le demandaba.¹³⁸

Las constantes quejas que españoles e indios remitieron al Consejo de Indias sobre el ruín comportamiento de Nuño de Guzmán, culminaron con el arribo de la Segunda Audiencia de México y la ejecución de dos visitas a Michoacán: la

¹³² Véase. Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán*, Universidad michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2007.

¹³³ Lemoine, Villcaña. Ernesto, *Valladolid, Morelia, 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morevallado editores, Morelia, 1993, p. 15.

¹³⁴ Cuarta carta enviada por Hernán Cortés al emperador Carlos V (1524), Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, 2ª edición, Editores mexicanos unidos, México, 2000, pp. 215-216.

¹³⁵ Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán*, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

¹³⁶ Lemoine, Villcaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp.15-16.

¹³⁷ Alcalá, Francisco de, *La Relación de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2010, p. 269.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 269-279.

primera de ellas, efectuada en 1532 por Juan de Villaseñor, y la segunda, realizada un año más tarde por el célebre Vasco de Quiroga.

No obstante, el panorama para Quiroga comenzó a ser más claro cuando en 1534, el rey Carlos V ordenó la división de la Nueva España en cuatro provincias u obispados, de la que una sería la Alcaldía Mayor de Michoacán. Adicionalmente, por una real cédula fechada el 28 de septiembre de ese mismo año, se estipuló que la capital de esa futura provincia u obispado, tendría que ser una localidad llamada Ciudad de Michoacán.¹³⁹

Aunque en términos generales se configuró un espacio de administración secular, las condiciones para establecer una ciudad cabeza sólo se vieron concretadas cuando en 1536 se erigió el obispado de Michoacán por una bula del Papa Paulo III.¹⁴⁰ Sin embargo, dos problemas quedaban por resolver, el primero de ellos sería la persona que ocuparía el cargo de obispo, y el segundo, aunque no menos importante, el lugar donde se establecería la dichosa ciudad de Michoacán.

Para ocupar el cargo en la mitra, inicialmente se eligió a Fray Luis de Fuensalida, uno de los llamados *doce apóstoles* franciscanos que arribaron a la Nueva España en 1524 con el objetivo de convertir a la población indígena al cristianismo, no obstante, el fraile rechazó el nombramiento de Carlos V, dejando vacante la silla episcopal. De manera que sin ser un religioso, el licenciado Vasco de Quiroga, quien se desempeñaba como oidor en la Audiencia, asumió el cargo de primer obispo de Michoacán el 6 de agosto de 1538. Como bien observó Lemoine Villicaña, resulta evidente que Quiroga conocía la tierra michoacana, su gente y las penurias que ésta vivía bajo la encomienda, y sin embargo, tal parece que el cargo lo obtuvo gracias a la influencias que tenía en la corte. Es decir, en él existió una motivación profunda que le hizo buscar el nombramiento de obispo.¹⁴¹

Por otro lado, aunque en la Cédula de 1534 se había planteado la necesidad de establecer una ciudad para el obispado, en ella no se especificaba

¹³⁹ Traslado realizado en 1750, de la Real Cédula por la cual la Reina Juana ordenó la fundación de una ciudad para la provincia de Michoacán (1534). Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Tierras, vol. 714, fjs. 61v-64v.

¹⁴⁰ Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

en qué lugar ni de qué manera debería llevarse a cabo la fundación. Por haber sido la capital imperial, sitio de residencia del Cazonci y sus principales, además de haber fungido como centro económico y simbólico del antiguo reino tarasco, Tzintzuntzan tendría que haber sido el lugar idóneo para establecer la dichosa Ciudad de Michoacán —como Cortés hizo con Tenochtitlán—, empero, Vasco de Quiroga desestimó esa posibilidad, pues en éste lugar únicamente tomó posesión de la diócesis, trasladándose al día siguiente al barrio de Pátzcuaro, lugar que previamente había elegido como la sede catedralicia.¹⁴² Entre las razones aducidas por Quiroga para asentar la Ciudad de Michoacán en Pátzcuaro, se encontraba el que estuviese en un paraje sano y conveniente, con abundante agua, tierras suficientes para los vecinos y con pastos para los animales.¹⁴³ Sin embargo, más que estribar en condiciones estratégicas o de comercio como las señaladas en las instrucciones otorgadas a Pedrarías Dávila, la elección del sitio correspondía al anhelo de Quiroga por concretar la Utopía de Tomás Moro en la oportunidad que brindaba su nombramiento como obispo.

Mientras la Nueva España expandía su frontera hacia el norte en busca de oro y plata, en el obispado de Michoacán se configuraba un espacio de contienda, donde lo urbano aparecía en medio de una disputa entre dos posiciones o posibilidades de modernidad, inclusive antes de que se planteara la célebre polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. De tal suerte, mientras que el obispo Quiroga deseaba construir la utopía a través de la *Ciudad de Michoacán*, pronto los encomenderos españoles se opusieron a los planes del obispo al solicitar permiso para fundar otra que fuese acorde con sus intereses.

Sí la ciudad de Quiroga se estableció a la orilla del emblemático lago, la deseada por encomenderos y vecinos españoles se proyectó en el despoblado

¹⁴² Según Rodrigo Martínez Baracs, antes de realizar el traslado de Tzintzuntzan a Pátzcuaro en 1538, Vasco de Quiroga ya había comenzado las labores de edificación, pues éste arribó a Michoacán meses antes de que llegaran las bulas que le nombraban obispo. Por otro lado, al traslado no sólo se opusieron los españoles avecinados en Tzintzuntzan, pues entre los indígenas también hubo descontento por la decisión del obispo. El traslado provocó una escisión entre los nobles indígenas que siguieron a Quiroga en Pátzcuaro y aquellos representados por el gobernador Tzapícua, quienes se quedaron a sostener el alegato en Tzintzuntzan. Martínez Baracs, Rodrigo, *Convivencia y Utopía. El gobierno indio en la ciudad de Mechuacán. 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 256-262.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 263-264.

valle de Guayangareo, lugar donde no existían grandes poblaciones indígenas, y que por esa misma razón, se halló como un sitio perfecto para el modelo de ciudad al que éstos aspiraban.

De tal suerte y con el fin de evitar las reiteradas confusiones por el nombre, aunque ambas poblaciones reclamaron su derecho a llevar el título de *Ciudad de Michoacán*, en este estudio distinguiremos entre Pátzcuaro, la ciudad de Vasco de Quiroga, y la Nueva Ciudad de Michoacán, fundación española del valle de Guayangareo, que hasta 1579 pasó a llamarse Valladolid.

2.2.1 La Utopía de Vasco de Quiroga

El proyecto social que Vasco de Quiroga pretendía realizar en Pátzcuaro, comenzó cuando en 1532 fundó el hospital-pueblo de Santa Fe, en la estancia de *Acaxóchitl*, cerca de la Ciudad de México. Así, con la visita efectuada a Michoacán en 1533, Quiroga estableció su segundo hospital en un sitio llamado *Atmataho*, que era cercano a Tzintzuntzan. Con estos precedentes, el primer obispo de Michoacán concibió una sociedad igualitaria, en orden, donde indios y españoles pudiesen alcanzar la felicidad material y espiritual.¹⁴⁴

Sin duda alguna, la figura del hospital-pueblo es de suma importancia para comprender el proyecto social que el obispo pretendía impulsar en tierra michoacana, pues más que ser un simple antecedente a la experiencia de Pátzcuaro, ella significó el primer atisbo para constituir una nueva sociedad bajo

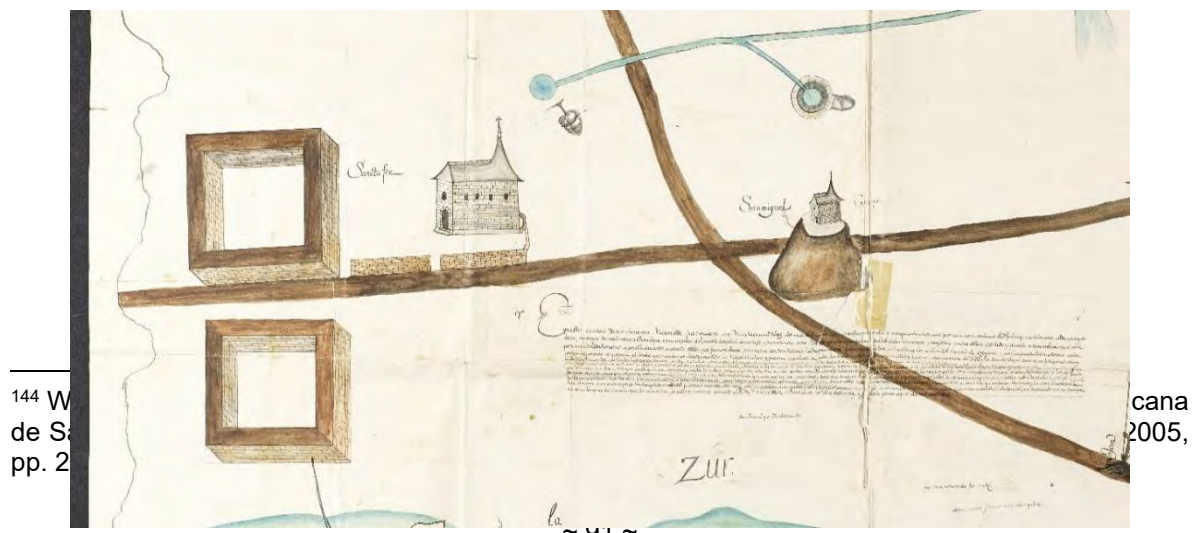


Fig. 6. Detalle del mapa de Santa Fe de la Laguna. Copia del original de 1552. Fuente: Biblioteca Digital de la Universidad de Tulane, versión digital.

los preceptos del cristianismo primitivo.

No obstante, la utopía del hospital-pueblo sólo fue posible cuando el indio tarasco se transmutó en el sujeto capaz de materializarla. En él, el obispo observó una pureza similar a la de los apóstoles de Cristo, pues iban descalzos, con el cabello largo y sin cubrirse la cabeza; además, Quiroga admiró su aparente despreocupación por los bienes materiales y el desapego por el arreglo de las ropas, denotando con ello la ausencia de la propiedad privada. De tal suerte, para Vasco de Quiroga, en su acepción de buen salvaje, el indio tarasco podía ser el material perfecto de la utopía luego de ser cristianizado y congregado en hospitales, pueblos y ciudades.

En este tenor, el hospital-pueblo se justificaba porque luego de la conquista, la forma de vida de los indígenas fue trastocada de tal forma que nadie podía entenderla ni dar remedio a su desgracia, sobre todo por la escandalosa cantidad de huérfanos que deambulaban entre los mercados de la Ciudad de México. Sumado a ello, el obispo consideraba que el patrón de asentamiento disperso del indígena era un signo de barbarie que dificultaba la evangelización, la administración y vigilancia del indio, así como la eliminación de las prácticas idolátricas.¹⁴⁵

Por estas y otras razones, Vasco de Quiroga creyó conveniente fundar nuevos pueblos en los baldíos de los viejos vecindarios, donde los frailes educarían a los niños en lo espiritual y en el trabajo, de manera que al llegar a la adultez, el indio habría cultivado la virtud como naturaleza, sabría trabajar la tierra y probaría que las enseñanzas de los frailes estaban encaminadas a buscar el provecho de la comunidad.

¹⁴⁵ Warren, J. Benedict, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblos de Santa Fe*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1977, pp. 33-37.



Fig. 7. “Los usureros practican un oficio ilegítimo, rudos y duros son para los pobres y no les importa que el mundo entero perezca”. Fuente: Brant, Sebastian, *La nave de los necios*, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 340.

Aunque es incuestionable la importancia de los hospitales-pueblo, otro asunto poco tratado es la imperiosidad del obispo por construir ciudades donde se reuniese a los indios dispersos para hacerlos vivir en policía bajo los preceptos de la Iglesia primitiva. Como un prelude a los hospitales-pueblo y a Pátzcuaro, la idea urbana de Quiroga comenzó a mostrarse en 1531, en una carta dirigida al presidente del Consejo de Indias.¹⁴⁶

Como señalan los estudiosos de su obra, aunque es habitual que el célebre obispo sea designado como un reconocido utopista, lo cierto es que previo a su llegada a la Nueva España, Quiroga no entabló contacto con la obra de Tomás Moro, ya que si bien pudo tener algún conocimiento sobre la misma, su lectura no se realizó sino hasta después de 1532, como bien lo demuestra la carta dirigida al Consejo de Indias de 1531, donde la concepción de las ciudades es limitada en comparación con la que más tarde desarrollaría en la *Información de derecho* o en las *Ordenanzas para el gobierno de los hospitales pueblo*.¹⁴⁷

Si en la visita de 1533, Vasco de Quiroga conoció por primera vez la tierra michoacana, después de ese momento surgió la posibilidad efectiva de llevar a cabo la ensoñada *Utopía*. Al respecto, al menos dos elementos deben ser bien considerados: el primero de ellos, es que en su visita de 1533, Michoacán era bastante distinta a la ya derruida Tenochtitlán, por lo que ésta presentaba menor devastación material, y si atendemos a que la lectura de Tomás Moro se efectuó

¹⁴⁶ Moran Álvarez, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1990, pp. 45-46.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 148.

entre 1532 y 1535, año en el que escribió la *Información de derecho*, lo cierto es que el Nuevo Mundo le resultó una oportunidad inmejorable para constituir una sociedad distinta a la europea. Así, lejos de ser un utópico de papel como tantos otros, Vasco de Quiroga empleó un pragmatismo capaz de ensayar preceptos del utopismo en la experiencia brindada por los hospitales-pueblo de Santa Fe, y más tarde, en su proyecto urbano de Pátzcuaro.

Sin embargo, las complejas ideas de Vasco de Quiroga deben observarse en una configuración progresiva: en un primer momento, *Los Saturnales* de Luciano habrían de ejercer la idea de un indio situado en la *Edad de Oro*, mientras que las ideas reformistas de los cristianos medievales habrían de mostrarle la necesidad de purgar las deformidades morales del mundo europeo.¹⁴⁸ No obstante, lo innegable del caso es que la obra de Tomás Moro permeó contundentemente en su reflexión más acabada: la *Información de derecho*; texto donde consideró al utopista inglés como un “*varón ilustre de ingenio más que humano en el arte y manera de las gentes simplísimas deste Nuevo Mundo*”.¹⁴⁹

Cuando el licenciado Quiroga arribó al Nuevo Mundo, éste poseía un primer marco donde Europa le parecía corrupta, de manera que el salvaje americano, situado en la edad de oro, refulgía como el sujeto capaz de dar salida a la imposibilidad de un mundo enfermo y otro aún por construir. Sí la utopía se hizo posible para Quiroga, ello no fue porque significase materializar lo que no existía, sino que se volvió alcanzable porque servía como pretexto para el acto creador de una sociedad distinta en el nuevo mundo.

¹⁴⁸ La influencia que Sebastian Brant tuvo en Vasco de Quiroga es en extremo importante, pues la obra de Brant se sitúa en un contexto histórico complejo donde los intelectuales europeos se dividieron claramente entre *realistas* y *nominalistas*. Es decir, entre quienes planteaban la reforma de la Iglesia católica en su acepción papal, y aquellos que creían en la restauración institucional bajo la forma de una Iglesia primitiva. Estas disputas entre realistas y nominalistas son trascendentales porque ellas habrían de enmarcar la ruptura y reforma de Martín Lutero. Por otro lado, la obra más representativa de Brant, *Das narrenschiff (La nave de los locos)*, quizá sirvió a Vasco de Quiroga como un primer referente donde Europa se presentaba a sí misma como un *espejo de locuras* (necedades), que necesariamente tendrían que ser corregidas a través del purgamiento. Efectivamente, a diferencia de Tomás Moro, quien con toda plenitud era un moderno, Brant era más bien un reformista cristiano aferrado a la tradición de la doctrina, que frente a la vorágine de un tiempo que transformaba a pasos agigantados a la propia Europa, miraba hacia un supuesto pasado con el anhelo de volver al *status quo*. Véase. Brant, Sebastián, *La nave de los necios*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.

¹⁴⁹ Moran Alvarez, Julio César, *Op. Cit.*, p. 199.

Ahora bien, aunque es en los hospitales-pueblo donde mayormente se ha observado el experimento utopista de Vasco de Quiroga, es en la *Información de derecho* donde se encuentran las pautas para comprender el experimento social que el obispo intentaba establecer en Michoacán. En ella, Quiroga abordó la situación del indio, la guerra que se le dio, el problema de la esclavitud, la terrible encomienda, y más importante —para nosotros—, un plan organizacional para las Indias.¹⁵⁰ Si en su carta de 1531 había insinuado el papel de la ciudad como espacio congregador, hacia 1535 sostuvo la idea de que para construir una sociedad en el Nuevo Mundo, era imprescindible edificar grandes ciudades en las que se redujera a los indios para hacerlos vivir en *policía mixta*. Es decir, para construir la Utopía donde el género humano viviese con arte e industria, redimiendo la fe y engrandeciendo el alma, resultaba necesario fundar poblaciones donde el indio y el español cohabitaran, compartieran y se sometieran a un orden compartido.¹⁵¹

Por otro lado, un elemento del pensamiento de Vasco de Quiroga que no ha sido del todo explorado es la idea de lo urbano como motor civilizador. Así, frente al buen salvaje, situado en la edad de oro y material idóneo de la utopía, existía un otro indio, caracterizado por su idolatría, despotismo y barbarie.

Como bien señala Tzvetan Todorov, para los antiguos griegos, el bárbaro no era aquel que hablaba una lengua incomprensible, sino aquel que se constituía como un *otro* distinguible del *nosotros* por transgredir las leyes más fundamentales de la vida en común. La diferencia con el bárbaro no era la lengua, sino el rechazo de todo aquello que de humanidad podía reconocerse en el hombre. De tal suerte, al bárbaro se le caracterizaba por practicar el matricidio, parricidio, incesto y canibalismo; el que utilizaba la violencia como forma de solución a los conflictos, el que no poseía sentido de pudor frente a la mirada del otro, y también, aquel que vivía disperso en familias aisladas, sin conocer el hábitat común, y por ende, sin

¹⁵⁰ Fernández Buey, Francisco, *Utopías e ilusiones naturales*, El viejo topo Ed., España, 2007, pp. 92-95.

¹⁵¹ Quiroga, Vasco de, *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, Secretaría de Educación Pública, México, 1985, pp. 64-65, 199-203.

participar en la forma de vida de la ciudad, lugar donde el Estado instituyó leyes comunes que evitaban la existencia de gobiernos tiránicos.¹⁵²



Fig. 8. Isla de Utopía. Primera edición. Lovaina, 1516.

Si el famoso manuscrito *Debellandis Indis*, atribuido a Vasco de Quiroga, es aquel hallado en la colección Muñoz de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid,¹⁵³ entonces se puede decir que la alteridad del indio constituyó una constante de conflicto para el obispo, pues aunque innegable defensor del natural, éste sólo podía concebirlo como un *buen salvaje*, pues fuera de eso, Quiroga encontraba que era idolatra, predispuesto a engendrar gobiernos tiranos y, un bárbaro por vivir disperso entre las barrancas.¹⁵⁴

Sin negar que Vasco de Quiroga desplegó la utopía real en América, también es importante señalar que en su pensamiento se revela un claro eurocentrismo que le llevó a concebir al indio en función de dicha materialización, pues aunque conecedor de su vida —por las múltiples visitas y su cargo de oidor en la Audiencia de México—, el obispo no se adentró a entenderlo antropológicamente como lo hizo Bartolomé de las Casas. Es claro que en Vasco de Quiroga el indio es un *Otro*, y sin embargo, éste se aferra a visualizarlo como un *buen salvaje* capaz de civilizarse, lo que permite sustituir el significado absoluto de bárbaro por

¹⁵² Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, Editorial Círculo de lectores, Barcelona, 2008, pp. 30-33.

¹⁵³ El P. Benno Biermann creía que el *Debellandis Indis* era en efecto el de la colección Muñoz hallada en el Museo Británico, la cual creía era una copia sacada por orden de Muñoz. No obstante, Silvio Zavala desconfiaba que el manuscrito perteneciese al cuño de Vasco de Quiroga, en principio, porque le parecía distinto al citado por Fray Miguel de Arcos en 1553, y después, porque pensaba que la defensa del derecho real a la conquista y sojuzgamiento del indio, no correspondía con las ideas de los demás escritos de Quiroga. Véase, Biermann, Benno, "Don Vasco de Quiroga y su tratado De debellandis Indis", en *Historia Mexicana*, vol. 18, no. 4, 1969, pp. 615-622. Zavala, Silvio, "En torno del tratado De debellandis indis de Vasco de Quiroga", en *Historia Mexicana*, vol. 18, no. 4, 1969, pp. 623-626.

¹⁵⁴ Fernández Buey, Francisco, *Op. Cit.*, pp. 95-99.

el de un salvajismo relativo y provisional. Es decir, el indio podía civilizarse no sólo al aprender la lengua del conquistador, sino por convertirse en parte del *nosotros*, mediante la conversión al cristianismo y la sujeción al ideal social planteado en el escenario de un espacio urbano.

Esta reformulación permite entender el que mientras Vasco de Quiroga se encontraba en España defendiendo la causa de su ciudad frente a las pretensiones de los españoles del valle de Guayangareo (1553), éste haya asumido en el *Debellandis Indis* una postura cercana al parecer de Gines de Sepúlveda, que en contraposición al total reconocimiento del derecho y libertad del indio, abogada por Bartolomé de las Casas, planteó la legitimidad del dominio español a través de una desigualdad natural con el indio.

El tesón que el obispo tuvo para establecer la Utopía de Tomás Moro en la *Ciudad de Mechoacán*, debe entenderse como parte de un proyecto civilizador, pues para Quiroga, Pátzcuaro representó el intento de constituir una modernidad distinta a la existente en Europa, que en resumidas cuentas, buscaba desplegar una modernidad positiva en América. Es decir, una donde el desarrollo de los medios tecnológicos sirviese para proveer de felicidad a toda la comunidad.

Sin embargo, antes de avanzar en esta interesante argumentación que se contrapone al proyecto de ciudad española en el valle de Guayangareo, vale la pena anotar la increíble semejanza entre Pátzcuaro y Amauroto, una de las ciudades de Utopía, pues como en la obra de Moro, el lago pareció ser el mar que rodeaba la isla, y el sitio de la ciudad a la orilla del cuerpo de agua, sin duda alguna se asemejaba a la ubicación de la ciudad utópica.

Sobre la forma externa, en el conversatorio entre Rafael Hitlodeo y Tomás Moro, Utopía poseía cincuenta y cuatro ciudades que eran tan similares entre sí, que conocer una era conocerlas todas. Esas ciudades tenían forma cuadrada y estaban trazadas de modo que las calles permitiesen el tráfico, de manera que su trazo permitiese que esta quedara protegida de los vientos. Según Hitlodeo, en Amauroto todas las casas eran iguales tanto de fuera como por dentro y ellas estaban alineadas a una calle central que dividía a la ciudad. Por su parte, el material con el que estaban confeccionadas estas viviendas era de piedra sólida,

dejando un espacio trasero para las huertas, donde Hitlodeo decía cultivarse “viñas, frutales, hortalizas y flores tan hermosas y cuidadas que nunca he visto nada tan exuberante ni de buen gusto”.¹⁵⁵

Lo interesante para nosotros, es que en el primer experimento urbano de Vasco de Quiroga: el hospital-pueblo de Santa Fe de la Laguna, se alineó en ambos lados al camino que pasaba hacia la parte norte de San Miguel Guarapu, justo como la ciudad de Tomás Moro.¹⁵⁶ Sin embargo, en el proyecto de Pátzcuaro la traza se compuso por una mixtura entre una plaza central con casas de españoles alrededor, junto con la dispersión del avecindamiento indígena en las quebradas de los alrededores.¹⁵⁷

En realidad, el plan original de Pátzcuaro no incluía a la población española, pues aunque Vasco de Quiroga planteó la creación de ciudades con policía mixta, con el traslado se propuso que los españoles establecieran su pueblo hacia el levante, en un lugar separado del núcleo indígena. Si el cambio de asiento para la silla episcopal provocó la molestia de los vecinos hispanos, la propuesta para separarse del centro fue el elemento que produjo la resistencia abierta al proyecto del obispo, a quien además acusaron de sentir mayor afecto por el indio que por ellos.

Por otro lado, como lo destacan las reiteradas observaciones de conquistadores, frailes y administradores de la corona, el patrón de asentamiento disperso del indígena representó un problema para la evangelización y administración de los indios sujetos a la encomienda y el repartimiento, por tanto, desde el inicio se instauró la consigna de reunirlos en torno a cabezas de pueblos con el fin de tener mayor control de su población. De este modo, la dispersión se identificó con la barbarie, mientras que la ciudad constituyó el espacio civilizatorio.

¹⁵⁵ Imaz, Eugenio (Estudio preliminar), *Utopías de Renacimiento. Tomás Moro, Tomaso Campanella y Francis Bacon*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941, pp. 100-102.

¹⁵⁶ Roskamp, Hans, “El mapa de Santa Fe de la Laguna, Michoacán. La defensa territorial de un pueblo-hospital a mediados del siglo XVI”, Williams, Eduardo y Weigand, Phil C. (editores), *Patrones de asentamiento y actividades de subsistencia en el occidente de México: Reconocimiento a la doctora Helen P. Pollard*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2011, pp. 141-170.

¹⁵⁷ Ettinger McEnulty, Catherine Rose, *La transformación de los asentamientos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro. Siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1999, pp. 161-172.

El habitar entre cerros y quebradas fue asociado con el afuera, caracterizado por la naturaleza amenazadora, mientras que lo urbano se tornó el adentro, lugar donde se posibilitaba la vida en sociedad.

Contrario a la sospecha de Silvio Zavala, quien rechazaba al *Debellandis Indis* por considerarla contradictoria con el pensamiento de Vasco de Quiroga, lo cierto es que ella resulta acorde con sus otros escritos al concebir la utopía mediante lo urbano. De tal suerte, la ciudad representó la forma de integrar al indio en una nueva opción civilizatoria, que con todo, siguió siendo totalmente occidental. Ello permite explicar la insistencia en fundar hospitales-pueblo o en la defensa de su apuesta urbana en Pátzcuaro.

Según el proyecto desplegado por el obispo, la modernidad positiva se alcanzaba a través de la ciudad, la cual bien podía tener la forma cuadrada de utopía, o bien podía encarnarse perfectamente en el trazado ortogonal pautado décadas atrás por la experiencia urbana en el caribe. Como se observó en el capítulo anterior, la traza ortogonal de las ciudades hispanoamericanas se extendió como un patrón regular, empero, su forma más que determinar la reproducción de una ciudad conquistadora o colonizadora, ella sirvió como forma espacial en la que se podían cristalizar variadas formas de pensar lo social, pues como lo demuestra el ejemplo de Pátzcuaro, aunque en ella se conservase la imagen reproducible del damero, como concepto significó una opción de modernidad donde indios y españoles podían vivir en una sociedad con policía mixta, construyendo una comunidad cristiana donde unos y otros conviviesen como iguales, pues como lo supuso la creación del Colegio de San Nicolás en 1540, la idea era que en éste se educasen frailes españoles versados en las lenguas de la tierra, mientras que los indígenas y mestizos podrían acudir a estudiar lo mismo que los colegiales clérigos, aunque sólo para la satisfacción personal y para que influyeran favorablemente en los naturales.¹⁵⁸ Es decir, la idea de sociedad que Vasco de Quiroga tenía en mente, era una donde los españoles pudiesen despojarse de su avidez por la riqueza, mientras que el indígena, una

¹⁵⁸ Arreola Cortés, Raúl, *Historia del Colegio de San Nicolás*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1982, pp. 98-104.

vez cristianizado y congregado, sería el sujeto capaz de construir la utopía efectiva y duradera.

La *Ciudad de Michoacán* que el obispo Vasco de Quiroga construyó en Pátzcuaro, representó una de las dos posibles opciones de modernidad perfiladas para el Obispado de Michoacán, y aunque en sus primeros años su éxito fue avasallante, poco tiempo después surgiría la otra alternativa urbana, la encarnada por la *Nueva Ciudad de Michoacán* en el valle de Guayangareo.

2.2.2 El ideal hispano de la Nueva Ciudad de Michoacán

Por un mandamiento expedido el veintitrés de abril de 1541, Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, ordenó la fundación de una nueva *Ciudad de Mechoacán* en el valle de Guayangareo, sitio que según el documento, resultaba más adecuado que el de Pátzcuaro al poseer un clima sano y templado, por tener abundantes fuentes de agua y contar con muchas otras cosas necesarias para la perpetuación de un asentamiento.¹⁵⁹

Unas semanas más tarde, el dieciocho de mayo de ese mismo año, los comisionados del virrey, Juan de Alvarado, Juan de Villaseñor y Luis de León Romano, hicieron toma de posesión del sitio y trazaron los lugares para iglesia, casas de cabildo, cárcel, plaza y carnicería. Junto con los comisionados del virrey, al acto también acudieron algunos españoles como el escribano Alonso Toledo, el alcalde Pedro Frunes, los regidores Juan Pantoja y Domingo de Medina, así como Nicolás Palacios Rubios, Pedro Monguía, Juan Borallo y Martín Monje.¹⁶⁰

Contraria a la voluntad del obispo, la población tuvo que establecerse en medio del sigilo, y más que estar como fundadores, los hispanos asistieron por la mera curiosidad del evento, pues sumado a que no concurrieron las autoridades religiosas, comenzando por el obispo Quiroga, quien se enteró de la fundación una

¹⁵⁹ Doc. 1, "Fundación de la ciudad en el valle de Guayangareo", Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

¹⁶⁰ Greenlaf, Richard E. y Warren J. Benedict, *Gonzalo Gómez, primer poblador español de Guayangareo (Morelia). Proceso inquisitorial*, Fimax publicistas, Morelia, 1991, pp. 255.

vez que esta fue ejecutada por los vecinos opositores, tal parece que no se realizó ningún acto conmemorativo.¹⁶¹

Lejos de edificarse en un lugar desconocido por el virrey, como de hecho sucedía con muchas de las disposiciones para poblaciones, el sitio elegido para establecer la ciudad española fue bien conocido por Mendoza, quien tuvo oportunidad de conocerlo en 1539, cuando marchó a Nueva Galicia para dirigir la Guerra del Mixtón, lugar donde los indios caxcanes amenazaban con levantar a todos los pueblos recién apaciguados. A su vuelta, un año más tarde, Mendoza hizo una breve parada en Pátzcuaro, donde ejecutó un fallo a favor de Juan Infante, el encomendero enemigo de Quiroga y, donde se reunió con los españoles descontentos con el obispo.¹⁶²

Por otro lado, un hecho pocas veces referido es que previo al mandamiento de 1541, Mendoza tuvo un encuentro del todo importante para la nueva ciudad que los españoles deseaban fundar. En 1540 y con el objetivo de pactar la ayuda de Pedro de Alvarado en la guerra contra los caxcanes, el virrey se reunió con éste en la encomienda de Tiripetío, propiedad de Juan de Alvarado, quien era pariente del otro Alvarado y uno de los comisionados designados por Mendoza para fundar la nueva ciudad de Michoacán. Aunque Pedro de Alvarado no consiguió realizar el segundo acuerdo celebrado con el virrey, que consistía en organizar una expedición al Norte de la Nueva España con el fin de encontrar Cíbola y las famosas ciudades de oro, las negociaciones entre Mendoza y el conquistador demoraron cerca de un mes, tiempo suficiente para que el virrey conociera el valle de Guayangareo y sus alrededores.¹⁶³

No obstante, aunque Antonio de Mendoza conoció por sí mismo el lugar donde se habría de fundar la Nueva Ciudad de Michoacán, el virrey tenía otras razones para determinarse en dicha empresa. Por principio de cuentas, aunque la reina Juana dispuso que la elección del lugar debía realizarse en común acuerdo

¹⁶¹ Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, Frente de Afirmación Hispanista/El Colegio de Michoacán, 2ª edición, Morelia, 2000, pp. 67-69.

¹⁶² Arreola Cortés, Raúl, *Morelia, Morevallado editores*, 2ª edición, Morelia, 1991, p. 41.

¹⁶³ Cerda Farías, Igor, *El siglo XVI en el pueblo de Tiripetío. Indígenas, encomienda, agustinos y sociedad en el antiguo Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2000, pp. 33-35.

entre Quiroga y Mendoza, el obispo ignoró la disposición y estableció la Ciudad de Michoacán a la orilla del lago de Pátzcuaro en 1538. Es bastante probable que al virrey no le hubiese agradado la decisión del obispo, y sin embargo, tal parece que apoyar una ciudad española respondía en mayor medida a la agitada situación que la autoridad experimentaba en la capital del virreinato.

Entre 1537 y 1538, Antonio de Mendoza temió una sublevación de indios y negros en la ciudad de México. Por aquel entonces, el obispo Juan de Zumárraga se sumó a la preocupación escribiendo al rey que los indios seguían realizando ritos y prácticas religiosas en los muchos *cúes* que aún permanecían en pie a pesar de la conquista material efectuada por los españoles que acompañaron a Cortés. Temeroso de una revuelta general, el virrey ordenó el desecamiento de los canales, el ensanchamiento de las calzadas, la prohibición para que los indios anduviesen a caballo y portaran armas españolas, además del mandato para que los naturales no estuviesen a menos de un tiro de ballesta de la población española.¹⁶⁴

Como respuesta a las cartas del obispo y del virrey, el emperador ordenó la total demolición de los templos indígenas en 1538. Con esta disposición, Antonio de Mendoza comenzó el reordenamiento del espacio urbano, pautando así la separación física entre la república de indios y la de españoles. Transcurridos casi veinte años desde el asedio español, la otrora ciudad mexicana se había convertido en un lugar caótico e infecto por las aguas estancadas de los canales a medio segar, de modo que con el ordenamiento de 1538, se abrió la posibilidad de ser trazada y organizada según el deseo de los conquistadores. No obstante, lo remarcable fue que la nueva Ciudad de México permitió que el virrey proyectara un plan de sociedad distinto al que proponían humanistas como Vasco de Quiroga.

Si bien refundar la ciudad de México supuso una tarea colosal, el virrey poseía una experiencia edificatoria compuesta por dos elementos trascendentales: el primero de ellos, de su capacidad para organizar el espacio de manera

¹⁶⁴ Tovar de Teresa, Guillermo, "Antonio de Mendoza y el Urbanismo", en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, no. 2, México, 1985, pp. 3-4.

ortogonal; conocimiento adquirido por sus largos años en el campamento de Santa Fe de Granada, lugar donde su padre fungió como alcaide de Alhambra. Por otro lado y aún más resaltante, la lectura realizada en 1539 de *Los diez libros de la arquitectura* del italiano Leon Battista Alberti, la cual proveyó a Mendoza con los marcos para idear un proyecto social en la oportunidad que planteaba trazar una nueva Ciudad de México.

Sí Tomás Moro ofreció el sustento filosófico al proyecto que Quiroga intentaba ejecutar en Pátzcuaro, *Los diez libros de arquitectura* es el texto que dio forma a una cantidad importante de ciudades novohispanas durante la primera mitad del siglo XVI. Según Françoise Choay, la obra de Alberti es fundamental para entender el desarrollo histórico del urbanismo occidental, pues con ella se planteó una utopía espacial mediante un escrito edificatorio. En su opinión, el tratado de Alberti, impreso por primera vez en 1485, es instaurador porque después de la Edad Media, éste constituyó la primera disertación sobre la creación de una sociedad ideal europea.¹⁶⁵

Probablemente, el elemento más interesante de la ciudad propuesta por Alberti es que éste la imagine a semejanza del cuerpo humano, es decir, compuesta por miembros jerarquizados que se subordinan a una cabeza rectora. No obstante, la metáfora del cuerpo no se restringió a la imagen de la ciudad, pues retomando algunas ideas de Platón y Aristóteles, entreveradas con las soluciones arquitectónicas de Vitrubio, el tratadista italiano concibió una teoría edificatoria donde sus libros se integran en un compuesto de tres niveles: uno “metodológico”, conformado por la materia; uno de carácter “estructural”, donde define las partes que forman el esqueleto; y finalmente, uno “orgánico”, donde aborda la parte estética de ese todo.¹⁶⁶ En su construcción intelectual nada queda fuera puesto que las partes se subordinan solidariamente con el cuerpo.

Así, lejos de ser visto como un manual renacentista sobre la forma de construir edificios, sus soluciones constructivas, las formas estéticas, o sobre los

¹⁶⁵ Choay, Françoise, Mongin, Olivier y Paquot, Thierry, “Les resorts de l’urbanisme européen: d’Alberti et Thomas More à Giovanni et Magnaghi”, en *Esprit*, no. 318, 2005, p. 83.

¹⁶⁶ Choay, Françoise, *A regra e o modelo*, Editora Perspectivas, São Paulo, Brasil, 1985, pp. 118-127.

materiales y las técnicas de la época, la obra de Alberti debe ser entendida como una propuesta pragmática para constituir una sociedad ideal, donde sus componentes se encuentren jerárquicamente separados y regulados. De esta forma, más que hablar de los edificios, el tratadista aborda la composición de una sociedad mejorada a través de las formas externas de lo urbano. Como es advertible, para Alberti, como en Platón, la forma de la ciudad habría de estar en concordancia con el entramado de aquella sociedad que se pretendía construir.¹⁶⁷

En términos geográficos, la ciudad propuesta por Alberti debería situarse en un sitio capaz de protegerla de los vientos, donde constantemente estuviese iluminada por los rayos del sol, y donde preferentemente dominase una loma o montaña para tener una vista privilegiada del terreno circundante. Ella habría de estar comunicada por caminos rectos y suficientes, tendría que gozar de un clima templado que proporcionase bienestar a sus habitantes, y por supuesto, en ella tendría que haber buena provisión de agua para abastecer a los ciudadanos y sus cultivos.

Además, la ciudad tendría un carácter “ilustre y poderoso”, donde las calles anchas y rectas sirviesen para acrecentar el “honor y la gloria”. Y si los lugares eran pequeños, el tratadista recomendaba calles sinuosas que diesen la apariencia de grandeza. En el ideal del italiano, la urbe tendría que ser geométrica, con regularidad en sus formas y tamaños de los edificios, ella estaría limpia gracias a un sistema de alcantarillas, y lo más importante, tendría que estar jerarquizada, pues en Alberti prevalece la firme idea de una calidad y habilidad distinta entre la gente noble y la ordinaria, por lo que ella debía expresarse obligatoriamente en las formas y calidades arquitectónicas del espacio urbano.¹⁶⁸

De sobra está decir que la ciudad planteada por Vasco de Quiroga, y aquella propuesta por el virrey Antonio de Mendoza, constituían dos polos opuestos en la forma de pensar lo social en el nuevo mundo. Mientras que Pátzcuaro aspiraba a crear un lugar donde indios y españoles viviesen en *policía*

¹⁶⁷ Cfr. Goycoolea Prado, Roberto, “Organización Social y Estructura Urbana en las Ciudades Ideales de Platón y Aristóteles, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, no. 40, Departamento de Arquitectura/Universidad de Alcalá, Madrid, julio de 2005. [versión digital].

¹⁶⁸ Mínguez, Víctor y Rodríguez, Inmaculada, *Op. Cit.*, pp. 29-31.

mixta, la ciudad que Mendoza imaginaba —a través de Alberti— era una que partía de una desigualdad inherente entre conquistadores y naturales.¹⁶⁹

Si el nuevo trazado de la ciudad de México otorgó la posibilidad de ejecutar algunas de las ideas de Alberti, en la práctica esas transformaciones debieron ser parciales y limitadas, pues aunque disminuido, el mundo indígena seguía conservando una presencia apabullante en la antigua capital mexicana. Por tanto, constituir una *Nueva Ciudad de Michoacán* significó para el virrey la posibilidad de consolidar un ideal de sociedad hispana. Empero, el proyecto que los españoles deseaban instaurar en el valle de Guayangareo tampoco era totalmente nuevo, pues una década atrás éste ya había comenzado a dibujar sus trazos en Santiago de Querétaro y en Puebla de los Ángeles.

En el proceso de colonización del espacio, la fundación de poblaciones hispanas en lugares deshabitados o poco habitados por indígenas, constituyó un imperante para consolidar la presencia de los conquistadores. En el caso de Querétaro y Puebla, ambas ciudades fueron establecidas en el mismo año (1531), y con tan sólo unos meses de diferencia, Querétaro se ubicó en el camino de la plata, sirviendo como lugar desde el cual se penetraba hacia los reales del norte de la Nueva España, a la vez que funcionaba como sitio de contención para los indios chichimecas, quienes constantemente realizaban asaltos a los españoles asentados en el altiplano central. Por su parte, Puebla se colocó a medio camino del puerto de Veracruz y la Ciudad de México, de manera que su presencia ofreció descanso e intercambio comercial a los recién llegados.

Y aunque ambas poblaciones se establecieron con el fin de ser habitadas por españoles, los primeros pobladores de Querétaro fueron otomíes cristianizados provenientes de las regiones de Jilotepec y Nopala, lugares donde no existieron grandes centros urbanos, razón por la que quizá el trazado ortogonal careció de rigurosidad. Por otro lado, las características de ésta primera población

¹⁶⁹ La idea de la diferencia entre gobernantes y pueblo común, aparece mencionada en el capítulo I del libro IV, donde Alberti destaca que como los animales, los hombres no son iguales ni son capaces de poseer y desarrollar todas las virtudes y habilidades, por esta razón, el gobierno y la autoridad tendrían que cederse a una minoría que instruyese a sus súbditos sobre las formas adecuadas de vida. Para Alberti, la ciudad no podía pensarse como un todo, pues en su ideal ella aparecía como partes jerarquizadas que se subordinaban. Baptista Alberti, Leon, *Los diez libros de arquitectura*, Alonso Gómez impresor, Madrid, 1582, pp. 95-98.

indígena dieron pie a que el primer repartimiento de solares se haya efectuado con relativa soltura entre unos pobladores poco acostumbrados a la experiencia de habitar espacios urbanos.¹⁷⁰

Por su parte, el ejemplo de Puebla es paradigmático y constituye un antecedente mucho más directo al proyecto que los opositores de Quiroga fraguaron en el Valle de Guayangareo. En principio, ella fue una de las primeras poblaciones creadas después de la conquista del México central, y más importante, constituyó un claro intento por edificar un ideal de sociedad hispana.

Fundada como un experimento social por los frailes franciscanos, Puebla pretendió establecer una sociedad urbana conformada por agricultores, ganaderos, comerciantes y mineros españoles, quienes dotados con tierra suficiente y sin gozar de la mano de obra indígena, probarían que se podían valer por sí mismos tal y como lo hacían en Europa.¹⁷¹ No obstante, la idea de establecer una población de labradores hispanos ya había surgido en 1516, cuando Bartolomé de las Casas escribió para el cardenal Cisneros su famoso *Memorial de remedios para las Indias*. En el célebre texto, de las Casas detalló un plan organizacional para Cuba, La Española, San Juan y Jamaica, que a grandes rasgos establecía la eliminación de la encomienda y la cohabitación con el indio en situación de igualdad. Según el plan del franciscano, los campesinos españoles habrían de ser trasplantados junto con sus herramientas, semillas y animales, de modo que sirviesen como ejemplo a los indígenas.

En esa visión del religioso, los conquistadores harían una sola república con el indio, compartirían el trabajo, el alimento y la riqueza, pues compartiendo el argumento con Francisco de Vitoria, el descubrimiento y conquista de América no había sido para subyugar a los naturales, sino para redimirlos.¹⁷² Inspirado por Tomás Moro, de las Casas iría aún más lejos al proponer en 1518, la emigración masiva de labradores hispanos con el fin de dar forma a ese proyecto social en el

¹⁷⁰ Boils, Guillermo, "Dos nuevas ciudades novohispanas en el siglo XVI: Querétaro y Puebla", en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, no. 17, Universidad Autónoma de México, México, 1995, pp. 42-43.

¹⁷¹ Arvizu García, Carlos, *Urbanismo Novohispano en el siglo XVI*, Fondo editorial de Querétaro, Querétaro, 1993, pp. 93-94.

¹⁷² Cro, Stelio, "La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo", *Op. Cit.*, p. 111.

Nuevo Mundo y, aunque ignorado reiteradamente por la autoridad real, la sociedad propuesta por Bartolomé de las Casas tuvo su oportunidad en 1537, en el experimento social de la Vera Paz, desplegado en la conocida “Tierra de Guerra” o Tucurután, actual departamento de Guatemala. El resultado, como era previsible por muchos, resultó en un fracaso estrepitoso a los trece años de haberse establecido la población, pues aunque inicialmente tuvo un éxito inesperado por la capacidad de atraer y convertir a los indios al cristianismo, en la empresa de conquista y colonización existía una necesidad intrínseca de explotar al otro.

Por su parte, aunque la fundación de Puebla fue ejecutada años antes que la de Vera Paz, con ella comparte el haber sido un proyecto fracasado en su forma ideal. Previo a la inviabilidad del experimento del religioso, el proyecto social de Puebla no prosperó porque en la práctica, los españoles no estuvieron dispuestos a renunciar a la mano de obra de indígena, y además, aunque se intentó crear una sociedad hispana compuesta por campesinos y labradores, cuando la ciudad se fundó, con ella también se introdujo una segregación espacial con el indio, trazando una diferencia física entre dominados y conquistadores. De esta manera, cuando en 1550 se realizó una ordenanza sobre la repartición de predios a los naturales, en ella se estipuló que los terrenos deberían estar orientados al poniente de la ciudad, cerca del camino a Cholula.¹⁷³ La realidad fue que el indio no sólo ocupó el poniente, sino que se situó alrededor de toda la traza española, dando forma a una periferia que la autoridad no reconocía como parte de la ciudad.

En el ideal urbano de los conquistadores, y sobre todo en aquel propuesto por Antonio de Mendoza, la ciudad tendría que ser un lugar donde los hispanos reproducirían las formas de vida de la nobleza europea, se servirían del trabajo indígena bajo la encomienda o el sistema de repartimiento, y espacialmente, éstos se demarcarían de aquellos mediante espacios designados para unos y otros. En la ciudad, el español se pensó ocupando la traza central, *locus* de la civilización, mientras que el indio estaría fuera de la misma, circundándole en pueblos o

¹⁷³ Boils, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 43.

barrios *extramuros*, asistiendo periódicamente a la plaza pública para vender bastimentos, o acudiendo al trabajo requerido en las casas y huertas de los hispanos.

La Nueva Ciudad de Michoacán que el virrey imaginó fue palpablemente distinta a la de Pátzcuaro y ella se pensó para cumplir con varios propósitos: que fuese el lugar donde los encomenderos, vecinos españoles, así como autoridades civiles y eclesiásticas, establecerían un núcleo urbano hispano desde el cual se daría gobierno y administración a la vastedad de los territorios del obispado de Michoacán; a su vez, ella ayudaría a contener los asaltos y entradas que los indios chichimecas hacían en las haciendas y encomiendas de los españoles;¹⁷⁴ y lo más importante, en ella se configuraría una sociedad urbana de carácter hidalgo, donde el honor y la distinción de los conquistadores serían concordantes con la riqueza prometida en América.

Más que un enfrentamiento entre dos personalidades, la disputa entre Vasco de Quiroga y Antonio de Mendoza, debe ser comprendida como un conflicto entre dos opciones civilizatorias distintas y contrarias. La lucha por el título de *Ciudad de Michoacán*, significó no sólo la adjudicación formal de un proyecto de ciudad, pues en esencia ella implicó dos formas enfrentadas de entender lo social en América. Antes de que se planteara la polémica de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en Michoacán se enfrentaron dos formas de concebir el papel del indio y el hispano en el nuevo mundo.

De tal suerte, para el obispo Quiroga, la utopía se materializaba en razón del nativo, que como un buen salvaje, se hacía sujeto de esa sociedad idílica descrita por Moro. Así, en esa opción civilizatoria, el indio se pensó como aquel sujeto receptor del cristianismo primitivo, que en conjunción con el español, habría de hacer una vida ordenada, sin los vicios que aquejaban a Europa, compartiendo el trabajo y la riqueza, y en resumidas cuentas, haciendo posible la felicidad material y el sosiego del alma.

¹⁷⁴ Diego de Basalenque refiere que marchando a combatir en la Guerra del Mixtón, Antonio de Mendoza advirtió que los indios chichimecas amenazaban con entrar por los límites entre Acámbaro y Maravatío, de modo que fundar una nueva ciudad en el valle de Guayangareo también serviría para garantizar la paz en un territorio ya sometido. Basalenque, Fray Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*, Balsal editores, Morelia 1989, p. 111-112.

El utopismo practicado por Vasco de Quiroga se expresó hasta sus últimos días y consecuencias, pues junto con su testamento, el obispo también añadió las ordenanzas para que una vez muerto, en los hospitales-pueblo se observase el buen gobierno y la policía que tanto buscó instaurar. En aquellas disposiciones, el obispo se preocupó por detallar la manera en la que se alcanzaría el bienestar material y espiritual del indio, apuntando minuciosamente las maneras en las que se habría de instruir a hombres y mujeres en las labores de agricultura; en el tejido de la lana, la seda o el algodón; en la manera que se habrían de componer familias con doce indios casados por cada una; en el modo que se trabajaría la tierra, por quienes, cada cuanto y lo que se haría con las cosechas, e inclusive, observando que el vestido fuese igual y de un mismo color, sin guardar particularidades ni excesos.¹⁷⁵

Como un ejemplo de lo que se intentó construir en los hospitales-pueblo o en la ciudad de Pátzcuaro, las ordenanzas que acompañaron al testamento de Vasco de Quiroga, son sin duda alguna, la manera en la que el obispo imaginó la totalidad de la vida material del hospital-pueblo, que unida a la buena observancia de la fe católica, produciría una sociedad virtuosa, sin ociosidad, pleitos, ni vanidades.

Por el contrario, la ciudad española, impulsada por el virrey Antonio de Mendoza, significó desde el inicio la implementación de un modelo urbano conquistador, donde la explotación del indio era concebida como garante de la riqueza prometida en América. Mientras que Vasco de Quiroga pensaba en una sociedad regida por la policía mixta, Mendoza —a través de Alberti—, imaginaba una sociedad segregada y disímil entre sí. En ese ideal ibérico, fundar ciudades donde todos los habitantes fuesen iguales nunca fue la disyuntiva, en realidad, la desigualdad institucional y filosófica se hizo necesaria para asegurar la índole jerárquica de la sociedad latinoamericana.¹⁷⁶

¹⁷⁵ “Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales pueblo de Santa Fe de México y Michoacán”, Moreno, Joseph, *Vida de Don vasco de Quiroga, Ordenanzas y Testamento*, Balsal editores, Morelia, 1989, pp. 185-209.

¹⁷⁶ Hoberman, Luisa S., y Socolow, Susan M. (coomps.), *Op. cit.*, p. 12.

En Puebla, Querétaro, Ciudad de México, y con mayor razón, en la *Nueva Ciudad de Michoacán*, desde el inicio se hizo patente que sólo unos pocos habitantes españoles gozarían de la categoría de vecino, restringiendo su acceso, y por ende el ejercicio del poder político, a una élite de sujetos poseedores de tierras, casas, predios, además de una pretendida ascendencia hidalga. En la Nueva España, como en Alberti, esa minoría gobernante rápidamente se constituyó por encomenderos y hacendados españoles, quienes a través del control político y económico, en pocos años se adjudicaron la autoridad de las ciudades a través de los cargos en el ayuntamiento.

No obstante, entre el ideal urbano y la construcción práctica del nuevo mundo, existió una discrepancia que impidió cristalizar aquella totalización de la vida humana que imaginaba el tratadista Alberti, el virrey Antonio de Mendoza o los colonos hispanos que se establecieron en América.

2.3 De la Nueva Ciudad de Michoacán a Valladolid, los pasos de un proyecto urbano exitoso

Como promotor de la ciudad española, Antonio de Mendoza despachó una serie de disposiciones con el propósito de apuntalar a la incipiente población. A un año de haberse tomado posesión del sitio, el virrey ordenó entregar a Antonio de Godoy, la cantidad de ciento veintitrés pesos para la compra de barras, picos, escodas, azadones, almadones y cuñas, instrumentos necesarios para la construcción de edificios y la apertura de caminos.¹⁷⁷ Poco más tarde, en 1543, se determinó dar al maestro de obras Juan Ponce, seiscientos pesos para continuar con las labores de traza y edificación de la ciudad. Cantidad que sumada a otros doscientos pesos recibidos por Juan de Alvarado, servirían para dar forma a lo que hasta entonces había sido un simple baldío.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Doc. II. "Para que los oficiales de su majestad, de los tributos del pueblo de Cinagua, pagando el corregidor, paguen a Antonio de Godoy 123 pesos para las herramientas del mudar la ciudad michoacana", Lemoine Villicaña, *Op. Cit.*, pp. 34-35.

¹⁷⁸ Herrejón Peredo, *Los orígenes...*, *Op. Cit.*, p. 75.

Con el fin de construir las casas de los vecinos españoles, en 1543 se dispuso que la mano de obra habría de ser aportada por veinticinco pueblos de la provincia;¹⁷⁹ y para asegurar el abastecimiento que cotidianamente precisaba la población, en ese mismo año se ordenó que los corregidores de los pueblos comarcanos enviasen indios a vender comida, enseres y ropas a la plaza pública,¹⁸⁰ de manera que se promoviese un tianguis semanal capaz de asegurar la periodicidad del aprovisionamiento.¹⁸¹

A pesar del auxilio dado por el virrey Mendoza, hacia 1545 aún no se había erigido construcción alguna ni se habían repartido solares para los vecinos. Salvo algunas huertas y heredades ubicadas en los márgenes del río Grande y de Guayangareo, lo cierto es que los primeros pobladores no fueron más que los comisionados y autoridades designadas para la población.¹⁸²

Empero, aunque pocas fueron las personas vecindadas durante los primeros años, éstas paulatinamente habrían de solicitar tierras y mercedes, e inclusive, se atreverían a pedir que el obispo Quiroga les proveyese con algún clérigo para officiar los servicios religiosos. Como era evidente, el obispo se negó a la petición exhortándolos a volver Pátzcuaro, lugar donde estaba la “verdadera Ciudad de Michoacán”, empero, los vecinos procuraron el socorro del célebre

¹⁷⁹ Los pueblos de los que se habría de sacar la mano de obra indígena para la construcción de casas y edificios eran los siguientes: Acámbaro, Matalzingo, Indaparapeo, Ucareo, Zinápecuaro, Taimeo, Tarimbaro, Cuitzeo, Yuririapundaro, Huango, Huaniqueo, Chucándiro, Ciquimitio, Capula, Jaso y Teremendo, Zacapu, Comanja, Naranja, Tazimaroa, Tacámbaro, Tiripetio, Tacuaro y Cuanajo. AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 107, fj. 43.

¹⁸⁰ AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 210, fjs. 83-83v.

¹⁸¹ AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 211, fj. 83v. Un problema que los españoles tuvieron que enfrentar para asegurar el abasto de las ciudades fue el de homogeneizar los días en los que se haría tianguis en la plaza pública. En el mundo mesoamericano, los tianguis se organizaban cada cinco días, periodicidad acorde con su calendario, que constaba de dieciocho meses de veinte días cada uno (más cinco festivos), que en total sumaban los trescientos sesenta y cinco días del año. En cambio, el calendario gregoriano usado por los hispanos, se componía por doce meses con semanas de siete días. En términos prácticos, el problema estribó en que los indios acudían con su tianguis cada cinco días como era su costumbre, sin embargo, esto significó que podía caer en día domingo, razón por la que los indios no acudían a la misa.

¹⁸² Para repartir los solares a los vecinos y señalar los sitios de casas reales, cárcel e iglesia, de nueva cuenta fueron nombrados Juan de Alvarado, Luis de León Romano y Juan de Villaseñor, personas que según el documento, proseguirían con la mudanza de la Ciudad de Michoacán al paraje de Guayangareo, sitio mejor acomodado que el de Pátzcuaro. Archivo Histórico Municipal de Morelia (en adelante AHMM), Ramo: Gobierno, Sub-ramo: Disposiciones, ordenanzas, mandamientos e instrucciones, Caja: 1, Exp. 2-A, 1545, Valladolid.

franciscano Fray Juan de San Miguel, quien a finales de 1548 o principios de 1549, fundó el colegio de San Miguel Guayangareo.¹⁸³

Por otro lado, si en los primeros años se había efectuado el suministro de agua mediante una zanja con paredes de lodo, en una carta escrita por Juan García, provisor del obispado, se asentó que hacia 1549 ya funcionaba un caño compuesto por “canoas”, que era capaz de surtir el vital líquido a los vecinos. Y aunque la obra era sin duda incipiente, ella fue importante al ser la primera infraestructura duradera de la ciudad, sin contar que su realización movilizó una gran cantidad de hombres y materiales, razón por la que amargamente se quejaba el provisor.¹⁸⁴

Ese año de 1549 fue una coyuntura importante para la nueva ciudad, pues aprovechando que el obispo estaba en España, los vecinos escribieron una serie de peticiones al rey, las cuales iban desde obras para el común del vecindario, apoyo para el sostenimiento del colegio, así como la solicitud para que el obispo mudara la catedral a la Nueva Ciudad de Mechoacán.¹⁸⁵

Ciertamente existió un importante ímpetu constructivo patrocinado por los virreyes, y sin embargo, la Nueva Ciudad de Michoacán estaba lejos de establecerse definitivamente. Muy contrario a lo consignado por Basalenque, quien refería que pequeña pero noble, la ciudad quedó asentada en 1546,¹⁸⁶ la imagen de las peticiones indica que las casas eran de adobe y paja, que el colegio y el monasterio de San Francisco estaban en las mismas condiciones, que la misa se tomaba en el campo, que el abastecimiento de agua se hacía por medio de un ducto endeble que a trechos se convertía en zanja, y en general, que existía una honda diferencia entre fundar la ciudad y consolidarla. Todavía, cuando en 1554 el visitador Lebrón de Quiñones pasó por Valladolid, éste observó que mientras Pátzcuaro y Tzintzuntzan reunían cerca de quince mil hombres de carga, junto con

¹⁸³ Herrejón Peredo, Carlos, *El Colegio de San Miguel de Guayangareo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1989, pp. 19-20.

¹⁸⁴ Bonavit, Julián, *Fragmentos de la historia del Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Departamento de extensión universitaria, Morelia, 1940, pp. 284-287.

¹⁸⁵ Doc. V, “Carta al rey, de la ciudad de Mechuacan, suplicando se le hiciese merced de cuantas cosas creían necesarias para la perpetuidad y crecimiento de la misma. Guayangareo, 25 de noviembre de 1549, en Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 38-40.

¹⁸⁶ Basalenque, Fray Diego de, *Op. Cit.*, p. 113.

otros diez mil que no tributaban y andaban mercadeando, la Nueva Ciudad ni siquiera tenía un repartimiento de trabajo bien organizado, y mucho menos, un sistema de abastecimiento constante, pues en su visita intentó regularizar la precaria situación.¹⁸⁷

Si hacer crecer la ciudad, tanto constructiva como poblacionalmente, resultó una tarea bastante complicada, las cosas no se hicieron más sencillas después de que el obispo Quiroga volviera de su prolongada estancia en la península (1547-1555). Con su vuelta, Quiroga trajo importantes documentos que inclinaron a su favor el pleito por el título de Ciudad de Michoacán. El primero de ellos, fue la confirmación definitiva de la construcción de la catedral en Pátzcuaro, seguido por el escudo de armas para la Ciudad de Michoacán (Pátzcuaro), donde indudablemente estaba plasmado el lago y la planta de cinco naves de la catedral. Pero más importante, la Real Cédula fechada en 1552, con la que se negó la pretensión del título de *Ciudad de Michoacán*, reconociéndosele simplemente como “*pueblo llamado de Guayangareo*”, so pena de pérdida de oficio y multa de doscientos pesos de oro de minas para el escribano que osase escribir Ciudad de Michoacán en los documentos relativos a Guayangareo.¹⁸⁸

Con edificios endebles, poca vecindad, abastecimiento irregular, escasa mano de obra, sumado al título de simple pueblo, la proyectada ciudad española aún estaba lejana de cualquier posibilidad de que el nuevo centro urbano se llegase a establecer, sobre todo porque después de la presentación de la Real Cédula y los otros documentos, Vasco de Quiroga conminó a los pobladores a volver a Pátzcuaro, lugar que se erigió momentáneamente como el proyecto urbano vencedor de la disputa.

De manera que una larga década hubo de transcurrir desde que la población se degradó a pueblo de Guayangareo, hasta que finalmente ocurrió el fallecimiento del obispo Quiroga (1565), abriendo de este modo la posibilidad para

¹⁸⁷ Doc. VII, “Lo que proveyó el licenciado Lebrón en la ciudad de Mechoacán”, Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 40-46.

¹⁸⁸ “Testimonio relativo y a la letra sacado del cuaderno de autos nominado el Obispo de Michoacán contra el cabildo sobre que el sitio de Guayangareo no se intitule ciudad. 1750. AGN, Tierras, Vol. 714, fjs. 56v-60v.

que finalmente se llevasen a cabo los cambios que tanto anhelaban los vecinos españoles.

Recién llegado en 1567, Antonio de Morales, segundo obispo de Michoacán, devolvió el estatus de ciudad a la población española, intitulándole como *Ciudad de Guayangareo*.¹⁸⁹ Para el sucesor de Quiroga en el cargo de obispo, la fundación de la Ciudad de Michoacán en Pátzcuaro era inconveniente tanto por el clima como por su topografía, la cual impedía disponer de tierras para ejidos tal y como se hacía y pensaba en la tradición hispana, además, el que las casas estuviesen desperdigadas entre las barrancas y quebradas, hacía —en su opinión— que la administración de los indios resultase más dificultosa que si se les congregaba en un solo sitio. Y ni que decir de la forma poco convencional de la catedral, que planificada como un recinto donde se reuniesen las cinco lenguas más importantes de Michoacán, esta provocó que se hiciesen constantes ajustes arquitectónicos, así como un necesario aumento de los costes.

Aunque Vasco de Quiroga imaginó una modernidad positiva en América, el proyecto utópico sólo se sostuvo mientras éste estuvo con vida, pues a su muerte, la idea de colonización hispana difirió abiertamente de aquella impulsada por los religiosos humanistas de las primeras décadas del siglo XVI.

Con la devolución del título de ciudad, finalmente llegaron los cambios y transformaciones que permitieron adquirir la tan anhelada preeminencia. Dichas mudanzas comenzaron con el traslado de la silla episcopal y los poderes eclesiásticos, en 1575. Al año siguiente, el virrey Almanza ordenó que el ayuntamiento se pasase a la *Ciudad de Guayangareo*. Ese mismo año, también se efectuó el cambio de sede del obispado. Y finalmente, sin saberlo a ciencia cierta por falta de documentación al respecto, entre 1577 y 1579, la población dejó de llamarse pueblo o ciudad de Guayangareo, nombrándose desde entonces *Ciudad de Valladolid*.¹⁹⁰

Los cambios políticos trajeron consigo la necesidad de reordenar la tierra para repartirla entre los nuevos vecinos. No obstante, su extensión no era bien

¹⁸⁹ Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes...Op. Cit.*, p. 133

¹⁹⁰ Cfr. Docs. IX y X, Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 48-49.

conocida, pues lo cierto es que poca de ella había sido utilizada hasta entonces. En el primer señalamiento de ejidos, realizado en 1541 por los comisionados de virrey, se determinó que iniciando por el norte, estos se extenderían desde el río Grande en la salida a Tarímbaro, hasta llegar al cerro del Punhuato en el oriente, para de ahí virar hacia el sur por la loma de Santa María, continuando al oeste hasta las inmediaciones de San Juanito Itzícuaru, para luego prolongarse al cerro de las tetillas en el noroeste, desde el cual descenderían hasta terminar en el punto inicial. Es decir, las tierras ejidales formaron un polígono alrededor de la ciudad, que según los abogados del cabildo en 1747, conformaban la legua que debía tener en cada viento.¹⁹¹ No obstante, la realidad de 1578 demostró que muchas de las propiedades eran irregulares y que algunas de las estancias se habían introducido en aquella tierra designada como ejidos.

Sí en 1569 hubo un primer intento —infructuoso— por reorganizar los ejidos de la ciudad, en 1578 se comisionó al doctor Alonso Martínez para que hiciera un nuevo recorrido, revisara los títulos de las estancias y estipulara cuáles de esas tierras podrían ser otorgadas en merced. El resultado de las diligencias fue que gran parte de la superficie no era apta para cultivo, sino sólo para el pastoreo, que hacia el poniente quedaba una buena porción para ser asignada a la ciudad, lo mismo que una franja de tierra por el lado norte, mientras que por el oriente y el sur no se haría ninguna disposición.¹⁹²

Por lo que se aprecia en los documentos, más que repartir la tierra, el reordenamiento hizo manifiesto que las haciendas de los alrededores se habían asentado dentro de los ejidos, y aunque se ordenó compensar a las haciendas de

¹⁹¹ Paredes Martínez Carlos, “Valladolid y su entorno en la época colonial”, en Cervantes Sánchez, Enrique, *El desarrollo urbano de Valladolid-Morelia 1541-2001*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2001, p. 127

¹⁹² Por un traslado realizado en 1631, quedo asentado que los ejidos que había acordado el doctor Alonso Martínez junto con los regidores y otros vecinos quedaron de la siguiente manera: [...] *Toda la tierra que hay que viene desde el camino real que viene de Guaniqueo a la puente del río Grande de piedra y cal que dicen de Tarímbaro [...] hasta la segunda puente de agua que está en el camino real que va de esta ciudad al pueblo de Capula[...] dichos ejidos tienen por la parte del sur el río Grande de esta dicha ciudad, y la Ciénega que está junto a ella, y por la parte del norte los cerros y sierras altas que dicen de San Miguel[...] La idea para delimitar estos nuevos señalamientos era colocar cercas entre el río grande y los cerros del norte, además de los lugares donde estaban los puentes, evitando así que los animales se pasaren más allá de ese espacio. AGN, Tierras, Vol. 713, fjs. 5-6 (primera numeración).*

La Huerta, El Rincón y Atapaneo, por la recuperación de tierras pertenecientes a la ciudad, en la práctica no hubo ningún cambio significativo, pues estas siguieron gozando de la extensión hasta entonces admitida.

En cuanto a la población india de la ciudad, sabemos que junto con la fundación del núcleo hispano, en 1541 se asentó un barrio de “indios hallados en la conquista”, es decir, indios de habla náhuatl procedentes de Tlaxcala, México, Texcoco, Huexotzingo y Nochistlán, quienes ocuparon el barrio conocido como San Juan de los mexicanos. Poco después se estableció el de Ychaqueo hacia el sur, y a diez años de iniciarse la nueva ciudad, con la llegada de los frailes agustinos (1550), también se crearon los barrios de Santa Catalina y San Miguel. Por otro lado, entre 1577 y 1585, existieron las estancias de Guayangareo, San Juan de Guayangareo, así como la de San Antonio.¹⁹³ Finalmente, con la refundación de la ciudad, aparecieron los barrios indios de Santa Ana, San Miguel Checácuaro y el de San Pedro.¹⁹⁴

Aunque es cierto que la población indígena estuvo presente desde la fundación de la ciudad hispana, resulta importante señalar que ella no estuvo ni en calidad ni en libertad semejante a la española, pues su disposición como barrios “extramuros”, indica que estos se establecieron con el propósito de servir en las casas de españoles, en los conventos y en los monasterios. Al respecto, en el alegato que los vecinos de Guayangareo interpusieron contra la degradación a pueblo, éstos argumentaron que la loma donde se fundó la ciudad estaba despoblada de naturales, aunque cercada por los pueblos de Tiripetío, Matalzingo (Charo), Indaparapeo, Tarímbaro y Chiquimitío, los cuales se encontraban a tres leguas de distancia; no obstante, para el momento de la queja (1555), los vecinos argüían que los indios se habían acercado de tal manera que no daban espacio para que los españoles pusieran sus sementeras.¹⁹⁵

Con todo, el cambio más importante —en términos simbólicos— fue el traslado definitivo de la sede catedralicia a Valladolid, que llevado a cabo en 1580

¹⁹³ Paredes Martínez, Carlos, “Valladolid y su entorno en la época colonial”, *Op. cit.*, p.132.

¹⁹⁴ Paredes Martínez, Carlos, “Convivencia y conflictos: la ciudad de Valladolid y sus barrios de indios, 1541-1809”, en Castro Gutierrez, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de la Nueva España*, Universidad Autónoma de México, México, 2010, p. 44.

¹⁹⁵ AGN, Tierras, Vol. 714, fjs. 68-68v.

por el tercer obispo de Michoacán, supuso un elemento considerable para lograr el impulso de la población. Sin embargo, el edificio previsto consistió en un templo de menor tamaño que el de Pátzcuaro, compuesto por paredes de adobe, con techo a dos aguas y con una cubierta de tejamaniles.¹⁹⁶

Antes de finalizar el siglo XVI, Valladolid poseía el título de ciudad, era la sede de la autoridad civil y eclesiástica, el asiento de las órdenes religiosas, y ya por entonces, también comenzaba a constituirse como el centro de atracción para nuevos vecinos españoles. Sin embargo, aún quedaba por trasladar la última herencia de Vasco de Quiroga: el Colegio de San Nicolás. En el proceso de refundación de la ciudad, el cambio de sede del colegio se hizo necesario, porque con él, Valladolid se revistió con el manto de la cultura escrita. De tal suerte, la mudanza se efectuó en 1579 y, con el fin de evitar el conflicto de disolver el emblemático colegio, el cabildo determinó que el de San Miguel Guayangareo se fusionaría con el de San Nicolás, manteniendo el nombre del segundo pero dando preferencia a los hijos de los vecinos españoles.¹⁹⁷

Con el traslado del Colegio de San Nicolás pareció anunciarse la llegada de tiempos nuevos. Si en Pátzcuaro tuvo como función el educar a españoles, indios principales y mestizos por igual, en Valladolid se convirtió en un espacio de enseñanza exclusivo para criollos y peninsulares. El nombre se mantuvo, pero su esencia había sido trastocada. La ciudad hidalga, tantas veces ensoñada por la autoridad virreinal, pareció que al fin lograba imponerse.

De vecinos de la Nueva Ciudad de Michoacán, en 1555 pasaron a habitantes del pueblo de Guayangareo, y aunque la penuria pesó durante otros diez años, con la muerte del obispo pareció triunfar el proyecto de ciudad española. Poco tiempo hubo que esperar para que se devolviese el título de ciudad, se pasase la autoridad civil y eclesiástica, se otorgase el nombre de Valladolid, se trasladasen las corporaciones religiosas, se pasase el Colegio de San Nicolás, y finalmente, se mudase la sede catedralicia.

¹⁹⁶ Silva Mandujano, Gabriel, *La catedral de Morelia Arte y sociedad en la Nueva España*, Comité editorial del Gobierno del Estado/Instituto Michoacano de la Cultura, Morelia, 1984, pp. 17-19.

¹⁹⁷ Herrejón Peredo, *El colegio de San Miguel*, *Op. Cit.*, pp. 42-45.

Con la muerte del obispo Quiroga, el proyecto encabezado por Antonio de Mendoza se impuso sobre la propuesta de una comunidad utópica. Así, en el espacio de disputa protagonizado por las dos alternativas de ciudad para Michoacán, Pátzcuaro, a través de la Utopía, representó la posibilidad de acceder a la sociedad ideal de Platón, mientras que la ciudad de Mendoza, imaginada a partir de Alberti, significó una apuesta donde la desigualdad epistemológica entre conquistador e indio se hizo patente y necesaria en el espacio urbano.

La erección de Valladolid, no es por último, el triunfo de Antonio de Mendoza sobre Vasco de Quiroga, pues lejos de ser una rencilla personal, el pleito por el título de Ciudad de Michoacán fue un signo de la querrela planteada entre dos posibilidades de hacer y ser en el nuevo mundo. El proyecto del obispo Quiroga, además de ser un intento por materializar la Utopía de Moro, representó la oportunidad de edificar una república común en el continente americano. En la idea de ciudad con policía mixta, se encerró la posibilidad de construir una comunidad donde todos fuesen iguales, felices y virtuosos. La ciudad ideal, aquella que Platón —y luego Moro—, imaginó sin un lugar fuera del texto, adquirió propiedad física cuando el obispo la edificó a la orilla del lago de Pátzcuaro.

En contrapartida, en la Nueva Ciudad de Michoacán se instrumentaron las ideas del tratadista italiano, que en consecuencia con Aristóteles, se preocupó no por formular una ciudad ideal, sino en idear una solución práctica a los problemas constructivos y sociales que aquejaban al mundo europeo del siglo XV.¹⁹⁸ Admitida una desigualdad entre los sujetos que componían al cuerpo de lo social, Alberti no aspiró a forjar una sociedad donde todos compartiesen los bienes en comunidad, por el contrario, su tratado se sustentó filosóficamente en lograr una ciudad que tuviese un gobierno capaz de engendrar un Estado fuerte que diese unidad a los diferentes miembros de ese cuerpo.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Debe entenderse que en Alberti no existe una diferencia entre lo constructivo y lo social, pues una y otra componen un todo donde las partes, ya de la ciudad, ya de la sociedad, actúan como miembros de un gran cuerpo. Es aquello a lo que Alberti llamaba “La gran casa”.

¹⁹⁹ En los capítulos I y II del segundo libro de *La Política*, Aristóteles rechaza a la comunidad porque entiende que la ciudad está compuesta por sujetos de naturaleza distinta, unos pocos quienes poseen la virtud para gobernar, y otros muchos que poseen la capacidad de obedecer. Si todos fuesen iguales, dice el estagirita, no habría ciudad, sino familia, y por ende, no existiría el Estado. Según Aristóteles, de existir la propiedad común, los pleitos y discordias serían comunes

Cuando Aristóteles se preguntaba quién era un ciudadano, su respuesta fue que este sería aquel capaz de ser elegible como magistrado. Sin embargo, el magistrado no podría ser un artesano, un esclavo, un niño, ni una mujer. Para el filósofo heleno, quienes sustentan materialmente a la ciudad no podían ser ciudadanos porque como en la naturaleza, ella está dividida jerárquicamente entre los que mandan y los que obedecen. De esta manera, el estagirita creía que el tipo de gobierno que mejor se adaptase a una ciudad determinaría quién era un ciudadano, y en consecuencia, cuál ciudadano poseía las virtudes necesarias para gobernar y ser soberano.²⁰⁰ En esta línea de pensamiento, Alberti también consideró que la ciudad habría de dividirse por diferentes clases de hombres, empezando por distinguir a la muchedumbre de los varones ilustres, últimos quienes poseían sabiduría, ingenio o riquezas.

Por esta razón, el tratadista consideraba legítimo que los palacios, templos y teatros, poseyeran amplitud y nobleza, pues esas características serían correspondientes a la gentileza de la clase gobernante, mientras que para la gente común, aquella dedicada a los oficios manuales, las labores del campo y el comercio cotidiano, unas simples casillas serían suficientes y bastarían para su naturaleza rústica.²⁰¹

Para Aristóteles, y después para Battista Alberti, la razón de Estado habría de colocarse por encima del individuo, empero y como se ha dicho, la razón de Estado no era la de una comunidad, pues la felicidad de los individuos correspondería a la que el Estado pudiese proveer según la posibilidad de cada uno. En el plano de lo urbano, Alberti creía legítimo que los más ricos dominasen el centro de la ciudad, sin dejársela a la muchedumbre ni apartándose de los edificios de abastecimiento, pues en caso de un asalto enemigo, la separación con el centro haría confuso el gobierno.²⁰² En la concepción urbana de Alberti, la segregación social tendría que hacerse palpable mediante los edificios,

entre los habitantes, pues siendo verdaderamente distintos, ninguno de ellos sabría qué lugar ocupa dentro de la sociedad ni qué clase de cosas les son propias a cada uno. Aristóteles, *La Política*, Casa editorial Garnier Hermanos, Paris, 1920, pp. 37-53.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 95-150.

²⁰¹ Battista Alberti, *Op. Cit.*, pp. 95-98.

²⁰² *Ibid.* Libro V., pp. 122-123.

diferenciando claramente cuál era el sitio ocupado por los gobernantes y cuál el de los gobernados, pues de ello dependía garantizar la armonía del Estado. Para la razón de Estado de Alberti, la separación entre príncipe, ricos y muchedumbre, no sólo era deseable, sino que se volvía necesaria para que esta pudiese sustentarse.

En su expresión americana, éste armazón filosófico de lo urbano se vio complementada con la construcción epistemológica del indio y el nuevo mundo. Según el cual, Juan Ginés de Sepúlveda, utilizando el argumento aristotélico de la natural distinción entre gobernantes y gobernados, creyó que el indio era incapaz de gobernarse a sí mismo por ser inferior al español, razón por la que se hacía legítimo el darles guerra, dominarlos y condenarlos al servicio de los conquistadores. De este modo, la licitud del dominio español se cimentó en la “necesidad” de someter al natural al poder del evangelio con tal de cesar los pecados *contra natura* y las ofensas que supuestamente cometían contra el cristianismo.²⁰³

En el proyecto de la Nueva Ciudad de Michoacán-Valladolid, se conjuntó de un lado, la experiencia constructiva adquirida por Antonio de Mendoza en el campamento de Santa Fe de Granada, y por el otro, de la construcción filosófica del tratado edificatorio de Alberti, quien siguiendo el pensamiento aristotélico, abogaba por una razón de Estado opuesta a la comunidad que Vasco de Quiroga intentaba establecer en Pátzcuaro.

En términos de dominio espacial, la ciudad española se justificó porque como en Ginés de Sepúlveda, el indio fue visto por hacendados, encomenderos y autoridades, en una posición inferior a la del conquistador, y por esa razón, a éste no se le situó dentro de la ciudad, sino tan sólo en los alrededores, donde estaría dispuesto para el servicio de los hispanos que así lo requirieran.

En el programa colonizador hispano, la elección de elementos económicos, culturales y jurídicos, supuso la manera en la que el nuevo mundo podía ajustarse a una forma totalizadora de imaginar la vida humana. Inclusive, a pesar de que la ciudad española y la utópica compartieron la idea de lo urbano como un motor

²⁰³ Beuchot, Mauricio, *Op. cit.*, pp. 52-55.

civilizatorio, y que una y otra constituyeron proyectos sociales para el nuevo mundo, Pátzcuaro y Valladolid constituyeron maneras, elecciones distintas de imaginar la totalización de lo humano en la invención de América. No obstante, la ciudad española de Antonio de Mendoza se volvió un proyecto exitoso porque la comunidad utópica resultó en sí misma contradictoria con aquel proceso histórico que por inicio trajo a los europeos hasta tierras americanas.

Lejos de clásica discusión sobre el origen del trazado cuadrangular como forma homogénea de la ciudad hispanoamericana, lo que debemos entender es que la cuadrícula, en tanto acto racionalizador del espacio, se volvió una solución práctica cuando ésta se combinó con una elección civilizatoria occidental. De este modo, ella produjo una ciudad capaz de ser reproducible en una multiplicidad de escenarios geográficos, que en última instancia, servía para expandir las fronteras de la economía-mundo europea, al tiempo que imponía una forma ideal y totalizadora de la vida humana.

2.4 La imposibilidad de una ciudad con títulos: 1580-1603

Según Diego de Basalenque, el sitio elegido para fundar la ciudad de Valladolid tenía el privilegio de contar con seis de las siete condiciones recomendadas por Platón: la primera de ellas, es que estuviese en un lugar fuerte donde no le inundasen las aguas; la segunda, que el lugar se encontrase descombrado de montes y sierras para que el sol le bañe y el aire la purifique; en tercer lugar, que tuviese buen abastecimiento de agua para que a los vecinos no les hiciese falta; como cuarta característica, que estuviese bien suministrada de leña; en quinto sitio, que tuviese tierras de cultivo para que nunca faltase el pan en la mesa; y como sexta, que en las cercanías hubiese suficiente carne y pescado. A las bondades del sitio, el religioso habría de añadir la dulce azúcar sacada de los ingenios, cuestión en la que no reparó el filósofo griego. No obstante, Basalenque también reconocía que a Valladolid sólo le hacía falta la séptima condición, pues

no era puerto ni estaba cerca de las minas, por lo que sus pobladores no tenían oficio en que entretenerse.²⁰⁴

De acuerdo con las recomendaciones de los tratadistas, la ciudad se hallaba en un sitio privilegiado por dominar sobre una loma y contar con suelo firme para construir edificios.²⁰⁵ Ella disponía de dos ríos que la abastecían con agua, al tiempo que permitía que los vecinos tuviesen huertas en sus márgenes; además, hacia el sur, en dirección a la loma de Santa María, había espesos bosques de los que se sacaba la madera, mientras que hacia el norte y poniente, se extendían los campos de cultivo y las tierras de pastoreo. En el parecer del agustino, la ciudad no pudo colocarse en lugar inmejorable, pues ella tenía todo cuanto podía necesitar para crecer y consolidarse.

Con la refundación de la ciudad, efectuada entre 1570 y 1580, la población experimentó un relativo apogeo con el traslado del ayuntamiento, de la sede catedralicia, la silla episcopal, el Colegio de San Nicolás, y finalmente, el cambio de nombre a Ciudad de Valladolid. Sumado a ello, las órdenes religiosas también comenzaron a mudar las sedes de sus conventos a Valladolid. Después de los franciscanos, asentados desde 1531, y los agustinos, quienes hicieron monasterio en 1550, los siguientes en llegar fueron los jesuitas (1580), y a cuatro años de haber comenzado sus actividades en la ciudad, éstos ya habían emprendido la construcción de su monasterio. Por su parte, los carmelitas descalzos aparecieron en 1593, y en muy poco tiempo también estrenaron convento en la ciudad. Tras ellos llegaron las monjas dominicas en 1595, y antes de finalizar el siglo XVI, también se establecieron las religiosas de Santa Catalina de Siena. Finalmente,

²⁰⁴ Basalenque, Fray Diego de, *Op. cit.*, pp. 112-113.

²⁰⁵ En el capítulo II del cuarto libro, Battista Alberti hace mención de las diferentes características geográficas de las ciudades griegas, romanas, egipcias, alemanas y del medio oriente, y aunque no realiza un juicio tajante porque acepta que unas y otras son exitosas en ambientes contradictorios, el tratadista parece estar de acuerdo con Platón, quien consideraba que un buen lugar habría de tener campo para cultivar, abundantes frutas, fuentes de agua, ríos y lagos, además de ser cercano al mar con el fin de facilitar el transporte de las mercaderías necesarias, o bien, éste habría de dominar sobre un monte, el cual le permitiría defenderse de los enemigos. Battista Alberti, Leon, *Op. Cit.*, pp. 98-113.

los últimos en aparecer fueron los mercedarios, quienes habrían de demorar su llegada hasta 1604.²⁰⁶

Entre 1580 y hasta inicios del siglo XVII, Valladolid se convirtió en lo que Carmen Alicia Dávila ha llamado “la ciudad conventual”,²⁰⁷ entendiendo con ello que a partir de la refundación, la ciudad se convirtió en el lugar donde fue aglutinada la población religiosa del obispado. Empero, aunque los traslados incrementaron ligeramente el número de pobladores y de edificios, la ensoñada preeminencia estuvo más bien en los títulos y en las aspiraciones de sus vecinos, pues entre la ciudad hispana imaginada, proyecto que formalmente se impuso a Pátzcuaro como Ciudad de Michoacán, y aquella urbe que se posibilita mediante las relaciones sociales tejidas en ella, existió y existe una honda diferencia.

En una breve anotación, Juan de la Torre consigna que el padre Alegre declaró que “[...] no era éste más que un ruin cortijo, con ocho o diez casas de españoles y los conventos de San Francisco y San Agustín”.²⁰⁸ Por su parte, el franciscano Alonso Ponce, quien pasó por Valladolid en 1585, habría de decir que aunque algunas casas tenían piedra y cal, en su mayoría estaban hechas con adobes, además, el religioso anotó que la ciudad contaba con un caño de agua, una casa de la Compañía de Jesús, un colegio, un convento de San Agustín y otro de San Francisco, el cual de lo viejo ya se estaba cayendo. Sobre los vecinos españoles, Ponce consignó que estos serían alrededor de cien, junto con otros tantos indios tarascos y mexicanos que vivían en los alrededores.²⁰⁹

Frente a una ciudad con títulos, los documentos demuestran la situación de penuria por la que estaban pasando. Según una probanza de información, realizada por los vecinos en 1586 y cuyo propósito era que la autoridad virreinal

²⁰⁶ Ramírez Romero, Esperanza, *Catálogo de construcciones artísticas, civiles y religiosas de Morelia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/FONAPAS, México, 1981, pp. 122, 260-261.

²⁰⁷ Dávila Munguía, Carmen Alicia, *Una ciudad conventual: Valladolid de Michoacán en el siglo XVII*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas/Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente/Morevallado, Morelia, 2010, pp. 42-43.

²⁰⁸ Torre, Juan de la, *Bosquejo Histórico de la ciudad de Morelia*, segunda edición, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1986, p. 35.

²⁰⁹ Doc. XIII, “Valladolid en 1585, según Fray Alonso Ponce”, en Lemoine Villicaña, *Op. Cit.*, pp. 53-54.

los favoreciese con mano de obra indígena, Valladolid seguía teniendo los mismos problemas que antaño, pues según Gabriel de Tapia, chantre de la catedral:

*[...] sabe que muchas personas que dan a bien a esta ciudad no vienen por no haber casas en que vivir y otros se han ido de ella por no tener servicio para edificarse casas y que las pocas que hay no caben los vecinos y algunos prebendados de esta iglesia alquilan tiendas en que vivir por no haber otras casas en que poder vivir [...] dijo que éste testimonio sabe que las más de las casas de esta ciudad en que viven los vecinos de ella son viejas de tierra sin mezcla de cal por lo cual se están cayendo y no se puede habitar en ellas si no se remedian, que las nuevas están acabadas y es menester repararlas para poder vivir lo cual no se puede hacer sin los indios de servicio, lo que de presente se dan no son bastantes para el dicho efecto si su excelencia no les suple el número de los quinientos que al principio se dieron [...]*²¹⁰

Dos años después de haberse enviado la información, el virrey despachó al encargado del repartimiento de indios de la ciudad, la provisión para otorgar trescientos sesenta y tres indios para los vecinos de Valladolid, además de otros doscientos nueve para las obras de la catedral.²¹¹

Se desprende entonces que la mayor constante desde que se fundó la ciudad y hasta inicios del siglo XVII, fue la falta de indios para las labores constructivas, de cultivo, así como el trabajo de servicio en casas y conventos, pues a pesar de que en reiteradas ocasiones se otorgaron indios de repartimiento, lo cierto es que nunca parecían ser suficientes. Para explicar este fenómeno, resulta preciso observar que hasta al menos 1624, la mayor parte de la población española era de carácter *flotante*. Es decir, que no vivía permanentemente en la ciudad, pues prefería estar en las haciendas, estancias o unidades productivas de los alrededores.²¹² De manera que cuando los vecinos solicitaban indios de

²¹⁰ AHMM, Gobierno, Peticiones e información, Información, Caja 5, Exp. 27-B, 1586, Valladolid.

²¹¹ AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 570, fjs. 275-275v, 1588.

²¹² Paredes Martínez, Carlos, y Dávila Munguía, Carmen Alicia, "Sistemas de trabajo en una ciudad en construcción: Guayangareo-Valladolid, 1541-1620", en Paredes Martínez, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones

servicio, estos los empleaban en minas, haciendas, obrajes e ingenios, con lo que se producía un movimiento centrípeto que los alejaba de la ciudad, pues las unidades se encontraban alejadas de Valladolid.²¹³

Sumado a la carencia de mano de obra, otro problema importante que los vecinos tuvieron que afrontar fue el de la dificultad para aprovisionarse con los alimentos e insumos necesarios. A pesar de que en 1543, y después en 1554, se ordenó a los pueblos comarcanos que acudiesen a realizar comercio en la ciudad, hacia 1587 no parecía funcionar un sistema de abasto regular, pues faltos de suministros, los españoles pidieron al virrey Álvaro Manríquez, que enviase a los naturales de Jaso-Teremendo, Matalzingo, Cápula, Tiripetío, Necotlán y Cuitzeo, a vender sus mercaderías en la plaza y el tianguis.²¹⁴

Posterior a la añorada refundación, la realidad fue que, aunque revestida con títulos y ordenanzas, Valladolid mostraba un ánimo de pueblo, con casas de adobe y techos de paja, con una catedral que no era sino un templo provisional, con edificios en estado ruinoso y con propiedades irregulares en sus alrededores. Como lo indicó el padre Alegre, más que una ciudad noble, Valladolid, como un cortijo, parecía estar conformada por casas de campo en las que se recogían los frutos de la tierra. Sin negar la importancia de los traslados y el asentamiento de algunos conventos, lo cierto es que la población no entró en un proceso de crecimiento ascendente como algunos autores han querido imaginar.

Al final de la década de 1580, las autoridades y los vecinos entendieron que el problema no se resolvería otorgando más indios de repartimiento, sino obligando a que los españoles se avecindasen en la ciudad, y para lograrlo, hallaron preciso que la población indígena se congregara en Valladolid. De este modo y como una medida para evitar el despoblamiento, el virrey Manríquez ordenó a Diego de Heredia, juez comisionado del repartimiento, que de cada

Históricas/Universidad de Keio, Japón/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Morelia, 1998, p. 90.

²¹³ Paredes Martínez, Carlos, "Congregación y concurrencia indígena en Valladolid en los inicios del siglo XVII, en Arechiga, Julieta, Ruz, Mario Humberto, Pérez Ana Bella, Zurita Judith, y Valiñas, Leopoldo (eds.), *Antropología e Interdisciplina, homenaje a Pedro Carrasco Pizana*, Tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología/instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998, p. 347.

²¹⁴ AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 318, fj. 47, 1587.

pueblo de la provincia se sacasen dos indios para llevarlos a vivir a la ciudad. Y como una forma de convencer a los indios para que se estableciesen en los pueblos y barrios extramuros, el virrey añadió la excepción del pago del tequio o del tributo, e inclusive, se ofreció a pagarlo a quien tuviese el beneficio. Con ello —según el virrey—, una vez en la ciudad, los indios aprenderían diferentes oficios y se alquilarían para hacer casas o para trabajar en obras que fuesen provechosas para la perpetuidad de la población.²¹⁵

Antes de finalizar el siglo XVI, el proyecto colonizador comenzó a transformarse, pues en la práctica, la sociedad hispana comprendió que no se consolidaría tal y como lo habían imaginado en el ideal urbano. Y no obstante que la política de congregaciones tuvo un mayor impulso entre 1593-1605, éstas comenzaron a ejecutarse en un primer periodo que abarcó de 1550 a 1564.²¹⁶

En este contexto, el espacio michoacano fue uno de los primeros lugares donde se comenzaron a practicar este tipo de reasentamientos. El primero de ellos fue el hospital-pueblo de Santa Fe en 1533, y más tarde, entre 1538 y 1542, el obispo Quiroga formó quince pueblos con traza en la ciudad de Pátzcuaro. Sumado a ellos, cuarenta y cuatro dependencias de Huaniqueo quedaron reducidas a trece estancias en 1548, y por las mismas fechas, también se congregaron las poblaciones de Matalcingo (Charo), las otomíes-mazahuas de Araró-Zinápecuaro (1540-1550), también las de Jiquilpan y Tarecuato, de administración franciscana, así como el reasentamiento de Jacona, impulsado por los agustinos.²¹⁷

A diferencia de Pátzcuaro, Valladolid fue proyectada como el lugar donde habrían de residir los españoles de la provincia, de modo que congregarse a la población indígena nunca fue una premisa para la autoridad y sus pobladores, inclusive, la separación física con el indio fue uno de los fundamentos filosóficos del proyecto urbano. Sin embargo, hacia finales del siglo XVI no parecía haber otra alternativa que evitase la decadencia de la ciudad.

²¹⁵ AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 319, Fj. 147, 1587.

²¹⁶ Gerhard, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, Vol. 26, No. 3, enero-marzo de 1977, p. 385.

²¹⁷ *Ibíd.*, pp. 365-368.

Por otro lado, la congregación tampoco resultaba ventajosa para el indígena, pues abandonar su tierra y asentarse en la ciudad implicaba colocarse bajo el ojo escrutador de la autoridad y de la administración religiosa. Además, de mudarse a un centro urbano, el indio tendría primero que construir su casa y después someterse al trabajo edificatorio de moradas para españoles, iglesias, hospitales, cárceles y conventos. A cambio de congregarse, el indígena recibiría algunas tierras, sin embargo, estas serían poco productivas o alejadas de la población, pues las mejores ya habrían sido repartidas entre los vecinos españoles, como de hecho sucedió en Valladolid. Así las cosas, de propietario de la tierra, al congregarse pasaba en la mayoría de los casos a ser un terrazguero de los conventos o de las haciendas.²¹⁸

Sin embargo, de la misma forma que la comunidad utópica de Vasco de Quiroga resultó incompatible con la formación histórica del capitalismo en América, el proyecto urbano de Antonio de Mendoza fracasó porque aunque disminuida, la población indígena siguió conservando un importante peso demográfico que determinó las posibilidades reales de los centros urbanos. Como en Puebla, los españoles no quisieron renunciar al trabajo de los nativos, de manera que el indio se hizo totalmente necesario para cultivar, construir y hacer comercio. Sin ellos, simple y sencillamente hubiese fracasado cualquier proyecto colonizador.

En una de las versiones de modernidad europea que se desplegaron en el nuevo mundo, la Nueva Ciudad de Michoacán-Valladolid, apareció como el lugar desde el cual los encomenderos, mineros, hacendados y ganaderos, administrarían sus propiedades sin renunciar al goce de la riqueza que produciría la tierra. Así, cuando finalmente se refundó la ciudad, ésta se pensó agrupando a las más prestigiosas órdenes religiosas, siendo el asiento del obispo, de la catedral, así como el lugar donde las autoridades civiles determinarían todo lo concerniente a la provincia.

Valladolid supuso la concreción formal de un proyecto colonizador que descansaba en una desigualdad epistémica entre el indio y el conquistador.

²¹⁸ *Ibíd.*, p. 351.

Mientras que la utopía cristiano-social de Quiroga imaginó al nativo como un sujeto dispuesto a construir una comunidad, los colonos europeos erigieron una sociedad donde el natural se mostraba como un bárbaro al que debía dársele guerra, dominarse, cristianizarse y colocarse en una posición de servidumbre con respecto al español. Tras el fracaso de los experimentos sociales como Puebla o la Vera Paz, de la expansión de la frontera minera y ganadera en la Nueva España, así como la consolidación del poder Real en las colonias americanas, la ciudad española, con su trazado ortogonal, su distribución espacial y sus fundamentos filosóficos de segregación, se mostró como el modelo de dominio espacial por excelencia.

Sin embargo, el esquema civilizatorio que se formó en el nuevo mundo contenía dos elementos contradictorios: aquel que encerraba el potencial de ser de las cosas, y el otro, donde se conjuntaron las contradicciones e imposibilidades que de ello suponía. A pesar de que América refulgió como la tierra en la que se podía ser infinitamente rico, para que el europeo lograra la riqueza anhelada, se hizo necesario contar con una gran cantidad de mano de obra para trabajar los campos, extraer los minerales y plantar los ingenios. La realidad fue que a finales del siglo XVI, la población indígena había disminuido de manera tal que resultó inviable la opción civilizatoria tal y como los europeos la habían imaginado. De tal suerte, para evitar que la “señorial” Valladolid desapareciera, hubo que admitir la residencia del indígena en torno a la traza. Sin ser parte del ideal urbano del conquistador, ni ser del agrado para el indígena que debía soportar la carga de construir y abastecer la ciudad, a finales del siglo XVI y principios del XVII, se instrumentó una política de congregación que dio pie a la conformación de una sociedad nueva, una de carácter barroco.

2.5 Congregación y ruptura: la conformación de una sociedad barroca

Hacia 1624, Valladolid tenía unas doscientas casas habitadas por trescientos nueve vecinos y cuatrocientos sesenta y cinco hijos. Con los españoles, en dichas

casas había además cerca de mil ciento dieciséis criados y veintinueve esclavos. Sumada a esta población, en la ciudad vivía una cantidad indeterminada de religiosos, así como veintiún prebendados, ocho capellanes, treinta colegiales y algunos músicos de la catedral. Fuera de la traza, en el contorno de la ciudad, existían doce pueblos con más de mil indios, y a la distancia de una legua o legua y media, había gran cantidad de heredades y chacaras donde moraban ciento dieciocho españoles con sus familias, hijos y criados.²¹⁹

La ciudad se había transformado al iniciar el siglo XVII, y para constatarlo, baste observar que tan sólo unos años atrás, en 1607, el cabildo eclesiástico pidió la construcción de una nueva catedral, pues la que se había hecho en 1580 era de calidad inconveniente para la ciudad.²²⁰ La petición estaba en lo cierto, en una probanza realizada en 1586, Gabriel Tapia declaró que durante las lluvias se había caído una parte del templo, dejando expuesto el cuantioso retablo principal, sin contar con que se encharcaba con cada tormenta.²²¹

Pasaron los años y poco se hizo para dar remedio a este problema, sin embargo, en 1620 las autoridades pidieron nuevamente la reparación de la iglesia pues ella tenía algunas maderas húmedas y otras que ya se estaban cayendo. Viendo lo costoso de las reparaciones, el virrey se pronunció por construir una nueva catedral con materiales duraderos y con una medida de 150 pies. A pesar de la buena noticia, pronto hubieron quejas por parte de los vecinos, porque según su parecer, la que se estaba mandando hacer era pequeña e insuficiente para la cantidad de personas que ya vivían en la ciudad, argumentando que “[...] de algunos años a la parte (1620) va en aumento la ciudad de Valladolid en su vecindad y edificios suntuosos que se van haciendo [...]”.²²²

Contrarios al virrey, los vecinos pidieron que se hiciese un templo de 300 pies de largo, duplicando con ello la medida prevista para el edificio. A pesar del ir

²¹⁹ Doc. XXV, “Valladolid en 1624”, Lemoine Villcaña, Ernesto, *Op. Cit.*, p. 90

²²⁰ Silva Mandujano, Gabriel, *Op. Cit.*, pp. 49-50.

²²¹ AHMM, Gobierno, Peticiones e información, Información, Caja 5, exp. 27-B, fj. 2, 1586, Valladolid

²²² Censo realizado en 1620 por el presbítero beneficiado de la catedral Francisco Pacho, Archivo General de Indias (AGI), Audiencia de México, Legajo 375, fj. 10v.

y venir de informaciones, ni una ni otra orden se ejecutó y la catedral ruinosa se mantuvo hasta 1656, año en el que se mandó construir una más grande.²²³

A pesar de que la catedral no fue concluida sino hasta la primera mitad del siglo XVIII, en las peticiones se refleja un crecimiento substancial a lo largo del siglo XVII. Según el conocido Fray Diego de Basalenque, quien declaró como parte de las contradicciones de 1620:

*[...] este testigo sabe que los vecinos de la ciudad van cada día en aumento y crecimiento y lo propio sus edificios porque los que se han hecho de algunos años a esta parte y van haciendo son de mucha más perfección y costa que los que solían hacerse [...].*²²⁴

Parece evidente que entre la ciudad de finales del siglo XVI y la de la primera mitad del XVII, hubo un cambio importante en el número de pobladores y en la calidad de sus construcciones. Posterior a la refundación de Valladolid (1570-1580), la vecindad aumentó muy poco, los edificios siguieron siendo de materiales endeble, hubo poca infraestructura, el abasto fue irregular, y en fin, a pesar de los títulos y provisiones, el cambio no fue concordante con la realidad material.²²⁵ Empero, hacia 1620, la población había aumentado considerablemente, los edificios se estaban edificando con cal y piedra, y hasta el asunto de la nueva catedral era un elemento simbólico que denotaba nuevos aires para la ciudad.

Frente a la transformación —inesperada— cabría preguntarnos ¿qué fenómeno aconteció para que la ciudad comenzara a crecer en tan sólo treinta años?; la respuesta es por supuesto compleja, no obstante, ella no es capaz de responderse a través del paulatino “desarrollo” argumentado por la línea historicista, pues bajo ésta lógica, el simple impulso de la autoridad virreinal habría servido para aumentar lo arquitectónico y económico desde 1580.

Para entender éste fenómeno complejo, parece que hace falta concentrar nuestra mirada en aquello que la autoridad virreinal advirtió en 1587: la necesidad

²²³ Silva Mandujano, Gabriel, *Op. Cit.*, pp. 50-51.

²²⁴ AGI, Audiencia de México, Legajo 375, fj. 26

²²⁵ Juan de la Torre dice que cuando los jesuitas se establecieron en 1580, los vecinos de Valladolid eran muy pobres y apenas alcanzaban a ser 40. Torre, Juan de la, *Op. Cit.*, pp. 69-74.

de congregar a la población indígena en los barrios y pueblos de los alrededores, asegurando con ello la disponibilidad de mano de obra y el abastecimiento de las provisiones que los vecinos españoles precisaban.

Así, aunque la política de reducciones comenzó a realizarse desde mediados del siglo XVI, fue a finales de siglo cuando la autoridad determinó congregar a la población indígena en torno a cabezas (pueblos de indios) y barrios de las ciudades españolas. Si en principio la reducción se planteó como una forma de facilitar la administración de los evangelios, a finales del primer siglo de dominio español, esta tuvo la intención de conjuntar a la menguada población indígena como una forma de detener el despoblamiento del territorio.

Según W. Borah y S. Cook, previo a la llegada de los españoles (1519), en el México central había entre veinticinco y once millones de habitantes, sin embargo, hacia finales del siglo XVI, tan sólo restaba un millón.²²⁶ Entre las causas de esta terrible disminución demográfica, se encuentra el asesinato directo del proceso de conquista, el trabajo extenuante al que el indio fue sometido en las minas y encomiendas, pero mayormente, las constantes y periódicas epidemias que asolaron al virreinato de la Nueva España.²²⁷ Enfermedades que causaron una terrible devastación en tres grandes momentos: 1520, 1545 y 1576.²²⁸

²²⁶ Como respuesta a los cuestionamientos de cifras tan altas como los 25 millones de habitantes para el Altiplano central de México, Cook y Borah sostienen que los estudios de erosión del suelo respaldan su argumento al demostrar un proceso de erosión iniciado 5000 años antes de la llegada española y que fue producto de la agricultura prehispánica, que en resumidas cuentas, indicaría gran densidad poblacional. Borah, Woodrow, y Cook, Sherburne F., "La despoblación del México central en el siglo XVI", en Miño Grijalva, Manuel, y Hernández Chávez, Alicia (coords.), *Historia y población en México (siglos XVI-XIX)*, El Colegio de México, México, 1994, pp. 1-13; Cook, Sherburne F., y Borah, Woodrow, *Ensayos sobre historia de la población: México y el caribe*, vol. 1, Siglo veintiuno editores, México, 1977, p.11.

²²⁷ Véase. Melville, Roberto, "Cálculos demográficos sobre México en el siglo XVI", en *Argumentos*, no. 1, UAM Xochimilco, México, junio de 1987, pp. 145-147. Ángel Rosemblat fue uno de los detractores de la teoría del despoblamiento a gran escala. Según él, el México central estuvo poblado por cerca de 4.5 millones de indígenas, por lo que el despoblamiento de finales del siglo XVI tan sólo habría representado una cuarta parte de la población habido un siglo atrás. Ahora bien, sobre este punto bien vale decir que la imagen proporcionada por Cook y Borah es una de carácter "maximalista", es decir, a través de lo cuantitativo provocan un retrato homogéneo de disminución. En contraparte, los "minimalistas" como Rosenblat, Aguirre y Florescano, han dicho que el encuentro de la población nativa con las enfermedades europeas no fue tan devastador como se ha planteado, y que su disminución si bien se debe a las epidemias, sus alcances no son tan profundos como han planteado los demógrafos cuantitativos.

²²⁸ A pesar de que se ha pensado en los diferentes momentos de mayor intensidad epidemiológica como la aparición consecutiva de patologías distintas, Elsa Malvido considera que ellas forman

Fuera de las polémicas establecidas entre las posturas demográficas de Rosenblat, la Escuela de Berkeley (Borah, Cook y Simpson) y William T. Sanders, la mayoría de historiadores ha estado de acuerdo en que la disminución de la población nativa rondó entre el 50 y el 90% del total. Superando las invectivas de lo cuantitativo, Robert McCaa considera que la relevancia de las epidemias reside en que ellas exterminaron gradualmente a la población indígena. Por principio, la dispersión de la viruela en 1520, constituyó el primer choque biológico entre Europa y el nuevo mundo; años más tarde, el *matlazahuatl* de 1545, resultó altamente mortífero porque arrasó con una gran cantidad de gente en áreas geográficamente extensas; y como toque de piedra, la cólera de 1576 terminó por desaparecer los pocos pueblos que se habían mantenido en pie tras la dos epidemias anteriores.²²⁹

Las enfermedades y la sobre explotación causada por los trabajos extenuantes en minas, encomiendas y labores, condujeron a una baja tasa de natalidad que impidió la recuperación numérica a la par que la población indígena descendía. Sí los cálculos de Borah y Cook han mostrado una enorme brecha poblacional entre las primeras décadas del siglo XVI y el inicio del siglo XVII, ello se debe a la acción combinada de la alta mortandad causada por las enfermedades, así como los pocos nacimientos registrados en los años posteriores, fenómeno que provocó la existencia de huecos generacionales que hicieron incapaz de la recuperación demográfica. Los indígenas que pudieron sobrevivir a la enfermedad y el trabajo, tuvieron que repartirse además entre el

parte de etapas distintas de expansión de las enfermedades. Así y reflexionando en torno al grado de mortalidad y periodos de contagio, tiende a creer que desde 1519 y hasta 1564, la viruela, el sarampión, la varicela, la peste y las paperas, habrían de reducir hasta en un 90% a la población indígena del altiplano central, y más tarde, una vez “domesticadas” las epidemias, ellas habrían de atacar sectores poblacionales desprovistos de huellas inmunológicas para combatirlos. Véase. Malvido, Elsa, “La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana”, en *Revista de Indias*, vol. LXIII, no. 227, 2003, pp. 68-78.

²²⁹ McCaa, Robert, “¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México?, una respuesta basada en la demografía no cuantitativa”, en *Papeles de población*, no. 021, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, julio-septiembre de 1999, pp. 223-239.

repartimiento dado a los españoles, el tributo exigido por sus pueblos, sin contar con la labor que sus propias cosechas les demandaba.²³⁰

Como lo indicaban las peticiones de los vecinos españoles, los indios dados en repartimiento nunca fueron suficientes, pues la población india no sólo quedó disminuida durante el siglo XVI, sino que incluso estuvo a punto de desaparecer. Por esta razón las casas no podían ser terminadas, tampoco había indios para edificar templos y conventos, y menos aún, naturales que tuviesen excedentes para irlos a vender a la plaza pública. La ciudad con títulos, órdenes religiosas, colegio y monasterios, no crecía porque no quedaban indios de trabajo o de servicio que fuesen otorgados.

De forma contradictoria, el español encontró que para acceder a la riqueza que el nuevo mundo le prometía, resultaba imprescindible aprovechar el trabajo indígena, sin embargo, en el ideal urbano español, el indio no tendría que vivir en la ciudad, sino acudir solamente cuando los colonos necesitasen de su servicio. Es decir, en la opción civilizatoria que los europeos desplegaron en América, el indio fue visto como un instrumento capaz de producir riqueza, y no obstante, el proyecto colonizador hubiese fracasado sin su obligada presencia. Entendida esta proposición, la autoridad virreinal emprendió una amplia política de congregación a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, con la cual Valladolid resultaría altamente beneficiada.

Previo a la aplicación de estas medidas, algunos elementos ya comenzaban a dar muestras de la transformación propuesta por la autoridad. Como un ejemplo de ello, cuando en 1599 se ordenó que los indios de Indaparapeo y Tarimbaro acudiesen a la ciudad para dar el abasto de pescado, se especificó que éstos no lo hiciesen en calidad de servicio gratuito, sino que libremente lo vendiesen en la plaza pública.²³¹ Es decir, antes de obligar a que el indio poblase el centro urbano, la carga del servicio personal fue reducida con el fin de atraerlos voluntariamente.

²³⁰ Moreno Okuno, Alejandro Tatsuo, y Ventosa Santaulúria, Daniel, "Fall in the Indian population after the arrival of the Spaniards, Diseases or exploitation?", en *Investigación Económica*, vol. LXIX, abril-junio de 2010, pp. 87-104.

²³¹ AGN, General de Parte, Vol. 5, Exp. 621, fjs. 134-135.

No obstante, a finales de 1599 o principios de 1600, el juez congregador, Bernardino de Vázquez Tapia, llegó a la conclusión de que para que Valladolid se consolidara definitivamente, era imprescindible congregarse a novecientos cincuenta y cuatro indígenas de los pueblos de Teremendo, Undameo, Capula, Etúcuaro, así como de los barrios extramuros de la ciudad. Ante la determinación del juez congregador, los indígenas alegaron que sus pueblos desaparecerían si se les reducía. Sin embargo, el cabildo de la ciudad estaba determinado en la congregación, pues ese mismo año, el alférez Tomás González de Figueroa marchó a la ciudad de México para suplicar el otorgamiento ante el virrey Zuñiga y Acevedo.²³²

Las diligencias se llevaron a cabo durante 1601, y como era previsible, la mayoría de los testigos, vecinos de Valladolid, argumentaron la mucha necesidad que tenían de la mano de obra, resaltando las bondades del centro urbano, dando a notar las instituciones religiosas ya establecidas, la presencia del colegio de San Nicolás, así como el contento [sic] que tendrían los indios en los alrededores.²³³ Los pueblos se defendieron, corrieron oficios, mandamientos y disposiciones, pero el testimonio del obispo Domingo de Ulloa tuvo un peso determinante, pues éste era ni más ni menos que tío del virrey Zuñiga y Acevedo.

Empero, decidir los pueblos a congregarse no fue sencillo, pues en las veinte leguas había poblaciones con templos tan diversos entre sí, que realizar la junta se volvió una tarea complicada. La cuenta de los indios disponibles ascendió un total de diecinueve mil seiscientos setenta y siete personas, y sin embargo, el juez congregador descartó a los pueblos de Turicato, la Huacana, Iztapa y San Juan Atequaro, por ser de clima cálido, pero también, sacó de la lista a los de Ario y Guanajo, por ser lugares dedicados a la fundición del cobre.²³⁴

Finalmente se decidió congregarse a ochocientos indios y, aunque se determinó que ellos corresponderían al número de tributarios que tuviese cada

²³² Herrejón Peredo, Carlos, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, Op. Cit., pp.211-213.

²³³ Doc. XIV, "Para que sobre las diligencias que trujo hechas el alférez mayor de Valladolid, se sustancie la causa con más información que se manda recibir en México, de oficio y de parte, como aquí se declara", Lemoine Villicaña, Ernesto, Op. Cit., pp. 56-67.

²³⁴ AHMM, Gobierno, Disposiciones, ordenanzas y mandamientos, C. 1, Exp. 6H, 1602, fjs.1, Valladolid.

pueblo, para fines prácticos y a falta de mayor información al respecto, podemos decir que de cada pueblo se sacó un aproximado de cuatro indios, que sumados a sus familias, habrían de arrojar cerca de cuatro mil indios congregados en Valladolid.

La congregación —como era previsible— provocó que varios pueblos desaparecieran por su anexión a las cabeceras; y sobre aquellos que fueron establecidos alrededor de la ciudad, sabemos que la cantidad no fue tal y como se esperaba en la orden definitiva de 1603. Así, frente a la determinación de reducir al pueblo de Santiago Undameo, junto con sus sujetos de San Gerónimo Atequaro y San Miguel Tziqui, en el barrio de San Agustín, el virrey ordenó que éste se quedase en su lugar sin ser molestado.²³⁵ De manera similar, el pueblo de Chiquimitío, de la doctrina de San Francisco,²³⁶ así como el de Santa María la Asunción, tampoco fueron congregados en Valladolid tal y como se había estipulado.²³⁷

Algunos pueblos lograron mantener su asiento porque se resistieron a la autoridad, pero inclusive, poblaciones de extramuros también solicitaron que no fuesen reubicadas en otros barrios. Así, los religiosos del convento del Carmen pidieron que no fuesen asentados en el barrio de San Pedro los indios a quienes tenían de servicio y que procedían de diferentes pueblos, sino que los dejasen en su lugar de asiento, donde gozaban de casas, salarios y comida a cambio del trabajo en el convento.²³⁸ De la misma forma, los hacendados Juan Patiño de Herrera, Antonio Rangel y Francisco de Villalobos, quienes tenían labores en el Rincón de Guayangareo, solicitaron que no se congregase a los indios de las ermitas de San Juan y Santiago, pues estos eran laboríos que servían en las haciendas como criados.²³⁹

Las congregaciones de finales del siglo XVI fueron producto de una política amplia y profunda, que no sólo consistió en reforzar a los núcleos urbanos españoles, sino que además implicó la reducción de pueblos enteros en torno a

²³⁵ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 28, Año de 1603, fjs. 18v-19.

²³⁶ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 106, Año de 1603, fj. 66.

²³⁷ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 124, Año 1603, fj. 73.

²³⁸ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 139, Año 1604, fjs. 78-78v.

²³⁹ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 137, Año de 1604, fj. 77v.

cabeceras. Así, los pueblos de Conintzio y Tzenquaro, éste último con sus sujetos de Irapo, Quaruchao, Guatangatzi y Cuyatapo, fueron congregados en Capula junto con sus ciento noventa y un tributarios. De igual manera, en Santa María la Asunción, fue reducido el pueblo de Tacicuaro con sus barrios de Cuto, Itzicuaro y Tahuenacuaro, que en total sumaban ciento diecinueve tributarios.²⁴⁰

Transformado el ideal urbano español al admitir la necesidad de establecer pueblos y barrios indios en los alrededores, las congregaciones de finales del siglo XVI y principios del XVII, también supusieron una ruptura capaz de modificar la manera en la que el indio entendía su relación con el paisaje y con el espacio. Ya al comienzo de la época colonial, los frailes advirtieron que el patrón de asentamiento indígena dificultaba la administración de los evangelios y el cobro del tributo, pero también, que el vivir entre quebradas y laderas, denotaba —para la mentalidad europea— una forma de barbarie que debía ser erradicada.

Según Fray Mathias de Escobar, mientras los padres agustinos fundaban pueblos, consagraban templos y erigían conventos en la tierra caliente de Michoacán, también se dieron a la tarea de fabricar una iglesia y un convento en el pueblo de Tiripetío. Sin embargo, antes de levantar edificio alguno, los religiosos, ayudados por alarifes traídos desde México, dieron traza a la población, pues hasta entonces las casas estaban “[...] en aglomerados montones de Mercurio, sin calles, plazas, ni barrios, y así fue necesario disponerlas en racional policía, para que así luciese toda la fábrica que ya se principiaba”.²⁴¹

Se labró una atarjea para conducir el agua a la plaza, se hicieron calles y se plantaron diversos árboles capaces de dar los mismos frutos que en Castilla. Para los habitantes del pueblo, se otorgaron amplios solares donde construyeron casas bajas con terrados a la usanza indígena, y aunque pobres, estas tuvieron una sala que servía de oratorio, una cocina, una troje, además de espacio suficiente para los patios y huertas.²⁴²

²⁴⁰ AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 130, Año de 1604, fjs. 75-75v.

²⁴¹ Escobar, Fray Mathias de, *Americana Thebaida*, Tercera edición, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/ Morevallado ed., Morelia, 2006, p. 137.

²⁴² *Ibíd.*, pp. 137-138.

Junto con la organización ortogonal de los predios, también se labraron amplias calzadas que evitaron el rodeo por entre la ciénega, y para perpetuar la policía que los religiosos pretendían dar a los naturales, se les enseñó todo tipo de artes mecánicas con las que según Escobar, se hicieron tan diestros como los maestros peninsulares.²⁴³

Siendo uno de los primeros pueblos en ser refundados tras la erección del obispado de Michoacán, Tiripetío es el ejemplo que permite comprobar la transformación entre el indio y su entorno, producto de la práctica de congregación. Según la *Relación de Tiripetío*, el pueblo llevaba ese nombre en honor al capitán que fundó la población antes de la llegada española. Tiripetío significaba entonces “hombre dorado” u “hombre atiriciado”, que también quiere decir amarillo.²⁴⁴ En la información aportada por los ancianos, estos contaban que antes de ser bautizados, los indios adoraban a un *tharhési* (ídolo), que tenía su *cu* y que era custodiado por un sacerdote o *curintsi*.²⁴⁵

Por otro lado, el antiguo pueblo se encontraba cerca de dos cerros, el uno que era llamado de *chichimecas*, por acoger indios salteadores que estaban “alzados”, y el otro conocido como *cerro de la Cucha*, que quiere decir cerro de la señora. Contaban los viejos que desde los tiempos del capitán Tiripetío y hasta que todo el pueblo fue bautizado, en el cerro de chichimecas vivía un hombre “amarillo” que subía y bajaba, de manera que la gente lo veía de cotidiano. Este hombre se pasaba constantemente al cerro de la mujer, donde le ofrendaba sus amores y ella se “hacía del rogar” públicamente”, sin embargo, a pesar de los rechazos de la señora, ésta retribuía las visitas de su amante cuando ella se pasaba sin en lo privado al de chichimecas.²⁴⁶ Según los ancianos, la relación entre los cerros sucedía desde tiempos inmemoriales y ella fue conocida por todos los naturales del pueblo.

Ciertamente, el hombre amarillo ocupaba un lugar importante en la comunidad, pues a través de un anciano venerable —enviado a él por esa

²⁴³ *Ibíd.*, pp. 138-143.

²⁴⁴ Acuña, René (ed.), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987, p. 340.

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 341-342.

²⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 347-348.

calidad—, daba consejos sobre lo que habrían de hacer los hombres ricos y pobres, los que irían a la guerra, sobre las mujeres que se habrían de tener, además de recomendar tal o cual remedio para quien así lo necesitase.

Sin embargo, los indios de Tiripetío poco a poco dejaron de ver los lances entre el hombre amarillo y la *cucha*; y aunque algunas veces seguía bajando para hablarles a escondidas a los indios, los religiosos agustinos les reprendieron hasta que finalmente todos quedaron bautizados y no se tuvo más noticia ni del hombre ni de la señora.²⁴⁷

Más allá de lo relatado por los ancianos, en los lances entre el *tharési* y la *cucha*, se entrevera la forma que el indio tenía de comprender el espacio geográfico. En aquella historia sobre la relación de los dos cerros, se encierra una metáfora del día y la noche, la vida y la muerte, que a través de la unión entre el hombre y la mujer, permite que la agonía de la vida se actualice constantemente.

Por otro lado, los consejos dados por el *tharési* a través del *curintsi*, quien expresaba los designios del *Tucupacha* (dios creador), eran una manera de institucionalizar la vida social a través de una dimensión moral. De suerte que, cuando la *Relación* señalaba que el anciano acudía a ver al espíritu, éste no lo hacía de manera abstracta en el cerro, sino que asistía al *cu*, donde a cambio de la palabra, el sacerdote-dios, pedía sacrificios y ofrendas de sangre.

En el mito del hombre amarillo y su relación con la *cucha*, asistimos a una forma de humanizar el espacio geográfico para reconocerlo y orientarse en él. Según los postulados de Paul Claval y la geografía cultural, a diferencia de occidente, que piensa el espacio de manera cartesiana, el indígena purépecha habría de comprender al espacio geográfico como un elemento cohesionador de la comunidad. Empero, antes de reconocerse como parte del espacio, hubo que nombrar los cerros, que como referentes visuales del entorno, tomaron el nombre del capitán (padre) y de su contrario femenino (madre). De este modo, los montes fueron habitados por espíritus y deidades, y a través de la observación empírica

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 349.

de la naturaleza, el indígena formuló un mito fundacional con el que se reproducía el juego del eterno retorno.²⁴⁸

El rechazo que algunos pueblos mostraron para no ser congregados en la ciudad o en otras cabeceras, además de responder a incomodidades —ciertas en muchas ocasiones— como la falta de tierras cultivables o la insuficiencia de fuentes de agua, como las expuestas por los naturales de Tatziquaro para no ser reducidos en el pueblo de Capula, también se resistieron a perder la cohesión de su comunidad mediante el sentimiento de pertenencia con la tierra.²⁴⁹

Finalmente, cuando el pueblo de Tiripetío fue bautizado y asentado en un sitio cercano al templo y convento de los agustinos, el *tharési* dejó de ser visto y escuchado por los naturales. Al acomodarse en una loma, donde las casas y solares estaban organizados ortogonalmente, los habitantes del pueblo se alejaron de las laderas del cerro de chichimecas. Es decir, con el re-asentamiento indígena, estos dejaron de ser salvajes y conocieron la *civitas* europea.

En el cese de la palabra e imagen del hombre amarillo se comprende la manera de enunciar la pérdida de la relación con el espacio. El entorno, construido mediante discursividades dejó de significarles cuando se hizo objeto de una solución netamente instrumental. En el momento que el pueblo fue refundado, ocurrió una fuerte ruptura que provocó una manera distinta de situarse en el espacio geográfico, pero también, de marcar una diferencia con el pasado de sus ancestros.

Para los occidentales resulta incomprensible esa forma indígena de relacionarse con el medio, sin embargo, Hellen Perlstein Pollard ha demostrado que en Tzintzuntan, capital del antiguo imperio Tarasco, la población se encontraba diseminada en las laderas de los cerros *Tariacuri* y *Yaguarato*. La población, que se calcula oscilaba entre los 25,000 y 30,000 habitantes, se distribuía en un promedio de 4, 452 y 7,500 personas por kilómetro cuadrado.²⁵⁰

²⁴⁸ Claval, Paul, *A geografia cultural*, 3ª edição, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2007, pp. 133, 139-140, 189-206.

²⁴⁹ AHMM, Gobierno, Cumplimiento de Ordenanzas, Mandamientos e Instrucciones: como del cumplimiento de cargos públicos, Caja 2, Exp. 1B, 1594, Valladolid.

²⁵⁰ Pollard, Hellen Perlstein, *Tariacuri's Legacy. The prehispanic Tarascan state*, Norman and London: University of Oklahoma Press, 1993, pp. 29-53.

Es decir, a pesar de que existieron áreas aplanadas y niveladas, ellas fueron destinadas para las actividades políticas y religiosas, mientras que las habitaciones estuvieron repartidas entre los cerros, donde las calles las más de las veces fueron simples veredas que conectaban directamente con el patio de las casas, las cuales se adaptaron a la forma que el terreno les imponía.²⁵¹

El patrón de asentamiento indígena, un asunto poco tratado y que ha sido desestimado cuando se piensa en la historia urbana del Michoacán colonial, constituyó una forma distinta de comprender el espacio y de relacionarse con el paisaje.²⁵² De tal suerte, a pesar de que la ciudad del obispo Quiroga y la del virrey Mendoza, significaron diferentes proyectos urbano-sociales para el nuevo mundo, un elemento compartido fue la idea de lo urbano como una fuerza civilizatoria. Para Vasco de Quiroga, crear ciudades con policía mixta fue la forma de lanzar al indio en la búsqueda de la utopía, para Antonio de Mendoza, la ciudad hispana refulgió como el instrumento a través del cual se impondría el imperio español en el orbe. Visto así, las poblaciones indias y sus formas de habitar y entender el espacio, significaron una barbarie inadmisibles para la modernidad que el europeo desplegó en América; así, cuando hubo que congregarse al indio en los barrios y pueblos de la ciudad, se ordenó tajantemente que:

Acabada la plática que habéis de hacer a los indios, cosiderada atentamente la disposición del sitio y la cantidad de casa que en él hubiere labradas, y la traza y la forma que el lugar tuviere, y el número de vecindad que se le allega, y estancias que se traen, acomodándolos en una misma calle, un pueblo en una parte y otra en otra, llevando siempre

²⁵¹ Ettinger McEnulty, Catherine Rose, *Op. cit.*, pp. 29-30.

²⁵² Un elemento interesante y que no debe ser desestimado, es el grado de erosión presentado a lo largo del área Tzintzuntzan-Quiroga. Según Cook y Borah, existen dos momentos que permiten comprender la historia demográfica del lugar: el primero de ellos, muestra un largo proceso de erosión en las laderas de la zona este del pueblo de Quiroga, lo cual significaría que en ellas hubo un uso intensivo del suelo, producto de la agricultura. Sin embargo, su análisis apunta a que ese proceso de desgaste cesó hace unos doscientos años, momento en el que el poblamiento de las áreas cercanas al lago de Pátzcuaro habría de intensificarse. En su interpretación, con el descenso de la población durante el siglo XVI, la gente dejó de cultivar en los cerros para concentrarse en las poblaciones que vivían de los productos del lago. Cook, Sherburne F., y Borah, Woodrow, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, pp. 123-130.

consideración de dejar pueblo formado d calles y plaza y en modo de policía como la de esta ciudad de México, y otras que la tienen [...] Y porque según la ruin fama que en los general tienen todos los pueblos de indios de esta Nueva España, sucederá muchas que de una casa de un indio a otra haya vacío grande que impida la policía que se pretende, y que éste no sea bastante para poner en el barrio entero, para que los de un pueblo o estancias queden juntos y en vecindad: en tal caso, arbitraréis en repartir el vacío a uno, o a dos o más indios, para que allí hagan sus casas y con ellas y las viejas quede el pueblo en la mejor forma y traza que sea posible.²⁵³

La congregación reprodujo el modelo de trazado reticular español, con un espacio central destinado para la plaza e iglesia, con calles rectas y con los indios principales ocupando los solares mejor acomodados. Según la instrucción, todas las casas habrían de hacerse con treinta pies de largo por doce de ancho, con un compartimento para las inmundicias separado de la vivienda, así como aposentos diferenciados para la habitación de los hijos y de las hijas, de manera que en ello hubiese policía cristiana. Cada solar habría de ser de veinticinco varas cuadradas y debería tener espacio suficiente para construir una casa, plantar árboles frutales y cultivar maíz, chiles o legumbres. Por último, los nuevos barrios tendrían derecho a elegir cada año a un alcalde y a un regidor para mantener el orden y cobrar los tributos.²⁵⁴

Es difícil saber si la población indígena se congregó tal y como la autoridad virreinal lo ordenó, más aún, averiguar si los pueblos y barrios se crearon de igual manera que lo mandaban las instrucciones, sin embargo, lo que es cierto es que hacia 1624, a casi dos décadas de haberse ejecutado la política de reducción, en Valladolid había más de mil indios repartidos en doce barrios a una distancia de media legua y un cuarto de legua.²⁵⁵

²⁵³ Doc. XXVI. "Instrucción que vos Don Fernando de Villegas, alcalde mayor de la provincia de Mechuacan, habéis de guardar en las congregaciones que de esa provincia os están acometidas", Lemonine Villicaña, Ernesto, *Op. Cit.*, pp. 100-101.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp.102, 105.

²⁵⁵ Doc. XXV. "Valladolid en 1624", en Lemoine Villicaña, Ernesto, *Op. cit.*, p. 90.

La cifra de indios contabilizada por Francisco Pachó en 1621, y la de la de Balthasar de Covarrubias en 1619, guardan una interesante relación que bien vale comentarse a continuación. Según Covarrubias, en los barrios de Valladolid había 374 indios casados, con otros 140 viudos y solteros, más otros pocos en cantidad indeterminada. Siguiendo la estimación de Miguel O. de Mendizábal, quien calculaba un promedio de 3.2 personas por familia indígena en la segunda mitad del siglo XVI,²⁵⁶ se puede aceptar que los 374 indios casados serían aproximadamente entre 1,196 y 1,234 personas, que sumadas a las 140 viudas y solteras, arrojarían un número cercano a las 1,336 o 1,374 almas.²⁵⁷ De manera que la cifra aportada por la *Relación del Obispado de Michoacán*, sería en términos netos cercana a la indicada por el informe de Valladolid en 1624.

El censo de Francisco Pachó contabilizó “personas”, no indios casados, además, en su registro no se incluyó a los barrios de San Pablo, Santa María, Itzícuaró y el Batán, que juntos sumaron 182 indios casados con otros 20 solteros; es decir, ellos habrían de representar alrededor de 602 personas, casi la mitad del conteo de 1619. De este modo, consideramos que la discrepancia entre el censo de 1621, y los registros de 1619 y 1624, es más bien aparente, pues si se incluyen a los barrios no anotados, la cifra probablemente resultaría cercana en los tres registros.

Otro asunto serían aquellos indios anotados como criados en las casas de los españoles, pues estos no estarían asentados en los libros de los barrios y pueblos, sino que constituirían una población aparte. Según el gobernador, alcaldes y principales de los barrios de Valladolid, los indios criados no tenían asiento ni vecindad, por lo que constantemente se huían y desparramaban, dejando la carga tributaria a las autoridades indias, quienes faltas de caja de comunidad y ante la imposibilidad de pagar la parte de los huidos, se tomaban presos por la autoridad española.²⁵⁸ Al respecto, según la *Relación del Obispado*

²⁵⁶ La pequeña diferencia se debe al factor oscilante entre 3.2 y 3.3 por el que se deberían multiplicar los indios casados. Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en la Nueva España*, Ediciones Era, México, 1982, p 13.

²⁵⁷ Doc. XXIV. “Valladolid y sus barrios en 1619”, en Lemoine Villicaña, *Op. cit.*, pp. 88-89.

²⁵⁸ En el año de 1614, fueron 17 los indios criados que huyeron de la responsabilidad tributaria. AHMM, Hacienda, Tributo, Caja 1, Exp. 3-A, 1614, fjs. 3, Valladolid.

de Michoacán (1619), en las casas de españoles había unas 250 personas de servicio entre indios, negros esclavos mulatos.

Los barrios indios de las ciudades novohispanas probablemente no cumplieron con el ideal renacentista de ciudad, pero tenían orden, gobierno y justicia. Con certeza no fueron espacios ideales, pues la sociedad colonial los presionaba a condiciones duras de existencia.

Indeseados por la población española, en lo cotidiano sufrieron cargas excesivas de trabajo, malos tratos, bajos salarios, constantes humillaciones y altas matrículas de tributo. A pesar de que el indígena no se congregó de manera voluntaria, y éste fue relegado a las periferias de la ciudad, en el barrio encontró espacios de convivencia, de decisión de sus propios asuntos, de participación en

cargos civiles, de administración de algunos bienes comunales, y de celebración colectiva en la fiesta del santo patrono, donde anualmente llenaban las calles con procesiones, música y festejos.²⁵⁹

Cuadro 1. Indígenas de los barrios extramuros de Valladolid contabilizados en 1619 y 1621

Barrio	1619	1621
<i>San Pablo</i>	50 indios casados	—
<i>San Miguel Ichaqueo</i>	12 indios casados	21 personas
<i>Guayangareo</i>	20 indios casados y otros laboríos	32 personas
<i>Santa Catalina</i>	40 indios casados	81 personas
<i>Santa María</i>	60 indios casados	—
<i>Itzicuaru</i>	12 indios casados, 20 mozos	—
<i>Checácuaro</i>	30 indios casados, 40 viudos y mozos	87 personas
<i>El Batán</i>	60 indios (con otros mulatos y esclavos)	—
<i>San Ana y San Miguel</i>	40 indios casados, 60 viudos y solteros	57 personas
<i>Santiago y barrio del Carmen</i>	30 indios casados, 20 solteros	39 personas (El Carmen)
<i>San Juan de los mexicanos</i>	20 casados y otros solteros	19 personas
<i>La Concepción</i>	—	107 personas
<i>San Pedro</i>	—	57 personas
<i>Chiquimitío</i>	—	60 personas
<i>Urdiales</i>	—	33 personas
<i>Total:</i>	374 indios casados y 140 viudos y solteros (más un número indeterminado de solteros, mulatos y casados)	598 personas

Fuente: “Relación de la diócesis de Michoacán hecha por el obispo fray Baltasar de Covarrubias en Valladolid en 1619”, en Lemoine Villicaña, Ernesto, Valladolid-Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537-1828), Editorial Morevallado, Morelia, 1993, pp. 88-89; Censo realizado en 1620 por el presbítero beneficiado de la catedral Francisco Pacho, AGI, Audiencia de México, Legajo 375 fj. 65.

²⁵⁹ Castro Gutiérrez, Felipe, “El origen y conformación de los barrios de indios”, en Castro Gutiérrez, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, p. 122.

Infelizmente, y a diferencia de la *Relación del pueblo de Tiripetío*, no existen documentos que nos permitan comprender de qué manera se transformó la concepción espacial de los indios obligados a congregarse en Valladolid, no obstante, las reducciones promovieron la transformación urbana al aceptar la convivencia de indios y españoles en una misma ciudad. Y aunque cada uno mantuvo y defendió sus asuntos mediante la legislación de su república, en la cotidianeidad surgieron relaciones de proximidad, unas veces de amistad y pasionales, y otras muchas, de tensión entre grupos que cada vez se entreveraban aunque no lo quisieran.

Por otro lado, la población blanca también vivió un aumento sensible con la congregación. Según Alonso Ponce, en 1585 la ciudad tenía cerca de cien vecinos españoles con otros tantos indios tarascos y mexicanos como servidumbre. Empero, aunque el término “vecino” refería a un varón adulto en posición de recibir la ciudadanía de un pueblo hispano, en la práctica se utilizó para nombrar a casi cualquier adulto europeo asentado en un pueblo, ciudad o villa.

Sin embargo, para que los españoles pudiesen reclamar favores o el otorgamiento de mercedes, estos debían probar que estaban casados, que tenían una “casa poblada”, además de poseer armas y caballos. Las más de las veces, los colonos habían dejado a sus familias legítimas en la península, y sin embargo, en América tuvieron que asentarse y crear lazos matrimoniales con los cuales reclamar derechos como vecinos.²⁶⁰ Ciertamente, al inicio no hubo suficientes mujeres españolas con quien casarse, por lo que se tomaron a las hijas de los naturales para formar familias. De manera que aunque los descendientes creían ser parte de una estirpe española, la realidad fue que desde el comienzo existieron unidades familiares mestizas, lo cual no disminuyó el sentimiento de pertenencia, pues

²⁶⁰ En 1601, Alonso de Tapia pidió el otorgamiento de una merced de corregidor o alcalde mayor, y para probar su valía, remitió ser descendiente de Diego de Tapia e Isabel de Vargas, hija de Andrés de Vargas, quien acompañó con armas y caballos a Antonio de Mendoza en la conquista de Jalisco. AHMM, Gobierno, Información, Caja 6, Exp. 2, 1601, fjs. 10, Valladolid.

aún y cuando en lo biológico no existiese esa pretendida “limpieza de sangre”, ellos se veían y eran vistos como españoles.²⁶¹

Así las cosas, cuando en los censos aparece el registro de vecino, detrás de él estaban una familia y una casa. A diferencia de la indígena, para la que Borah calculó un promedio de 3.2 personas, para la familia española generalmente se tomó la cifra de 5 individuos, es decir, dos padres y tres hijos. Al respecto, se ha argumentado que la mortalidad infantil era sumamente alta, y sin embargo, su disminución se compensaba por los criados y familiares que habitaban las grandes casas de los vecinos españoles. De manera que, según W. Borah, para obtener un cálculo aproximado de españoles, el número a multiplicar tendría que ser el de 6 personas.²⁶²

Cuando en 1585 Alonso Ponce estimaba cien vecinos para Valladolid, es probable que la población hispana hubiese rondado las seiscientas personas. Elemento importante, pues según la *Relación del Obispado de Michoacán*, en 1619 había ciento dos vecinos españoles, con doscientas mujeres viudas y doncellas de doce años para arriba, ciento veinte religiosos y monjas, además de veinte colegiales de San Nicolás. De acuerdo con la regla de Borah, el registro de los vecinos habría de arrojar cerca de seiscientas doce personas, que sumadas a las mujeres, religiosos y colegiales, sumaría un aproximado de novecientos cincuenta y dos habitantes. Por su parte, el informe de 1624 indica que en Valladolid había doscientas veinte casas, con trescientos nueve vecinos y cuatrocientos sesenta y cinco hijos. Descartados los hijos, si multiplicamos los 309 por dos, que serían marido y mujer, la cifra sería de 618 personas, que sumadas a los 465 hijos, daría un aproximado de 1,083 personas. Es decir, como en el conteo de la población indígena, entre la *Relación del Obispado* de 1619, y la información de 1624, habría más similitudes que diferencias. Ello apunta

²⁶¹ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998, pp. 101-111.

²⁶² Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en la Nueva España*, *Op. Cit.*, pp. 20-22.

a que en un lapso de cuarenta años, la población blanca de Valladolid aumentó en casi un 50%. Por supuesto, esta cifra debe tomarse con cautela, pues más que indicar un desarrollo sostenido de la población española, ella bien puede significar el avecindamiento de todos aquellos hispanos que durante tanto tiempo prefirieron vivir en sus haciendas, estancias y labores de la provincia.

Por otro lado, el informe de 1624 señalaba que en el contorno de la ciudad, a una legua o dos, había muchas heredades y chacaras donde vivían 118 españoles con sus hijos, familia y criados. Al respecto, según el padrón de Pacho, en los alrededores, a legua y media, tres y hasta cuatro, existían veintiocho propiedades con 116 españoles entre cabezas de familia e hijos, además de 290 criados y personas de servicio.²⁶³

Algunas de las heredades eran verdaderas haciendas con treinta o más personas, pero también existían labores compuestas por varios matrimonios de una misma familia, y de igual manera, algunas otras estaban conformadas únicamente por el matrimonio y los hijos. Es decir, ellas eran variadas y más bien sólo unas pocas constituyeron grandes unidades productivas.

Empero, además de las cifras poblacionales, que sin duda son ilustrativas pero cuestionables, también existen otros indicadores que nos permiten visualizar la transformación de una ciudad empobrecida a una cada vez más pujante. En este sentido, las visitas a las tiendas de la ciudad demuestran una tendencia creciente durante la primera mitad del siglo XVII.

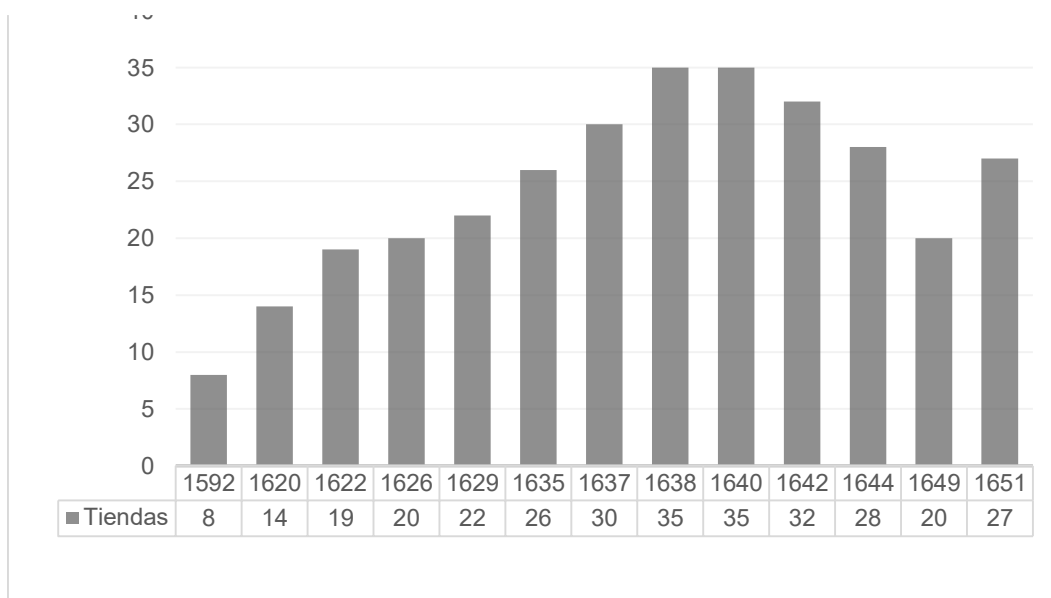
Si en 1592 se censaron unas ocho o nueve tiendas, en 1620 su número ya llegaba a catorce, once años después se contabilizaron veintiséis, y hacia 1638-1640, el número oscilaba en los treinta y cinco comercios. Es evidente que no todas eran grandes tiendas como las de *géneros de castilla*, también existían otras denominadas *de la tierra*, y con menos cantidad de productos, estaban las famosas *pulperías*.

²⁶³ AGI, Audiencia de México, Legajo 375 fjs. 63-64v.

Las primeras eran propiedad de comerciantes españoles, quienes importaban productos de gran coste y valor, y que por esa razón, habitualmente se reservaban para el consumo de peninsulares y criollos ricos. Por otro lado, las tiendas mestizas eran de menor tamaño y poseían un volumen más reducido, sin embargo, su virtud consistía en que ellas comerciaban con una gran variedad de productos elaborados en los diferentes espacios del virreinato. De manera que por ser de menor cuantía en comparación con los productos de castilla, sus consumidores eran los modestos habitantes urbanos, quienes incapaces de comprar los productos de las élites, accedían a las telas y especias locales, ceras de Campeche o ropa confeccionada en los centros textiles del virreinato, como Puebla y Tlaxcala.

Por último, las pulperías constituían los pequeños comercios donde se trajinaba con productos comestibles, enseres de poco valor tales como velas

Gráfico 1. Tiendas censadas en Valladolid: 1592-1651



Fuente: AHMM, Ramo: Gobierno, Sub-ramo: Vigilancia y supervisión, Apartado: Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 8-A, 10-A, 10-D, 10-C, 11, 13, 15-B, 15-C, 15-D, Caja: 4, Exp. 13-C, 15-B, 17-A, 18, Valladolid; y Padrón elaborado en 1620 por el cura beneficiado de la catedral Francisco Pacho: AGI, Audiencia de México, Legajo 375, ff. 53-63.

y una que otra cazuela, pero sobre todo, eran los lugares entre los barrios donde se conseguía regularmente el vino y el aguardiente de cocos, una bebida muy popular durante la colonia.

Es evidente que el número de tiendas registradas es incapaz de mostrar por sí mismo el crecimiento de una ciudad, y sin embargo, su presencia señala un aumento de la dinámica comercial, donde la venta de vino de cocos y de castilla, constituyó uno de los productos más importantes para la economía urbana, pues a través de la recaudación del impuesto de la sisa, el ayuntamiento logró construir un mejor caño de agua para la vecindad.

La transformación de una ciudad empobrecida a una económicamente pujante, sólo se puede hacer inteligible en el momento en el que se abandonó el modelo de ciudad hispana del siglo XVI y se afrontaron las posibilidades reales de una población indígena que aunque disminuida y rechazada del modelo original, resultaba esencial para las labores de construcción, cultivo, servicio doméstico y comercio. Adicionalmente, el modelo original de ciudad, basado en el beneficio del servicio personal y gratuito, en la práctica se vio imposibilitado porque al otorgarse indios para el trabajo, ellos lo hicieron en calidad de repartimiento remunerado, de manera que aunque el indio no podía escapar de la obligación de ofrecer su mano de obra a los vecinos españoles, éste lo hizo a cambio de un salario, que si bien era reducido en comparación del beneficio obtenido por los hispanos, servía para colectar el tributo del pueblo al que pertenecían, para organizar las fiestas patronales, pero también, para dinamizar la economía urbana a través del consumo.

Valladolid logró sobrevivir gracias al establecimiento permanente del indígena en los barrios y pueblos de rededor, posibilitando con ello la disponibilidad cotidiana del trabajo y servicio doméstico. Sin embargo, la congregación también provocó que los españoles dispersos fuesen a vivir en la ciudad. Pronto los indígenas, españoles, mestizos y mulatos comenzaron

a relacionarse cotidianamente en las calles, en los campos y en las iglesias, dando origen a lo que algunos autores han caracterizado como “ciudades mestizas”, donde la mezcla biológica y cultural de los diferentes grupos socio-raciales configuró una sociedad netamente novohispana.

Empero, en nuestra construcción conceptual, el fin del siglo XVI y el inicio del XVII, resultan trascendentales por constituir un punto de ruptura donde la totalización de la vida humana, emanada de la invención epistemológica del nuevo mundo, vivió una transformación substancial al admitir que la modernidad tal y como la imaginó el europeo, no sería capaz de llevarse a cabo por las múltiples contradicciones que esta suponía. La modernidad capitalista, de índole eminentemente europea y que había comenzado a forjarse con el descubrimiento y dominio americano, trocó para convertirse en aquello que Bolívar Echeverría ha denominado como *modernidad barroca*.

Sin embargo, previo a discutir esta interesante idea, bien valdría observar lo que por barroco se ha entendido en la historiografía. Según, José Antonio Maravall, unos de los pioneros en la investigación sobre el barroco europeo, lejos de ser un mero estilo artístico, lo barroco puede ser comprendido como un concepto histórico capaz de expresar el espíritu de toda una época, una especie de *zeitgeist* que remite a una forma de pensar y situarse en el mundo. De tal suerte, Maravall considera que el barroco puede situarse históricamente durante los primeros tres cuartos del siglo XVII, acotándose para el caso español, entre los años de 1598 y 1685, a lo largo de los reinados de Felipe III, Felipe IV y Carlos III, pero cobrando mayor relevancia entre 1605 y 1650.²⁶⁴

Empero, aunque Maravall bien identifica a lo barroco como una expresión nacida en Italia producto de cierta influencia de la religiosidad hispana, éste también lo concibe como un movimiento de carácter

²⁶⁴ Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975, p. 24.

continental cuyo fin fue el de aportar una respuesta teológica y estética a la presión que ejercía la reforma protestante. Maravall entiende entonces a lo barroco como algo europeo y no sólo español, y es más, tiende a creer que en España no se instauró lo barroco porque de hecho en ella ya estaba presente.

Contrario a esta idea, Henry Kamen señala que hacia finales del siglo XVI, en España hubo una contrarreforma visible en las transformaciones experimentadas por la religiosidad. Según este autor, hasta ese momento no existían tantas fiestas, procesiones, ni expresiones masivas de religiosidad, e inclusive, en España la religión seguía perteneciendo a la tradición medieval. Sin embargo, la reforma propuesta por el Concilio de Trento supuso en España la abolición de las variaciones de la liturgia, la imposición de un nuevo misal y breviario, los sermones masivos en día domingo, la obligación para que los infantes acudiesen al catecismo, así como la creación de cofradías. Por otro lado, las danzas fueron excluidas del templo, los clérigos dejaron de asistir a los carnavales y a las fiestas por casamientos, y también, se suprimieron las procesiones de carácter no cristiano, recuperando con ello la rectoría de lo público y privado de la religiosidad. Si en España lo barroco parece hasta cierto punto natural, ello es —según Kamen—, porque se adaptó bastante bien a las tradiciones locales.²⁶⁵

No obstante, lo barroco en América significó una cosa distinta. Al comienzo de este capítulo señalamos que luego de conquistar a los pueblos indios, los españoles idearon un programa colonizador que a grandes rasgos pretendió instaurar una «cultura de conquista», donde esta se caracterizaba por ser artificial, regulada, simplificada o ideal, y que en gran parte fue diseñada deliberadamente para ajustarse a los problemas admitidos.

²⁶⁵ Kamen Henry, “Baroque religion in Spain: Spanish or European?”, en Braun, Harald E., y Pérez Magallón, Jesús (eds.), *The transatlantic Hispanic Baroque: Complex Identities in The Atlantic World*, Ashgate Publishing, United Kingdom, 2014, pp. 95-112.

En ese contexto, la erección del obispado de Michoacán y la necesidad de una ciudad sede, configuraron un espacio de disputa entre dos opciones de modernidad europea: por un lado, aquella encabezada por el obispo Quiroga, donde los indios y los españoles forjarían una utopía cristiana; y por el otro, el del cumplimiento de la modernidad capitalista, capaz de proveer (al europeo), la riqueza material prometida por el descubrimiento del nuevo mundo.

El despliegue físico y filosófico de la ciudad, así como la pugna por el título de Ciudad de Michoacán, fueron el símbolo de esa lucha entre dos —además de otras— posibilidades de concretar la modernidad. Empero, a la muerte del obispo se demostró la avasallante capacidad de la opción encabezada por Antonio de Mendoza. En ese momento, el proyecto urbano de los españoles de Guayangareo pareció perfilarse a su éxito histórico, y sin embargo, la disminución trepidante del indio puso en jaque ese proyecto de modernidad aun grado tal que el modelo de *apartheid* propuesto por la ciudad española supuso consecuencias suicidas para la vida práctica.

El quiebre de los modelos ideales y la configuración de nuevos discursos urbanos elaborados por los nuevos habitantes del espacio, permitieron que Valladolid se volviese barroca al aceptar su imposibilidad práctica.

Muy al contrario de aquellos historiadores que han imaginado una sola ciudad que se extiende indefinidamente a lo largo del tiempo, aquí se hace patente que existen dos momentos bien marcados: por un lado la ciudad alojada en la imaginación de los españoles del siglo XVI, y por el otro, la que se tuvo que hacer en la cotidianeidad y que necesariamente tuvo que configurarse como un complejo terreno de relaciones étnico-raciales. Sí las ciudades novohispanas del siglo XVI representaban claramente el ideal urbano de esa modernidad capitalista en formación, el siglo XVII demostró que sólo en la improvisación y el abigarramiento cabía una posibilidad para

que esos espacios se consolidaran, y a la postre, se convirtieran en ciudades mestizas.

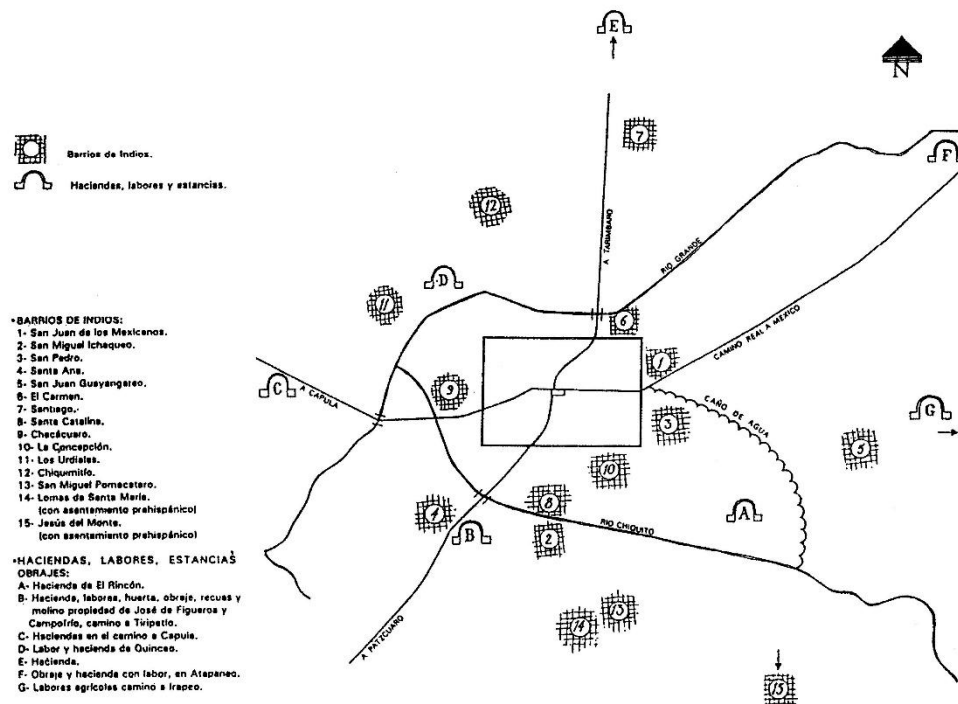
Cuando Bolívar Echeverría habla entonces de un *Ethos barroco*, este se refiere a una de las maneras de situarse frente al hecho capitalista. De este modo, lo barroco consiste en mantener una posición de distancia, donde no se adhiere pero tampoco se rechaza lo capitalista, sino que se le mantiene como inaceptable y ajeno, de manera que en lo cotidiano se inventan múltiples maneras de convivir con la destrucción de lo cualitativo.²⁶⁶

Hacia finales del siglo XVI el proyecto hispano de modernidad había entrado en crisis, pero también, el mundo indígena era incapaz de dar una respuesta a esa crisis y convertirse en una opción civilizatoria. Como lo demuestra la *Relación de Tiripetío*, una vez evangelizado y reubicado el pueblo, éste fue incapaz de leer y situarse en el espacio. De tal suerte que para evitar la desaparición de Valladolid, la autoridad pautó la congregación en los barrios y pueblos de alrededor. Ante esta política, el indio fue incapaz de oponerse y el hispano no halló otra alternativa. Obligados a convivir en la cotidianeidad, pronto surgieron maneras abigarradas de construir la vida urbana.

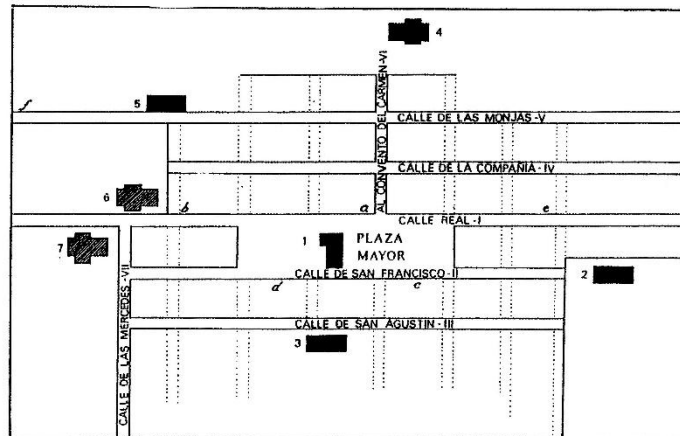
Lejos de las dos grandes repúblicas, en la ciudad comenzaron a relacionarse los grupos socio-raciales, proliferando entonces los mestizos y los mulatos, que nacidos de la ilegitimidad y situados a medio camino de la razón y la barbarie, ellos fueron constituyeron el elemento barroco que configuró la ciudad novohispana. Más que hablar de mestizajes raciales y culturales, lo que el siglo XVII perfiló fue nada más y nada menos que una respuesta a la imposibilidad que la modernidad capitalista tenía consigo.

²⁶⁶ Echeverría, Bolívar, *La modernidad delo barroco*, *Op. Cit.*, pp. 32-56.

Fig. 9. Mapa de Valladolid en 1620



- SIMBOLOGIA:**
- Construcción terminada.
 - ▨ Construcción en proceso.
- CONSTRUCCIONES RELIGIOSAS:**
- 1- Catedral.
 - 2- Templo de San Francisco.
 - 3- Templo de San Agustín.
 - 4- Templo de El Carmen.
 - 5- Templo de Las Morjes Catalinas.
 - 6- Compañía de Jesús.
 - 7- La Merced.
- CONSTRUCCIONES CIVILES:**
- a- Hospital.
 - b- Colegio de San Nicolás.
 - c- Casas Episcopales.
 - d- Casas Reales.
 - e- Molino.
 - f- Carnicería.
- CALLES EN SENTIDO ORIENTE-PONIENTE:**
- I- Actual Ave. Francisco I. Madero.
 - II- Actuales calles de Valladolid y Altamira.
 - III- Actuales Corregidora y Antonio Alzate.
 - IV- Actuales Ocampo y Aquiles Serdán.
 - V- Actuales 20 de Noviembre y Santiago Tapia.
- CALLES EN SENTIDO NORTE-SUR:**
- VI- Actual calle de Benito Juárez.
 - VII- Actual Andrés Quintana Roo.



Fuente: Cervantes Sánchez, Enrique, "Desarrollo de Morelia", en Cervantes Sánchez, Enrique, y Dávila Munguía, Carmen Alicia, *El desarrollo urbano de Valladolid-Morelia 1541-2001*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2001, p. 33.

Capítulo III. Del desorden de la calle a lo ordenado de la imagen

Poco sabría decirte de Aglaura fuera de las cosas que los propios habitantes de la ciudad repiten desde siempre: una serie de virtudes proverbiales, otros tantos proverbiales defectos, alguna rareza, cierto respeto puntilloso por las normas [...] Por eso los habitantes creen vivir siempre en la Aglaura que crece sólo con el nombre de Aglaura y no ven la Aglaura que crece en tierra. Y yo mismo, que quisiera tener separadas en la memoria las dos ciudades, no puedo sino hablarte de una, porque el recuerdo de la otra, por falta de palabras para fijarlo, se ha perdido.

267

Proveniente de Filipinas y tras casi cuatro años de viajar alrededor del mundo, el italiano Juan Francisco Gemelli Carreri, descendió en el puerto de Acapulco a inicios de 1697. Gemelli, quien era un viajero experimentado que gustaba de asistir a los espectáculos y comedias, de realizar ventas e intercambios en los mercados, de probar la comida local e inmiscuirse en los acontecimientos de la calle, pronto comenzó a entender que la Nueva España estaba conformada por un complejo mosaico cultural digno de ser asentado en su diario de viaje.

Alternando su relato con los sucesos cotidianos, las fiestas religiosas, la infinidad de procesiones, las diversiones populares y los personajes

²⁶⁷Calvino, Italo, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

notables, Carreri advirtió la clara tensión entre los múltiples grupos socio-raciales que componían a la Ciudad de México a finales del siglo XVII, resultándole patente la aversión que los criollos sentían hacia los peninsulares, cuyas tensiones se expresaban —según Carreri— a través de las elecciones matrimoniales, pero también, mediante el comportamiento de hombres y mujeres. Al respecto, el viajero italiano decía que:

*[...] Son en gran manera afectas (las mujeres) a los europeos que llaman gachupines, y con estos, aunque sean muy pobres, se casan mejor que con sus paisanos llamados criollos, aunque sean ricos; los cuales a causa de esto, se unen con las mulatas, de quienes han mamado, juntamente con la leche, las malas costumbres. De aquí resulta que los criollos odian tanto a los europeos, que pasando alguno de estos por la calle lo burlan, avisándose de una a otra tienda con las voces él es: con este motivo, los españoles recién venidos a la ciudad, arrebatados de cólera, algunas veces han disparado sus pistolas sobre aquellos. Llega, finalmente, a tal grado esta enemistad, que odian a sus mismos padres si son europeos”.*²⁶⁸

Más que exhibir las diferencias entre criollos y peninsulares, lo resaltante en Carreri es que advirtió las complejas relaciones tejidas por los diferentes grupos raciales en el espacio urbano. De manera que ante el rechazo de las mujeres criollas, el italiano justificaba las relaciones ilícitas con las mulatas, con quienes los descendientes americanos de los españoles se criaban y engendraban hijos ilegítimos.

Según Woodrow Borah, entre finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII, la población indígena experimentó su mayor descenso demográfico, llegando a contabilizar tan solo un millón y medio para el centro

²⁶⁸ Gemelli Carreri, Juan Francisco, *Viaje a la Nueva España*, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, México, 1927, p. 30

de México. No obstante, junto con el señalamiento de la caída demográfica, el historiador norteamericano también indicó que a principios del siglo XVII, los habitantes de sangre mezclada, es decir, mestizos y mulatos, habían alcanzado a sumar cerca de trescientas mil almas.²⁶⁹

Por su parte, el viajero inglés, Tomás Gage, refirió que si en 1625 se habían contado hasta cinco mil habitantes en el barrio de Guadalupe de la ciudad de México, debido a las fatigas y malos tratos recibidos en las obras de la laguna, en el barrio habrían de quedar unos dos mil indios, junto con otros mil «mestizos», de quienes decía eran “hijos de europeos y de india. Y (si) el número es tan crecido, (es) porque hay varios españoles pobres que se casan con mujeres del país, y otros que no se casan, sino que hallan medio de seducir a las inocentes indias”.²⁷⁰ Según Gage, la proporción de indios con respecto a los mestizos sería de dos a uno, y sin embargo, en las ordenanzas existía la prohibición para que españoles, mestizos y mulatos, estuviesen más de tres días en los barrios y pueblos indios.²⁷¹

De esta manera, el viajero inglés asistió a la transformación social de los barrios, demostrando que ésta ya no correspondía con la segregación espacial impuesta un siglo atrás por Antonio de Mendoza, e inclusive, ahí donde el virrey ordenó establecer barrios indios, los españoles les habían cercado de tal manera que de tres o cuatro casas de indios, los hispanos formaban una grande y espaciosa, con jardines y vergeles capaces de dar desahogo a sus moradores.²⁷²

Lejos del *apartheid* anhelado por la ciudad hispana del siglo XVI, la proximidad cotidiana de los diferentes grupos comenzó a dar forma a una sociedad entreverada por las distintas mezclas raciales, donde los múltiples

²⁶⁹ Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en la Nueva España, Op. cit.*, pp. 14-17.

²⁷⁰ Gage, Tomás, *Los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, Tomo I, Librería de Rosa, París, 1838, p. 174.

²⁷¹ AHMM, Gobierno, Disposiciones, Mandamientos, Ordenanzas e Instrucciones, C. 1, Exp. 11, 1648, Valladolid.

²⁷² *Ibíd.*, p. 174-175.

intercambios culturales produjeron una población urbana que a través de la extravagancia, reclamaba un lugar en el espacio social.

Según Juan Diez de la Calle, a mediados del siglo XVII la ciudad de México tenía cerca de treinta mil casas habitadas por indios y españoles.²⁷³ Aceptando que la población española no constituyese la mayoría, añadiendo que el grupo indígena experimentaba en aquel entonces su máxima caída poblacional, parece claro que las treinta mil casas habrían de estar pobladas por mestizos y mulatos, representando con ello la generalidad urbana.

Adicional a los mestizos, ya en la primera mitad del siglo XVII, Gage consignaba la gran cantidad de «negros y mulatos», que “altivos e insolentes”, habían hecho temer a los españoles una rebelión general.²⁷⁴ Por su parte, Carreri también apuntaba a la abundancia de gente de «color quebrado», término con el que según el italiano, los españoles se referían a la multiplicidad de las castas. Así, sobre los negros y mulatos, Carreri decía que:

[...] son muy insolentes y se toman nada menos que como españoles, a cuya usanza visten; y así entre ellos se honran con el título de capitán, aunque no lo sean: no puede haber muchos en México donde no hay más que una sola compañía de españoles, y pocas de artesanos en caso de necesidad. Ha crecido en tan gran número está canalla de negros y de color quebrado (como dicen los españoles), que se duda de un día no se revuelvan, para hacerse dueños del país; si acaso no se pone remedio, impidiendo la introducción de tantos negros por medio de los contratos.²⁷⁵

Introducidos desde la conquista de México, pero incrementado su número a partir de la tercera década del siglo XVI con la implementación de

²⁷³ Diez de la Calle, Juan, *Noticias sacras y reales de los dos imperios de las Indias occidentales de la Nueva España*, Tomo I, 1657, f. 120v.

²⁷⁴ *Ibíd.*, p. 179.

²⁷⁵ Gemelli Carreri, Juan Francisco, *Op. cit.*, p. 76-78.

las *licencias* para comerciar esclavos negros sin pasar por la península ibérica, la población negra comenzó a ser utilizada en el arduo trabajo de las haciendas, los ingenios azucareros, los reales de minas, en los obrajes, así como en el servicio doméstico de las casas españolas. De suerte que, levantada la prohibición para el pasaje de lusitanos a la Nueva España, la unión entre los reinos de España y Portugal favoreció el intenso comercio de esclavos entre 1580 y 1640, generado por el envío directo desde las factorías lusitanas.²⁷⁶

Durante el siglo XVI una gran parte procedió de las costas occidentales del continente africano (Senegambia y Guinea Bissau), pero a partir del siglo XVII, la tendencia cambió por aquellos del África ecuatorial, en especial del Congo y Angola. Mandingos, bantúes, brans y otras naciones africanas, comenzaron a convivir cotidianamente con indios y españoles en las casas, en los espacios productivos, pero también, en las calles y en los lugares de esparcimiento.²⁷⁷

El proyecto de un nuevo mundo basado en la separación de dos repúblicas: indios y españoles, donde los primeros servirían a los segundos y, donde espacialmente estarían separados de la traza central, comenzó a resquebrajarse por la necesidad de congregarse a los indios restantes en los barrios y pueblos alrededor de las ciudades españolas. Sumado a ello, frente a la obligación de introducir esclavos negros que suplieran la mano de obra india, el nuevo fenómeno poblacional provocó que las relaciones cotidianas desembocaran en encuentros afectivos entre los diferentes grupos que componían a la población urbana.

Ciertamente, el mestizaje biológico no comenzó a inicios del siglo XVII, pues aunque las fuentes comiencen a señalar una mayor variedad de “calidades” a partir de 1650, es desde al menos 1585, que Fray Gaspar de

²⁷⁶ Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra en México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México*, México, 1981, pp. 19-38.

²⁷⁷ Velázquez Gutiérrez, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de México, México, 2006, pp. 63-77.

Recarte identificó plenamente a cuatro grupos poblacionales: españoles, mestizos, negros y mulatos.²⁷⁸

Por supuesto, aunque la mezcla biológica comenzase ya en el siglo XVI, rastrear el desarrollo de estos grupos se vuelve una tarea casi imposible, pues los registros parroquiales, material con el que trabaja el historiador interesado en las cuestiones demográficas, tan sólo comenzó a producirse después de que en el *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, determinase en 1585 que los curas párrocos formaran libros donde se anotasen a los bautizados y confesados, su calidad, así como la elaboración de padrones de feligreses, con el fin de “conocer personalmente” a cada uno de ellos.²⁷⁹

Para el caso de Valladolid, los registros parroquiales comenzaron a realizarse a finales de 1594. Empero, en el libro se registraron indistintamente a los niños españoles, indios y mulatos, por lo que si bien ofrece una información valiosa, ella más bien es de carácter general, pues no permite elaborar un punto de partida sobre la población vallisoletana. Sin embargo, cabe observar que de los cuarenta y nueve infantes anotados en 1595, diecinueve de ellos poseían al menos un padre indígena. Más importante, de esos cuarenta y nueve niños bautizados, trece carecían de uno o dos padres, por lo que se presume eran fruto de una relación ilícita, conformando de este modo el 26.5% del total de registrados.²⁸⁰

Infelizmente, los registros son parciales e incompletos, por lo que trazar una curva que permita ilustrar el desarrollo poblacional de Valladolid, se vuelve una labor sumamente compleja que implica un trabajo profundo con las fuentes parroquiales. Por supuesto esta es una tarea que rebasa los objetivos de esta investigación, y sin embargo, mediante el índice de los

²⁷⁸ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La trampa de las castas”, en Alberro, Solange, y Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013, p. 52.

²⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 52-53.

²⁸⁰ Sagrario Metropolitano de Morelia (en adelante SMM), Libro de bautismos, Vol. 1, Años: 1594-1621, fjs. s/n.

“hijos ilegítimos”, es posible acercarnos a la multiplicidad de la población urbana, ilustrando, aunque sea de manera indirecta, el cambio propuesto a partir del siglo XVII.

Si hacia 1594-95, primeros años de registro en los libros de bautismos, el porcentaje de hijos carentes de uno o dos padres rondaba casi un cuarto del total, a principios del siglo XVII el porcentaje se mantuvo estable, modificándose considerablemente hacia 1605, cuando la cifra pasó a ocupar

Grafico 2. Niños registrados sin uno o ambos padres. Libro de bautismos: 1595-1636, Valladolid

Año	Porcentaje
1595 *	26.5%
1600	25%
1605	34.8%
1610	19.5%
1615	31%
1620	30.9%
1636 *	62.7%

Fuente: Sagrario Metropolitano de Morelia, Libro de bautismos, Vol. 1, Años: 1594-1621, S/N fjs; Vol. 2, Años: 1636-1643, fjs. 1-4.

el 34.8% del total; disminuyendo después a 19.5% en 1610, pero alcanzando nuevamente el 31 y 30.9%, para los años de 1615 y 1620, respectivamente. Empero, aunque entre 1620 y 1636, existe un hueco que nos impide observar el desarrollo de este índice, hacia 1636, siguiente año de registro, el porcentaje de hijos ilegítimos rondó el 62.7%, una cifra sumamente alta que se aproxima a los años donde mayor cantidad de comercios fueron contabilizados por la autoridad vallisoletana; cuestión que abordaremos más adelante.

Frente a la carente distinción de calidad o condición de los registros en el primer volumen del libro de bautismos, el alto porcentaje de hijos

“ilegítimos” podría hacernos pensar que a la par de la congregación de indios en la ciudad, las relaciones entre españoles e indígenas darían como resultado el incremento de los mestizos nacidos fuera del matrimonio, y sin embargo, los registros indican que menos de un cuarto de esos niños pertenecían al grupo indígena. Es decir, sí la ilegitimidad, y con ello la mezcla racial aumentaron, creemos que ella más bien debe buscarse entre los españoles, negros y mulatos.

Sumada a la belleza de las mujeres novohispanas, Tomás Gage decía que éstas gozaban de libertad y gusto por el juego, que las más de las veces no bastaba el día y la noche para terminar una *manecilla*, por lo que invitaban a los hombres a que públicamente entraran en sus casas para continuar jugando.²⁸¹ De esta manera, el inglés contaba que cierto día:

[...] Me paseaba yo por una calle, con otro religioso que había ido conmigo a la América, estaba una señorita de grande nacimiento, la cual, conociendo que éramos chapetones (nombre que dan a los recién llegados de España el primer año), nos llamó y entabló conversación con nosotros. Después de habernos hecho algunas preguntas muy ligeras sobre España, nos dijo si no queríamos entrar, y jugaríamos una manecilla de primera.²⁸²

Con este comentario, Gage exponía que los novohispanos eran relajados en sus costumbres privadas, pero también, que eran tendientes a la vanidad y al goce, condenándose en la “segunda Sodoma”, como llamaba

²⁸¹ Los juegos de naipes eran vistos por la autoridad virreinal como causantes de vicios entre españoles, negros e indios, además de ser promotores de los desórdenes en la calle y de los comportamientos excesivos. Por esta razón, la autoridad virreinal estableció desde el siglo XVI, un estanco para los naipes con el que pretendió controlar la venta de barajas traídas desde España. Empero, las barajas constituyeron un importante producto de contrabando, por lo que en general el gusto por los juegos no disminuyó ni fue controlado. Véase. Lozano Armendares, Teresa, “Los juegos de azar: ¿una pasión novohispana? Legislación sobre juegos prohibidos en Nueva España en el siglo XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 11, 1991, pp. 155-181.

²⁸² Gage, Tomás, *Op. cit.*, pp. 176-177.

a la ciudad de México, lugar donde hasta las negras y mulatas poseían “ademanos y donaire tan embelesadores, que hay muchos españoles, aún entre los de primera clase, que por ellas dejan a sus mujeres”.²⁸³ Sobre esto último, el inglés habría de añadir que “la mayor parte de esas mozas son esclavas o lo han sido antes, y el amor les ha dado la libertad para encadenar las almas y sujetarlas al yugo del pecado y del demonio”.²⁸⁴

Mientras la población indígena descendía a un ritmo trepidante, durante el siglo XVII los barrios indios comenzaron a transformarse, dando cabida a los mestizos, pero también, iniciando un proceso de tensión con las autoridades y los hacendados circunvecinos. Así, cuando en 1631 el alférez Thomas González de Figueroa pidió una merced de tierra hacia la parte sur de la ciudad, entre el río Guayangareo y la loma de Santa María, resultó que la petición entraba en conflicto con las tierras del barrio de San Miguel Checácuaro, con las de Santa Catalina y con las de los indios de Santa María. A pesar de que la solicitud no fue aceptada, el documento revela que las casas de la ciudad, que sólo eran unas cuantas cincuenta años atrás, por entonces ya comenzaban a cercar a los barrios extramuros, situándose a una distancia de 520 varas (365 metros), de los barrios indígenas.²⁸⁵

Como en otras ciudades de la Nueva España, el rápido crecimiento poblacional se explica en parte por el aumento vertiginoso de los mulatos, que libres o en calidad de esclavos, comenzaron a conformar la mayoría de la población novohispana. De los 200,000 esclavos africanos que llegaron al virreinato durante los tres siglos de colonia, al menos un tercio de ellos fue constituido por las mujeres (60,000), quienes se emplearon como parte del servicio doméstico en las casas de españoles. Al respecto, los registros parroquiales arrojan un constante nacimiento de hijos de esclavas negras, que sin estar casadas y sin mencionarse al padre de los hijos, hace suponer que estos eran hijos no reconocidos por el español dueño de la casa.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 177.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 179.

²⁸⁵ AHMM, Libro de manuscritos, no. 3, Misceláneas: 1569-1755, Doc. 2, fjs, 1-87.

A grandes rasgos y a falta de mayor detalle, podemos decir que entre 1595 y 1636, el porcentaje de hijos ilegítimos rondó en torno al 30% del total, sin embargo, para el periodo de 1652 y 1708, los datos se vuelven más abundantes y nos permiten observar una distinción entre el crecimiento del grupo español, el mestizo, así como el de los negros y mulatos. De acuerdo con los libros de bautismos donde se asentaron a los hijos de las “castas”, hacia mediados del siglo XVII el índice de ilegitimidad se aproximaba al 75%

del total, sosteniéndose así hasta 1680, cuando comenzó a disminuir para situarse entre el 40% y 50% a finales del siglo XVII y principios del XVIII.

Como observaba Gage y Carreri, las castas constituían la mayoría de la población al poseer un alto grado de relaciones fuera del matrimonio, pero de igual manera, entre el grupo español existía un alto porcentaje de ilegitimidad. A mediados del siglo XVII, el 50 % de los niños del grupo español carecían de uno o dos de los padres, alcanzando su pico máximo en 1665, cuando se anotó al 65% de los infantes bautizados. Posteriormente y de igual manera que con las castas, el porcentaje disminuyó hacia finales del siglo XVII, colocándose en un 29% de los españoles bautizados.

Gráfico 3. Niños registrados sin uno o ambos de los padres. Libro de bautizos de mestizos, negros y mulatos: 1655-1700. Valladolid

<i>Año</i>	<i>Porcentaje</i>
1655	76.4%
1660	70.2%
1665	76.9%
1670	75%
1675	70.2%
1680	53.5%
1685	44.7%
1690	55.1%

1695	42.8%
1700	49%
Año	Porcentaje
1655	55.5%
1660	59.3%
1665	65.2%
1670	42.8%
1675	46.6%
1680	36.1%
1685	55.8%
1690	29.7%
1695	29.4%

Fuente. Sagrario Metropolitano de Morelia, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 7v-9, 19-23, 43v-47, 64-70, 98v-105v, 128-132v, 9-15 (2ª numeración), 46-52, 92v-112v, 41-59v (3ª numeración).

Gráfico 4. Niños registrados sin uno o ambos padres. Libro de españoles: 1655-1695. Valladolid

Valga decir que los infantes registrados sin uno o ambos padres no conformaron en verdad un todo homogéneo. De entre quienes carecían de ambos padres, algunos de ellos se anotaron como “hijos de la iglesia”, es decir, que fueron abandonados a las puertas de algún templo o convento; también estaban los expósitos, quienes eran entregados o dejados en los hospitales; y junto con ellos, los expuestos eran presentados en casas particulares sin demasiada información de por medio, quedando como ahijados de los dueños de las casas. Además, también estaban los niños que contaban con una madre, pero que su padre aparecía como “no conocido” o que ni siquiera se mencionaba porque se daba por hecho que

Fuente: Sagrario Metropolitano de Morelia, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 6v-7, 14v-16v, 28-30v, 42-47, 62-66, 81-84, 97-100v, 119v-124, 149-156v.

era hijo del español dueño de la esclava.

A pesar de que no existe una verdadera unidad en los registros, una gran cantidad de niños bautizados procedían con seguridad de relaciones fuera del matrimonio, situación aún más visible cuando la madrina aparece como soltera o viuda, lo que indicaría que ella era la madre del infante. Según Pilar Gonzalbo, el porcentaje de mujeres españolas que tenían hijos ilegítimos en la capital del virreinato era de entre 33 y 38%, mientras que el de las castas se ubicaba entre el 37 y el 52%.²⁸⁶

No obstante que la ilegitimidad no necesariamente es un sinónimo de mestizaje, el asunto se complejiza con aquellos infantes abandonados frente a los templos, conventos u hospitales, pues incapaz de conocer la calidad de los padres, el párroco anotaba a los niños según el “parecer” del color de su piel.

²⁸⁶ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La trampa de las castas”, *Op. cit.*, p. 26.

Aunque los registros indiquen que los mestizos comenzaron a estar presentes con mayor cotidianeidad en los barrios indios, el grupo indígena mantuvo un alto índice de hijos legítimos producto de las uniones matrimoniales entre los habitantes de un mismo barrio, e inclusive, en aquellos niños registrados con calidad de mestizo, la legitimidad resultó más alta que la de aquellos asentados con padre “no conocido”. En contrapartida, aunque los españoles alegaran pureza y raigambre en las cartas de limpieza de sangre, tan frecuentes durante el siglo XVII, pero más importantes durante el XVIII, lo cierto es que este grupo se situó en el segundo lugar de nacimientos ilegítimos, dejando así a los mulatos y negros como el grupo en el que se presentaban más casos de infantes nacidos de relaciones ilícitas.

Es verdad que el porcentaje de hijos con padre no conocido, huérfanos o abandonados por pobreza era más alto entre los mulatos, y sin embargo, vale la pena hacer una apreciación al respecto. Por un lado, una gran cantidad de nacimientos correspondía a las esclavas negras, por lo que en muchos casos el padre sería de calidad española. Sin embargo y quizá más importante, en aquellos niños abandonados, y ante la falta de información sobre la calidad de los progenitores, el párroco simplemente registraba al infante como mulato. Al respecto se pueden hacer dos conjeturas: la primera de ellas, es que los curas asociaran la ilegitimidad con la supuesta sensualidad de negros y mulatos, como tanto acusaba Gage o Carreri, pero también, a que el registro como mulato libre causaba tributación obligada a la corona.²⁸⁷

Sumada a la complejidad que resulta el historiar a los diferentes grupos socio-raciales, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, los libros de bautismos comenzaron a anotar a moriscos, lobos, coyotes, castizos y

²⁸⁷ La ley primera del quinto título de la recopilación de Leyes de Indias (1574), mandaba que los hijos libres de negros y mulatos, pagasen un marco de plata al año; mientras que la segunda ley de la recopilación, estipulaba que los hijos de negros libres, tenidos con indias, estarían exentos del tributo personal, pero no así de la obligación para tributar de igual forma que lo hacían los indios. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Tomo I, Boixo Editor, Madrid, 1841, p. 320.

hasta a niños sin calidad. Empero, los registros son parciales y algunas veces dejan de aparecer unos y otros. Como opina Pilar Gonzalbo, “la gente a duras penas conocía a sus dos progenitores y remotamente tenía noticias de sus cuatro abuelos”;²⁸⁸ De manera que, cuando en los libros de bautismos comienzan a diversificarse las clasificaciones raciales, en realidad asistimos a la necesidad de otorgar orden a una sociedad en la que el mestizaje alcanzaba a todos y, donde ante la falta de distinciones objetivas como las que hubieron entre españoles e indios durante el siglo XVI, las autoridades españolas acudieron a construcciones estereotipantes del otro para clasificarlo.

La abundancia de mulatos que tanto acusaba Gemelli y Gage, no sólo se debía a que en ellos existiese un alto porcentaje de ilegitimidad, sino que, y fundamentalmente, frente a lo ininteligible de una sociedad abigarrada, algunos elementos de “extravagancia” fueron identificados con el desorden, y con ello, a lo que supuestamente no tenía *policía*. De este modo, situadas a medio camino, pero sin ser parte de la república de indios o de españoles, Carreri se refería a la particularidad del vestido de las mestizas, mulatas y negras de la siguiente manera:

*[...] no pudiendo usar manto, ni vestir a la española, y desdeñando el traje de los indios, andan por la ciudad vestidas de un modo extravagante, pues llevan una como enagua atravesada sobre la espalda, o en la cabeza a manera de manto, que las hace parecer otros tantos diablos.*²⁸⁹

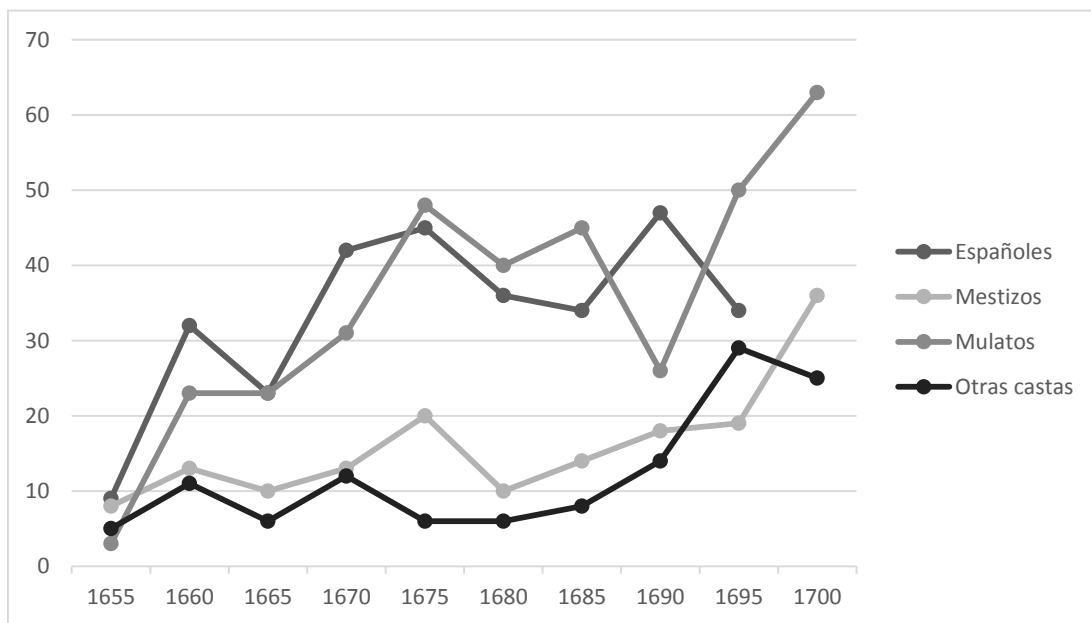
²⁸⁸ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La trampa de las castas”, *Op. cit.*, p. 26.

²⁸⁹ Gemelli Carreri, Juan Francisco, *Op. cit.*, p. 76.

Empero, Tomás Gage no sólo reparó en la galanura de los ademanes o en la riqueza de los adornos de las mulatas, sino que además realizó una detallada descripción del vestido, quizá como una forma de hacer explícita al lector europeo, la supuesta excentricidad de las indias occidentales. De tal suerte, vale la pena reproducir en extenso la descripción que Gage hizo del atavío de las mulatas, pues inclusive en ello se logra advertir lo barroco de la sociedad novohispana.

Gráfico 5. Infantes registrados entre 1655 y 1708, en el libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, así como en el de españoles

Llevan de ordinario una saya de seda o de indiana finísima



españoles, vol. 3, Años. 1032-1099, fjs. 0v-7r, 14v-10v, 20-30v, 42-47, 02-00, 01-04, 97-100v, 119v-124, 149-156v.

recamada de randas de oro y plata, con un moño de cinta de color subido con sus flecos de oro, y con caídas que les bajan por detrás y por delante hasta el ribete de la basquiña.

Sus camisolas son como justillos, tienen sus faldetas, pero no mangas, y se las atan con lazo de oro y plata.

Las de mayor nombradía usan ceñidores de oro bordados perlas y piedras preciosas.

Las mangas son de rico lienzo de Holanda, o de la China, muy anchas, abiertas por la extremidad, con bordados; unas de sedas de colores y otras de seda, oro y plata y largas hasta el suelo.

El tocado de sus cabellos, o más bien de sus guedejas, es una escobeta de infinitas labores, y sobre la escobeta se ponen una redecilla de seda; atada con una hermosa cinta de oro, de plata o de seda que se cruzan por encima de la frente, en la cual se pueden algunas letras bordadas que dicen versos o cualquiera pensamiento de amor.

Cubrense el pecho con una pañoleta muy fina que se prenden en lo alto del cuello a guisa de rebojillo, y cuando salen de casa añaden una mantilla de linón o cambray, orlanda, de una randa muy ancha o de encajes: algunas las llevan en los hombros otras en la cabeza; pero todas cuidan de que no les pase de la cintura y les impida lucir el talle y la cadera.

Hay varias majas que se echan la mantilla al hombro, pasándose una punta por el brazo derecho y tirándose la otra al hombro izquierdo, para tener libres las mangas y andar con mejor garbo; pero se encuentran otras en la calle, que en lugar de mantilla, se sirven de una rica saya de seda, que de la cual se echan parte al hombro izquierdo, y parte sostienen con la mano derecha, teniendo más trazas de jayanes atolondrados que de muchachas honradas.²⁹⁰

Según las descripciones de los viajeros italiano e inglés, en la forma de vestir y de ser de los mulatos, se destacan al menos tres elementos: la excentricidad, el abigarramiento y la lascivia. Parece entonces que la abundancia de relaciones ilícitas fue asociada con la presunción de una

²⁹⁰ Gage, Tomás, *Op. cit.*, p. 178-179.

concupiscencia propia de la “piel de ébano”, la cual se expresaba en elementos externos como la forma de vestir. Por su puesto ello no quiere decir que los diferentes grupos socio-raciales no tuviesen formas extravagantes de ser como una manera de constituir identidades étnicas en el espacio urbano. Por ejemplo, Frank Proctor ha señalado que algunos grupos originarios del África central, lograron construir diásporas de etnicidad mediante los matrimonios endogámicos, así como la preferencia por establecer relaciones de amistad y vecindad con miembros del mismo grupo étnico.²⁹¹ Al respecto, Jorge Amos Martínez ha señalado que antes de finalizar el siglo XVI, en Valladolid se conformaron las primeras cofradías de mulatos y negros. Estas cofradías sirvieron en términos generales para agrupar a sujetos de la misma calidad racial u oficio, fungiendo como instituciones de socorro para los miembros en desgracia, además de conformar grupos de representación en las procesiones y fiestas religiosas. De este modo, Martínez explica que los mulatos de Valladolid, que en su mayoría procedieron de Angola y el Congo, pudieron recrear elementos étnicos y culturales mediante las danzas y músicas con las que acompañaban a las imágenes de su devoción.²⁹²

Empero, más allá de observar la reelaboración de identidades étnicas en el nuevo mundo, en Gage o Carreri se advierte que frente a los ojos del grupo dominante, productor de los documentos escritos, el mulato y las castas en general, se convirtieron en un sinónimo de lo desordenado, y con ello, de lo que no podía controlarse. Esto nos lleva a la asociación que anteriormente hicimos sobre el alto porcentaje de bautizados carentes de uno o ambos padres en 1636, con el mayor número de comercios

²⁹¹ Proctor III, Frank, “African Diasporic Ethnicity in México City to 1650”, en Bryant, Sherwin K., O’Toole, Rachel Sarah, y Vinson III, Ben, *Africans to Spanish America: expanding the diáspora*, University of Illinois Press, Chicago, 2012, pp. 50-72.

²⁹² Martínez Ayala, Jorge Amos, *¡Epa! Toro prieto. Los “toritos de petate”: una tradición de origen africano traída a Valladolid por los esclavos bantús en el siglo XVII*, Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, 2001, pp. 147-163.

registrados en Valladolid entre 1635 y 1640, asunto complejo que esperamos resolver aquí de manera sucinta.

Introducido en las costas de Colima durante el último tercio del siglo XVI, el cultivo de palmeras de cocos pronto se extendió hasta el puerto de Acapulco gracias a la destilación de un aguardiente mucho más barato y fuerte que los vinos europeos. A lomo de recuas, el vino de cocos se despachó a los reales de minas de San Luis Potosí, Pachuca, Guanajuato y Zacatecas, donde obtuvo gran éxito comercial, pero también, éste fue comercializado en grandes cantidades en lugares como Guadalajara, Pátzcuaro, Valladolid y Querétaro, e inclusive, llegó a venderse en la ciudad de México

Informado de la existencia de más de sesenta tabernas en un solo pueblo de las provincias de Colima y Zacatula, el virrey ordenó la prohibición para producir vino de cocos en 1610.²⁹³ Según el parecer de las autoridades, el aguardiente producía grandes borracheras que terminaban en peleas y asesinatos entre indios y mulatos, generando de este modo un continuo desorden en la ciudad. Al respecto, la relación de Arantazan decía sobre el vino de cocos que:

[...] cotidianamente están borrachos (los indios) y es vicio y profesión de todos y desde la niñez van ya cogiéndola, y primero son borrachos que hombres, antes pierden el juicio que lleguen a adquirir el uso de razón. Varones y hembras todos van allá, aunque éstas no tanto ni todas. Para esto tienen a Colima que con sus palmas y vino de cocos que destila, tiene destruida a esta provincia [...] la embriaguez [...] los hace pesados, flojos, dormilones, deshonestos, los desflaquece y enferma. Y de aquí resulta por forzosa consecuencia la pobreza y desnudez, porque lo poco que gana el indio lo gasta en esto. No trabaja, hace pedazos su ropa y vestido,

²⁹³ AGN, Ordenanzas, Vol. 1, exp. 144, 1610, fj. 130 v.

*pierde la capa, el caballo, la silla, el dinero propio o ajeno, que se lo fio o confió que llevase. No cultiva a tiempo su sementera, no la cerca para evitar los daños de las bestias y ganados que se la comen. Los unos a los otros se hieren, descalabran, se quiebran los cuerpos a palos y se matan [...]*²⁹⁴

A pesar de la prohibición para la elaboración y venta del vino de cocos, en una petición hecha por los mercaderes de la ciudad en 1629, argumentaban la necesidad de aumentar el precio de este género, pues indicaban que era el producto más vendido y por el cual obtenían mayores ganancias, ya que según las otras mercancías se habían encarecido al grado de que resultaba difícil venderlas.²⁹⁵ Los mercaderes no mentían, pues a finales del siglo XVI, la venta del vino era ínfima si se le compara con las 724 arrobas declaradas en 1634.²⁹⁶

Ya desde la primera mitad del siglo XVII, la autoridad se enfrentó a una grave contradicción: por un lado, la venta del vino de cocos producía enormes ventas a los comerciantes, dinamizando con ello a la economía urbana y produciendo el importante impuesto de la sisa, con el cual se construía y reparaba el caño de agua, tanto así como las casas reales; y por el otro, frente a una población en aumento, su consumo fue prohibido por estar asociado a los indios y mulatos, que en resumidas cuentas, no formaban parte del ideal urbano estipulado por el grupo español.

A los ojos de la autoridad, el desorden era una característica de las castas, por lo que estas debían sujetarse a las disposiciones para conservar la “conducta y costumbres para el buen gobierno”. De este modo, en 1682 se determinó que los negros, mulatos, indios, mestizos y chinos, no deberían

²⁹⁴ “Relación de Arantzan”, *Apud.*, Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, México, 1993, p. 280.

²⁹⁵ AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Producción, venta y consumo de pulque y bebidas afines, Caja: 4, exp. 12 B, 1629, Valladolid.

²⁹⁶ AHMM, Hacienda, Gravámenes sobre la producción y el consumo, Sisa, Caja 1, Exp. 14, 1634, Valladolid.

andar por la calle con armas, ni podrían introducirlas cargadas a la ciudad, salvo los españoles, únicos autorizados para hacerlo. De igual manera, se prohibió que la gente de “color quebrado” anduviese a caballo por la calle, plazas, barrios, ni alrededores de la ciudad, so pena de cincuenta pesos de oro común.²⁹⁷

Junto con las disposiciones para evitar el uso de armas y el andar a caballo, también se prohibió que las personas entraran a la ciudad o sus arrabales después de las campanas de la oración, so pena de perder armas, caballo o pasar quince días en la cárcel.²⁹⁸ Finalmente, después de darse las campanadas del ave María, ninguna persona podría andar en la calle sola o acompañada. Es decir, entre las ocho y nueve de la noche, las personas deberían recogerse en sus casas, sin andar vagabundeando y mucho menos, estar en las tiendas bebiendo vino de cocos. Como es evidente, la disposición no siempre era cumplida, pues algunos mercaderes dejaban la puerta entreabierta después de las nueve y media de la noche, hora en la que debían tener cerrado, para vender en la trastienda el vino de cocos no manifestado a las autoridades.²⁹⁹ La importancia del negocio del aguardiente era tal, que inclusive los vecinos comunes y corrientes querían formar parte de él, así, en 1634 se descubrió que Francisca Gutiérrez, junto con una india nahua a su servicio, hacían y vendían *tepache* a los indios por el rumbo de San Francisco.³⁰⁰

Ciertamente, el consumo del vino de cocos y otros aguardientes, producía escándalos y borracheras, aunque ellas ocurrían en las periferias de la ciudad, donde los vecinos escapaban del ojo vigilante de la autoridad, pero también, donde podían transgredir las normas de una sociedad

²⁹⁷ AHMM, Gobierno, Disposiciones, ordenanzas, mandamientos e instrucciones, Caja 1, Exp. 15-C, 1682-1702, Valladolid.

²⁹⁸ AHMM, Gobierno, Disposiciones, ordenanzas, mandamientos e instrucciones, Caja 1, Exp. 16-A, 1690, Valladolid.

²⁹⁹ AHMM, Gobierno, Caja 13, Exp. 13, 1774, Valladolid.

³⁰⁰ AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Producción, ventay consumo del pulque y bebida afines, Caja 4, Exp. 12-D, 1634, Valladolid.

jerarquizada.³⁰¹ Empero, aunque los casos de mulatos fueron los más documentados, es evidente que no sólo los indios y castas consumían las bebidas prohibidas, y sin embargo, en el “color quebrado” residía una causa de desorden, de tal suerte, cuando se levantó una causa criminal contra Vicente Frezada, por ser vagabundo y ocioso en el barrio de San José, se le acusó de ser “mulato, suelto y sin raíces”.³⁰² Es decir, procedía de una relación ilícita, estaba dominado por la voluptuosidad propia del negro, y al mismo tiempo, no pertenecía a ninguna de las repúblicas.

Aunque el número poblacional de los mestizos, mulatos y castas, aumentaba por encima de los indios y españoles, la embriaguez, el escándalo, las peleas y los asesinatos, no fueron producto de ese inherente desorden con el que los hispanos les veían, pues de igual manera que con los nacimientos, a pesar de que los españoles remitieran constantemente a la delincuencia del mulato, entre el 28% y 32% de los sentenciados en la Acordada, correspondía a criollos o peninsulares, mientras que en el 42.5% de los delitos sexuales cometidos, estuvo implicado algún español.³⁰³

Como se ha visto hasta aquí, la ilegitimidad y el mestizaje estuvieron presentes en todos los grupos socio- raciales desde el siglo XVI. Empero, una vez reconocida la imposibilidad de llevar a cabo el ideal urbano español, a comienzos del siglo XVII se hizo necesaria la congregación indígena en los barrios circundantes a la traza hispana, entonces se complejizaron las relaciones entre los múltiples grupos, desembocando en el nacimiento de una gran cantidad de sujetos al margen de las dos repúblicas.

La imposibilidad de control social y espacial se convirtió en “extravagancia” como una categoría que hacía inteligible la respuesta barroca que la sociedad novohispana proporcionó a la crisis de modernidad

³⁰¹ Un ejemplo de ellos es la queja que Antonio Contrera interpuso contra su vecina, Phelipa Ruiz, quien después de las horas de recogimiento, permitía la entrada a Doña Antonia Torrero y su esposo, Don Manuel de Sendejas, quienes acudían a embriagarse y bailar, haciendo mucha algarabía y escándalo. AHMM, Justicia, Escándalos, Caja 184, Exp. 21, 1780, Valladolid.

³⁰² AHMM, Justicia, Escándalos, Caja 184, Exp. 24, 1781, Valladolid.

³⁰³ Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *Familia y orden colonial*, Op. cit., p. 264.

que el dominio español presentó a finales del siglo XVI. No obstante, el grupo conquistador elaboró mecanismos para mantener su capacidad de dominio; algunos de ellos conjuntaron el capital social y económico de los sujetos en instrumentos como las probanzas de información o las cartas de “limpieza de sangre”, con los cuales se vieron a sí mismos como detentores legítimos del poder, mientras que otros fueron de carácter más bien imaginario, como la producción de imágenes donde lo blanco fue asociado a lo céntrico, lugar del orden, limpieza y felicidad, mientras que el “color quebrado” fue concebido en la periferia, el desorden, la suciedad y la violencia.

3.1 Ordenar el mundo, hacer legible la ciudad

Una de las propuestas del estudioso de la cultura, Peter Burke, es que desestimadas por una gran mayoría de historiadores como documentos históricos, las imágenes, entiéndase las fotografías, pinturas y dibujos, sirven no sólo como referentes visuales de una cultura, sino que a través de ellas podemos penetrar en las concepciones de mundo que una sociedad tuvo en el pasado. No obstante, lejos de pensar a la imagen como un objeto que cuenta una verdad o que simplemente ilustra un texto escrito, Burke apunta a la necesidad de hacer preguntas adecuadas que nos permitan utilizar a la imagen como un verdadero documento histórico, es decir, confeccionado según ciertos intereses de la época y del individuo productor; bajo determinadas tradiciones pictóricas; teniendo en cuenta el contexto de exhibición, así como el grupo consumidor.³⁰⁴

De manera que previo a discutir la manera en la que el desorden urbano se ordena a través de una pintura elaborada en la primera mitad del siglo XVIII, y lo que ello nos puede decir sobre la sociedad vallisoletana que la produjo, nos gustaría comenzar problematizando aquello que el geógrafo J.B Harley denomina “silencio cartográfico”, entendiéndolo como aquellas omisiones intencionales o inconscientes de quienes elaboran un mapa.³⁰⁵

Aunque el objetivo de este capítulo no es una discusión amplia sobre los mapas y la realidad cartográfica, la interesante propuesta teórico-metodológica de este geógrafo nos sirve para poner sobre la mesa el hecho de que los mapas lejos de ser vistos como instrumentos neutrales o imágenes que describen “hechos geográficos”, deben ser concebidos como textos en los que se redescubre la realidad. Es decir, con la crítica de Harley, se señala que frente a la suposición de muchos historiadores, quienes han

³⁰⁴ Burke, Peter, “Cómo interrogar a los testimonios visuales”, en Palos, Joan Lluís, y Carrión-Invernizzi, Diana (dir.), *La historia imaginada: Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008, pp. 28-40.

³⁰⁵ Harley, J.B., *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 112.

pensado al mapa como una ventana del mundo objetivo, donde su función es la de localizar un objeto en lo que se supone es el espacio geográfico verdadero, se contraponen la noción de constituir una imagen donde se construye realidad cargada de intenciones y consecuencias. De suerte que, mediante la problematización de un mapa-imagen, se posibilita una lectura espacial poseída por una sociedad anclada en determinado tiempo histórico.³⁰⁶

Es probable que uno de los mapas más referenciados de Valladolid es aquel realizado en 1579 con motivo del reclamo que Antonio Ruiz hizo sobre un molino y batán que al parecer nunca habían sido puestos en el lugar indicado por el virrey. El mapa, que ha sido de gran importancia para los estudiosos de la ciudad ya que es la primera representación visual que hoy día nos queda de Valladolid, también es valioso porque contiene la estancia que Gonzalo Gómez, primer poblador del valle de Guayangareo, vendió en 1548 a Antón Ruiz, padre del demandante.³⁰⁷

En términos documentales, es indudable que el mapa constituye una joya para el historiador urbano, pues en la esquina inferior derecha del mapa, se encuentran dibujadas las casas de Antonio Ruiz, sus cuatro caballerías de tierra, el molino reclamado, así como la toma de agua que alimentaba los batanes. Del otro lado del río Guayangareo, que es representado por una sola línea, se observan las casas de Francisco Patiño, Rodrigo de Villalobos, la huerta que mediaba entre ambas, y un poco hacia el oriente, la tierra propiedad de Patiño y Villalobos. El caño de agua y el río Guayangareo aparecen indistintamente con un solo trazo, sugiriendo menor cauce en comparación con el río grande, que surgiendo por el poniente, ocupa un espacio delimitado por dos líneas perpendiculares. Al norte, poniente y sur, son reconocibles los puentes que unían a la ciudad con el

³⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 59-62.

³⁰⁷ Benedict J. Warren, "Gonzalo Gómez y el inicio del asentamiento español en Guayangareo", Paredes Martínez, Carlos (coord.), *Morelia y su historia. Primer foro sobre el centro Histórico de Morelia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Coordinación de la Investigación Científica, Morelia, 2001, p. 16.

valle de Tarimbaro, el pueblo de Capula y el pueblo de Tiripetío, último por donde se llegaba a la ciudad de Pátzcuaro.

Un elemento sumamente destacable es que el marco visual del mapa se configura por una línea irregular que representa los paredones de Santa María hacia el sur, mientras que el espacio representado queda delimitado hacia el lado norte y poniente por el río grande, dejando al oriente cercado por las tierras de Patiño y Villalobos, las cuales probablemente habrían de estar a las faldas del cerro del Punhuato.

La representación de la ciudad se destaca por contener al templo y convento de San Francisco, el de San Agustín y la Catedral, la cual fue rodeada por un rectángulo de puntos cuya señalización representa el trazo de la plaza pública. De igual manera, la plaza aparece delimitada por una serie de casas que probablemente corresponderían a las viviendas de los vecinos más prominentes, mientras que un poco más al sur, dos rectángulos se muestran divididos en cuatro partes, lo que podría sugerir el trazado de una manzana, que justamente, es el signo por el cual los historiadores han inferido que cada una de las casas representa una cuadra, indicando con ello la posible distribución de los edificios.

Sin mencionar la clara disociación entre el espacio representado y la sociedad que en él vivía, algunos estudiosos han señalado que el mapa contiene un importante error, pues el convento de San Agustín se encuentra representado hacia el lado norte y no hacia el sur como fue establecido en 1550 por los monjes agustinos, sugiriendo de este modo que el mapa pudo haber sido realizado por un pintor indígena, ya que el modelo pictórico correspondería a la lectura norte-sur propia del mundo nativo; una idea plausible aunque descartable por algunas razones que aduciremos más adelante.

Parecería que el mapa de Valladolid de 1579 es la descripción del espacio geográfico —del “hecho geográfico”—, y sin embargo, ella no es sino una ficción que busca totalizar lo que es inabarcable por la mirada. En

principio de cuentas, la visión de ojo de pájaro, es una invención que pretende agrupar diferentes elementos en un marco visual con el fin de hacer asequible un espacio que no puede ser manejado por el sujeto.³⁰⁸ Su representación es una abstracción y sintetización de objetos con el fin de volver asequible un lugar en el que no se ha estado o que no puede ser experimentado en su totalidad. El mapa, visto desde esta perspectiva, es una forma de colonizar el espacio al producir una relación de apropiación epistemológica.

Se podría argüir que la confección del mapa no obedece en estricto sentido al deseo de la autoridad real por contemplar el espacio dominado, como hizo Cortés con el famoso mapa de Tenochtitlán en 1524, sino que éste surge en el marco de la necesidad por ofrecer pruebas en el litigio conducido por Antonio Ruiz, y sin embargo, en ese “ofrecer pruebas” existe ya el anhelo de poseer un instrumento que aporte información sobre un territorio que sólo será conocido a través de la pintura.

Como bien observaba Arndt Brendecke, que Felipe II haya ordenado en 1577 la aplicación de un cuestionario de cincuenta preguntas sobre temas tan diversos como la historia de las localidades, su significado toponímico, las condiciones geográficas, la calidad de sus habitantes y las actividades económicas que estos realizaban, así como la inclusión de una pintura del lugar,³⁰⁹ manifestaban no sólo a la necesidad de inquirir sobre las posesiones de la corona en ultramar, sino que cumplía la función de proveer de ojos a una autoridad que desde la metrópoli, debía tomar

³⁰⁸ Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1997, pp. 103-105.

³⁰⁹ La pregunta décima del cuestionario señalaba lo siguiente: “El sitio y asiento donde los dichos pueblos estuvieren, si es en alto, o en bajo, o llano, con la traza y designo en pintura de las calles, y plazas, y otros lugares señalados de monasterios como quiera que se pueda rasguñar fácilmente en un papel, en que se declare, por parte del pueblo mira al medio día o al norte”. Ochoa S., Alvaro y Sánchez Díaz, Gerardo (eds.), *Relaciones Geográficas y memorias de la provincia de Michoacán, 1579-1581*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1985, p. 29.

decisiones administrativas en espacios que virtualmente estaban en blanco o que le eran desconocidos.³¹⁰

El mapa sirvió para componer una realidad de las colonias americanas, con la cual pudiese apropiarse epistemológicamente del territorio que era incapaz de ser poseído con los ojos. De manera que aunque se encuentre extraviada la *Relación Geográfica* de Valladolid, junto con la pintura que le acompañaba, el mapa elaborado con motivo del pleito de Antonio Ruiz, nos permite comprender al instrumento cartográfico como una manera de ejercer dominio sobre el espacio.³¹¹

Aquel silencio cartográfico propuesto por Harley, comienza en el momento que la intención objetivante y sintetizadora de la proyección desasocia-liza al territorio, fomentando el concepto de un espacio socialmente vacío, donde las personas habitantes de un lugar no existen en la representación, pues únicamente son visibles los signos de su presencia.

³¹² Las casas, los templos, el molino, los puentes, el caño de agua y el camino real, aparecen como signo de la agencia del hombre sobre el espacio geográfico; no obstante, en el mapa se han eliminado elementos fundamentales de la configuración territorial: los barrios indios y los arrabales. El primero de ellos es el pueblo indígena de Guayangareo, que estaba situado al frente de la estancia de Ruiz, al otro lado del río chiquito, pero también, es notoria la ausencia del barrio nahuatlato de “San Juan de los mexicanos”, establecido en 1541 para apoyar la fundación española; de igual forma, tampoco están presentes los barrios de San Francisco y San Agustín, que si bien sucumbieron antes de finalizar el siglo XVI, estos fueron creados por los religiosos para ayudar en las tareas de los conventos.³¹³

³¹⁰Brendecke, Arndt, *Op. cit.*, pp. 367-444.

³¹¹ Al día de hoy se han publicado las 17 relaciones geográficas del obispado de Michoacán, no obstante, aún se considera que al menos seis censos continúan como extraviados, entre ellos el de Valladolid.

³¹² Harley, J.B., *Op. Cit.*, p. 112.

³¹³ Paredes Martínez, Carlos, “Valladolid y su entorno en la época colonial”, *Op. cit.*, p. 132.

El silencio del mapa de Valladolid de 1579 es de carácter epistémico, pues lo que se ha eliminado, quizá no de manera intencional pero que es evidente, es la presencia indígena en la ciudad. La anterior afirmación nos lleva a plantearnos una importante pregunta: ¿qué es la ciudad o hasta donde llega ésta?, para la autoridad real e inclusive para muchos historiadores de hoy en día, la ciudad sólo se constituía por las plazas, los edificios majestuosos y las calles alineadas, pues más allá de eso, los barrios y arrabales eran espacios desordenados, malolientes y caóticos.³¹⁴ Como Sebastián de Covarrubias anotaba, el arrabal era el barrio fuera de los

³¹⁴ Castro Gutiérrez, Felipe, “Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación”, en Castro, Gutiérrez, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010, pp. 9-16.

muros de la ciudad, poblada por gente común y de bullicio, que por la libertad de sus tratos viven fuera.³¹⁵

Por otro lado, una de las pocas imágenes de la ciudad que han llegado hasta nuestros días, es aquel dibujo que el fraile capuchino, Francisco de Ajofrín, realizó con motivo de su estancia de dos semanas en Valladolid durante el año de 1764. En su diario, el religioso apuntó que la ciudad estaba bien formada con sus calles y casas, con una población compuesta por cerca de cinco mil familias de españoles, mestizos y mulatos, sin contar a los indios que vivían en los arrabales.³¹⁶ A pesar de que su

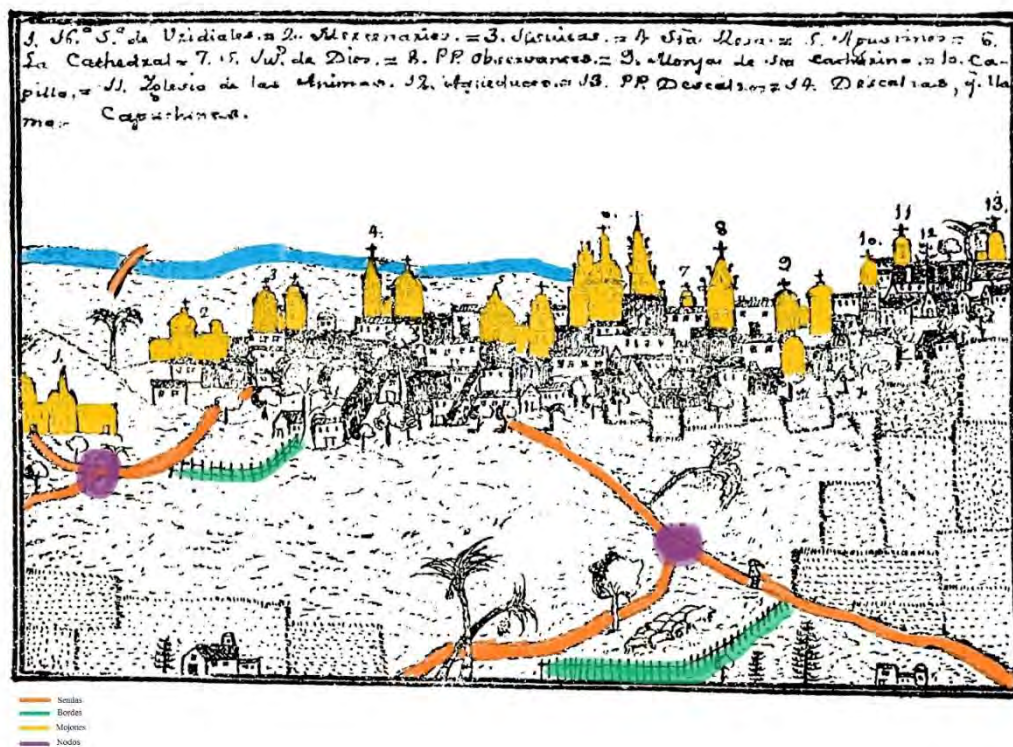


Fig. 10. Vista de Valladolid desde el camino de Pátzcuaro a una legua. 1764. Fuente: Ajofrín, Francisco de, *Viaje a la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1986, p. 95. Modificado por el autor de ese trabajo.

estancia fue relativamente fugaz, al salir con rumbo a Pátzcuaro, Ajofrín no

³¹⁵ Covarrubias Horozco, Sebastián, *Thesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, p. 88v.

³¹⁶ Ajofrín, Francisco de, *Viaje a la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1986, p. 93.

perdió la oportunidad de realizar un boceto de la ciudad a la distancia. La imagen, aunque pocas veces referenciada o reproducida, es de gran interés porque contiene una «imagen ambiental» de Valladolid.

Si bien a primera vista el dibujo no parece aportar grandes elementos para comprender la configuración de la ciudad, ella es destacable porque ofrece un marco espacial donde están representados una serie de objetos mediante los cuales su productor consideró se podía hacer *legible* a la ciudad de Valladolid. Así y de igual manera que en el mapa de 1579, ante la multiplicidad y el caos, la imagen de lo urbano se construye mediante una operación sintetizadora que busca hacer legible esa maraña de sujetos, objetos, edificaciones y prácticas. Como opina Kevin Lynch, es importante la nitidez con la que se observe una ciudad no sólo porque facilite desplazarse en ella, sino porque actúa como un marco de referencias en el que se organizan las actividades, creencias o conocimientos.³¹⁷

Según el diario, el fraile permaneció albergado en la casa del alcalde mayor, Luis Vélez Cabeza de Vaca;³¹⁸ y durante ese tiempo, Ajofrín tuvo oportunidad de conocer la ciudad, los templos de las órdenes religiosas, inquirir sobre la fundación, el significado del nombre de la ciudad y el momento del traslado de los poderes de Pátzcuaro a Valladolid en 1579. Es evidente que parte de la información la obtuvo del alcalde mayor y, que en la forma de elaborar una visión de ciudad, existían *clichés* que se demuestran en los dibujos que realizó en cada uno de los lugares que iba dejando tras de sí. Así, parece que saliendo rumbo a Pátzcuaro el 16 de mayo de 1764, el religioso dio media vuelta y plasmó en un dibujo el aspecto de la ciudad, ofreciéndonos una imagen de Valladolid en la segunda mitad del siglo XVIII.

El dibujo de Ajofrín ha sido utilizado las más de las veces como una ilustración en lugar de un texto que provee información espacial, obviando de este modo que frente a nosotros se encuentra una imagen ambiental

³¹⁷ Lynch, Kevin, *La imagen de la ciudad*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2008, p. 13.

³¹⁸ Ajofrín, Francisco, *Op. Cit.*, p. 92.

cuya función es la de hacer legible a la ciudad para facilitar su aprehensión. De este modo, en la imagen se pueden distinguir dos operaciones fundamentales que buscan darle nitidez a la misma: por un lado, los objetos se encuentran plenamente identificados como entidades separadas, pero también, entre unos y otros se advierte una relación espacial o pautal.³¹⁹ En la manera de percibir la ciudad, existe una forma de hacer que su imagen sea coherente para volverla imaginable.

Según Kevin Lynch, la imagen de la ciudad está configurada por distintos elementos que dominan en la percepción de sus observantes. La senda, el borde, el mojón y el nodo, son esos componentes mediante los cuales se produce una imagen ambiental. Unos se destacan y otros se ignoran, pero en ellos se revela una forma de entender lo urbano. En el dibujo de Ajofrín, la senda es destacada por los caminos que llevan de Valladolid a Pátzcuaro y a Capula, así como el puente que hacia el norte, —identificado con el arriba—, remite al valle de Tarímbaro. Por su parte, el borde es identificado hacia el sur, por las cercas que delimitaban los ejidos de la ciudad con las tierras de la hacienda de la Huerta; por el norte y de igual manera que en el mapa de 1579, ese borde es marcado por el río Grande, mientras que el poniente y oriente, son enmarcados por el templo de los Urdiales y el de los padres descalzos, respectivamente.

Si se observa con detenimiento la composición realizada por Ajofrín, salta a la vista que aunque el religioso haya sido incapaz de experimentar visualmente la totalidad de la pequeña ciudad, en su dibujo aparecen todos los templos, e inclusive, se muestran aquellos que por la perspectiva del autor, deberían quedar escondidos detrás de las demás edificaciones. Esto significa que para su productor, los conventos e iglesias representarían aquello que Kevin Lynch llama mojones, en el entendido de que constituyen puntos-marca de referencia con los que el sujeto logra navegar en el espacio urbano.

³¹⁹ Lynch, Kevin, *Op. Cit.*, p. 17.

La imagen de Ajofrin es un instrumento que pretende confeccionar una realidad, idea que se vuelve explícita al observar que la numeración de los mojones comienza de izquierda a derecha, mientras que el río grande, asociado con el norte de la ciudad, aparece representado en la parte superior de dibujo. Es decir, al representar el espacio geográfico, y de igual manera que en el mapa de 1579, la condición para hacer legible el espacio urbano, y con ello, permitir su apropiación epistemológica, es sintetizar aquello que “vale la pena” ver, de tal suerte, los templos y las haciendas se convierten en las edificaciones sinónimo de ciudad, mientras que sus habitantes indígenas, mestizos y mulatos, se someten a un silencio epistémico mediante su representación como simples casitas amontonadas, en el mejor de los casos, cuando no sometidos a la supresión visual, y con ello, a su pertenencia a la ciudad.

La imagen, ya de carácter cartográfico o ambiental, y que ha sido utilizada como un fiel reflejo de la realidad, nos demuestra que ella produce maneras de leer el espacio, y más importante, que en la imposición de un “hecho geográfico”, existe un silencio epistémico con el cual se comunica la idea de ciudad poseída por el grupo productor de documentos, que fundamentalmente, es quien ejerce el poder político y económico.

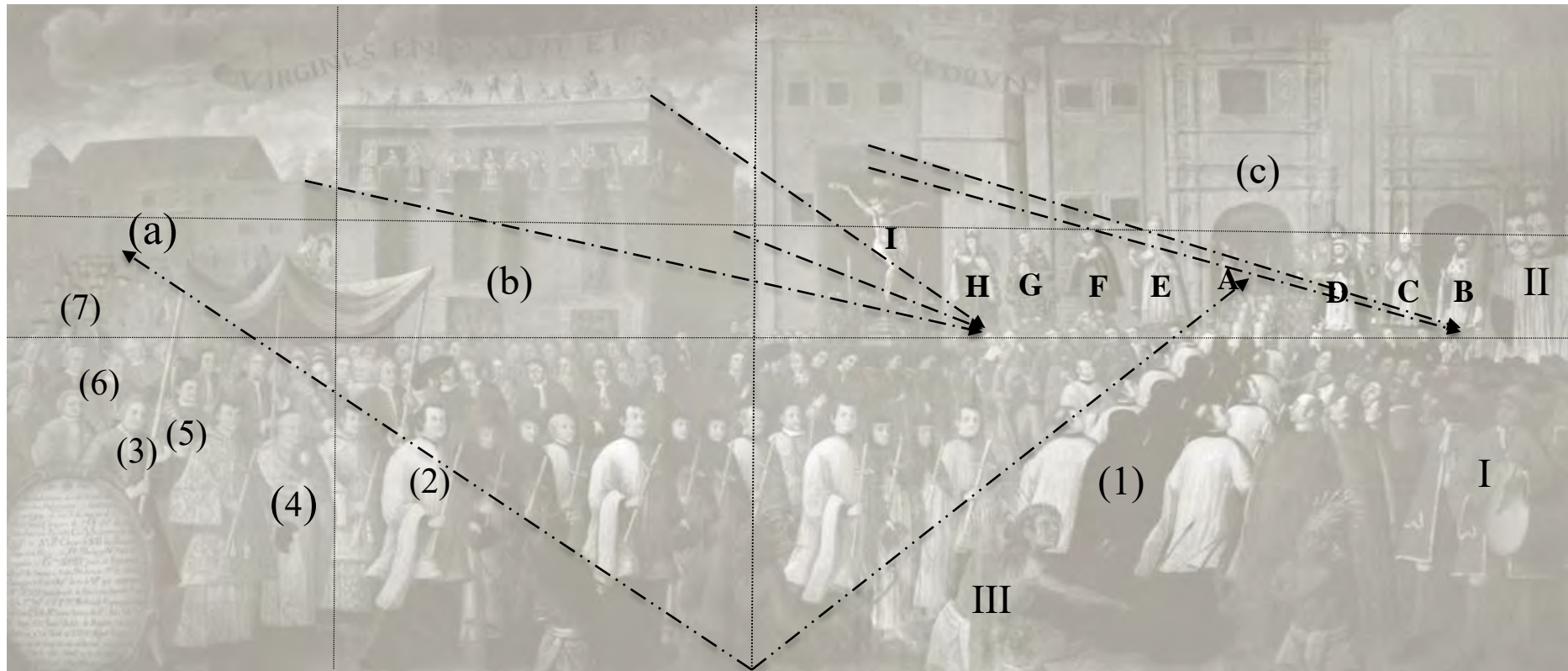


Fig. 11. El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid, 1738.

Fuente: Museo Regional Michoacano. INAH.

- a.- Antiguo convento de Santa Catalina de Siena
- b.- Edificio síntesis del espacio urbano
- c.- Nuevo templo y convento de Santa Catalina de Siena
- 1.- Monjas dominicas de la orden de Santa Catalina de Siena
- 2.- Religiosos seculares
- 3.- Representantes del gobierno provincial sosteniendo el palio
- 4.- Cabildo eclesiástico
- 5.- Maceros
- 6.- Regidores del Ayuntamiento
- 7.- Arcabuceros

- I.- Músicos
- II.- Mojigangas
- III.- Indígenas danzantes
- A.- Santa Catalina de Siena
- B.- Santo Domingo
- C.- San Agustín
- D.- San Pedro Nolasco
- E.- San Pedro
- F.- San Francisco
- G.- Santa Clara
- H.- Santa Teresa de Ávila
- I.- Cristo de la Preciosa Sangre

3.2 “Parece que estamos delante de toda la Valladolid colonial”

En una de las salas del Museo Regional Michoacano, como una de las joyas del recinto, se conserva una enorme pintura virreinal cuyo tema central es el *traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*. La obra, que originalmente era más grande y se encontraba ubicada en la sacristía del templo de Santa Catalina, fue trasladada en 1961 a las instalaciones del museo, donde actualmente es custodiada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.³²⁰ El óleo de casi 40 metros cuadrados, ha sido de gran interés para los estudiosos del arte virreinal, pues ante la falta de pintura que no sea del tipo monótono religioso, como los innumerables cuadros y retablos de las iglesias, éste aparece como un rico documento visual que nos permite adentrarnos a la sociedad vallisoletana de la primera mitad del siglo XVIII, y con suerte, consiente el aventurarnos a realizar esbozos de la composición social de las ciudades novohispanas de aquel entonces. En palabras de Manuel Toussaint, estar frente a la pintura del traslado es como estar delante de toda Valladolid colonial.

No obstante, aunque algunos estudiosos han tocado el asunto de la pintura, lo cierto es que sus investigaciones más bien han girado en torno a la orden de religiosas, donde sin duda han aportado gran cantidad de datos sobre la composición del convento, el interior de la vida conventual, las funciones ejercidas por las monjas, o bien, ilustrando la dinámica religiosa de la ciudad. Empero, tan sólo unos pocos investigadores se han abocado al análisis efectivo de la pintura, siendo Xavier Moysén uno de los más destacados. Según este autor, aunque es evidente la falta de pericia de quien plasmó la escena, lo relevante es que ella posee un carácter histórico al permitir, mediante la procesión representada, echar un vistazo a las costumbres, los trajes y las actitudes de la época. De este modo, Moysén

³²⁰ Jiménez Abarca, Juan Carlos, “Pintura novohispana de tamaño mural”, *Letras de cambio. Suplemento, Cambio de Michoacán*, 29 de noviembre de 2009, p. 5.

considera que el traslado de las monjas es notable y fue digno de ser representado porque durante la época colonial, en contadas ocasiones se pudo ser testigo de la exclaustración de todo un cuerpo de religiosas.³²¹ Para Moysén, lo que se ha representado en el cuadro es ni más ni menos que un acontecimiento extraordinario del pasado, un evento histórico.

Más allá de lo trascendente que pudiese haber sido el acontecimiento para la vida social de aquel entonces, el acto realizado el 3 de mayo de 1738, que además coincidió con la fiesta de la Santa Cruz, es relevante no sólo por su carácter festivo, sino porque se enmarca en el importante momento que la corporación religiosa experimentaba hacia la primera mitad del siglo XVIII.

Si bien la orden de monjas dominicas se asentó en Valladolid hacia 1595, edificando su primer convento en un predio donado por Melchor Hernández Duarte, rector del Colegio de San Nicolás, los documentos indican que las monjas vivieron penuria material durante casi medio siglo; tan sólo superándose hasta que el obispo Marcos Ramírez de Prado, impulsó la reedificación del convento en 1645, otorgando con ello numerosos censos y depósitos a su favor. Dichos cambios fueron relevantes porque provocaron que la orden tuviese un notorio aumento de sus caudales, coadyuvando además al creciente prestigio que las religiosas ganaban frente a los habitantes de la ciudad.

Como apunta Ricardo León Alanís, a principios del siglo XVIII, en el convento de Santa Catalina vivían unas cuarenta monjas entre madres y novicias, a las que habrían de sumarse sirvientes y esclavos, que por lo menos sería uno por cada religiosa, sin añadir a las niñas educandas, quienes también residían en el monasterio.³²² Es decir, en el edificio vivían

³²¹ Véase. Moysén, Xavier, "Un traslado de monjas", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, no. 14, 1961, Buenos Aires, pp. 6-15.

³²² León Alanís, Ricardo, "Pues son vírgenes y siguen al cordero a donde quiera que fuera. El monasterio de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de Valladolid durante la época colonial", *Tzintzun. Revista de estudios Históricos*, no. 19, enero-junio de 1994, pp. 63-75.

cerca de ochenta personas entre niños, adultos y ancianos, de la que una mitad no abandonarían el claustro inclusive después de haber fallecido, pues al interior del edificio también contaban con un cementerio.

De tal suerte, hacia el año de 1720, la orden de religiosas había crecido en número, riqueza y prestigio social, razones de peso que llevaron a plantearse la necesidad de emprender una remodelación que diese cabida a la gran cantidad de personas que por aquel entonces habitaban el convento. No obstante, en vista de las complicaciones que surgieron al remozar el antiguo edificio, las autoridades eclesiásticas determinaron que era mejor construir uno nuevo hacia la parte del oriente de la ciudad, en un predio ocupado por seis casas con solar y por las que se tuvo que pagar más de ocho mil pesos entre réditos y renta. Las obras del nuevo convento comenzaron hasta inicios de 1722, pero a tan sólo un año de haber iniciado, en su fábrica ya se había gastado arriba de veinte mil pesos.

A pesar de que las monjas imprimieron un fuerte impulso inicial, para el año de 1736 aún no se lograba dar por terminada la construcción, de manera que en ese mismo año y con el fin de acelerar la parte final de la edificación, el obispo Juan Joseph de Escalona y Calatayud, aportó la cantidad de 12 mil pesos de oro. Y aunque se avanzó significativamente con la donación del obispo, éste no habría de atestiguar la conclusión del convento, pues falleció al año siguiente, legando su corazón para las reliquias del templo.

A pesar de ello, las monjas aportaron otros diez mil pesos con los que se pudo concluir la obra a inicios de 1738;³²³ y si bien el edificio estuvo terminado en el mes de abril de ese mismo año, las religiosas debieron esperar a que se hicieran las inspecciones de la obra y a que el cabildo

³²³ En el mes de febrero de 1738, el ayuntamiento de Valladolid trató el asunto de los festejos por la próxima terminación del convento y templo de las monjas de Santa Calina de Siena, el cual informaban las religiosas, estaría terminado en el mes de abril de ese mismo año. AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de Cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 5 de febrero de 1738, fjs. 63v-64.

eclesiástico determinase los cargos y oficios que se habrían de desempeñar el día de la traslación.³²⁴

Tras este breve recorrido, se hace patente que luego de haber experimentado dificultades materiales desde su fundación hasta el fin de la primera mitad del siglo XVII y, de haber transitado por una reedificación y un nuevo auge económico a inicios del siglo XVIII, las monjas dominicas al fin pudieron estrenar su templo y convento de la calle Real en un momento en el que la ciudad comenzaba a transformarse.

Según la pintura del traslado, al festejo concurren las autoridades civiles y eclesiásticas, los notables de la ciudad, las demás órdenes religiosas, aunque también lo hicieron los sectores más humildes y las autoridades de los barrios indios de Valladolid. Como consta en documentos, la celebración no concluyó con la procesión y ceremonia religiosa, pues la ciudad entera se hizo partícipe de los festejos organizados por el ayuntamiento, los cuales consistieron en corridas de toros, carros alegóricos y representación de comedias.³²⁵

En opinión de Xavier Moyssén, la enorme pintura no sólo es testimonio visual de un suceso extraordinario en la vida urbana de Valladolid, sino que ella se convierte en un documento histórico que atestigua una época a la que es posible echar una mirada, ya sea a través de las acciones representadas, mediante los vestidos, los decorados o los personajes que en ella aparecen. Sin embargo, frente a esta forma de pensar la obra, donde la pintura es obvia por sí misma, más bien cabría ser cautelosos y reflexionar si acaso lo plasmado es lo efectivamente acontecido. La simple idea de convertir en documento histórico al *traslado de las monjas dominicas a su nuevo templo*, es problemática porque en su versión actual, esta afirmación sería equivalente a creer que lo captado por la lente de una cámara es lo realmente sucedido, ya que en última instancia, el mecanismo del artefacto

³²⁴ León Alanís, Ricardo, "Pues son vírgenes...", *Op. Cit.*, pp. 76-79.

³²⁵ AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 14 de junio de 1738, fjs. 83v-84.

tecnológico es capaz de atrapar —y de hecho lo hace— una instantánea del tiempo.³²⁶ Sin descartar que la imagen puede ser un documento histórico de igual manera que lo es uno de carácter escrito, la idea de su utilización debe ser problematizada para dar con un esbozo que permita acercarse a la imagen de la ciudad de Valladolid y sus habitantes durante la primera mitad del siglo XVIII.

En un abordaje bastante utilizado en los estudios sobre la imagen, la vertiente de Erwin Panofsky plantea tres niveles progresivos de análisis donde el fin último es encontrar el sentido de la imagen en conjunción con el horizonte temporal de su producción. Esto significa que la imagen se entiende desde un lugar contextualizado con los valores e ideas predominantes de una época, a lado de las tradiciones de tiempo que le son propias a la cultura que la produjo. En resumidas cuentas, según Panofsky y los historiadores del arte de la escuela de Hamburgo, a través de la imagen se es capaz de conocer y entender el «*zeitgeist*» de una sociedad determinada.

De este modo, según el método iconológico de Panofsky, la imagen aparece en primer lugar bajo sus formas básicas, es decir, a través de las figuras, los colores y las líneas. Con estos elementos primarios, el espectador o receptor construye una idea más o menos general de lo que podría tratar la imagen, pues entre las formas contenidas se producen relaciones mutuas que el espectador advierte a simple vista como hechos.³²⁷ Siguiendo la propuesta de este primer nivel de análisis, salta a la vista que la

³²⁶ Los primeros fotógrafos creían haber alcanzado un grado de objetividad sin precedentes donde el hombre era incapaz de alterar una imagen porque el objeto simple y sencillamente dejaba su huella en una placa humedecida con químicos. Sin embargo, del mismo modo que el pintor, en el momento mismo que el fotógrafo elige un tema, una forma de narrar lo deseado o una escenografía, ya en ese mismo momento existe una intencionalidad por parte del fotógrafo. La imagen, lejos de ser un testimonio fiel de algún momento o acontecimiento del pasado, más bien es una ventana a la construcción de gustos y valores visuales de una sociedad en el pasado, e inclusive, nos permite entender aquellos de nuestro presente. Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica ed., Barcelona, 2001, pp. 25-30.

³²⁷ Panofsky, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Alianza editorial, Madrid, 1972, p. 15.

pintura está dominada por colores de tonos oscuros que proporcionan la sensación de temperatura fría, aunque para iluminar la parte central del óleo, el autor utiliza otros de tipo terciario como el amarillo-naranja.

Por otro lado, el uso del contraste entre los extremos de la escala acromática, provoca que el observador concentre la mirada en el grupo de personas que parece ingresar al templo. Precisamente, aunque no se tenga conocimiento de las personas ni el significado de su representación, queda más o menos claro que se trata de un grupo que marcha de un edificio a otro y, que alrededor de ellos, se aglutina una cantidad diversa de personas que realizan actividades secundarias a las del grupo central.

Ahora bien, en la pintura se aprecian tres edificios que organizan el tema central de la representación. En el extremo superior-izquierdo de la imagen, aparece el antiguo convento de monjas dominicas (a); mientras que en la mayor parte del plano derecho, se aprecia lo que se puede entender es el nuevo templo y convento de Santa Catalina (c); y justo en medio de ambas construcciones, como una forma de mediar las ocho largas cuadras que separan un edificio del otro, el pintor colocó un tercero a manera de síntesis del espacio urbano realmente existente (b). De este modo, la representación de estos tres conjuntos arquitectónicos produce la sensación de espacialidad, necesaria para generar la idea de movimiento, objeto central de la procesión.

Por otro lado, en la composición de la obra destaca la existencia de dos puntos de fuga que permiten tensar la escena hacia la entrada del nuevo convento. El primero de ellos, es la proyección de las líneas de los edificios (a) y (c), que desembocan en la figura escultórica representada en el extremo izquierdo a la entrada del templo, mientras que el segundo punto de fuga, trazado por el toldo del dosel en el que es transportado el Cristo de la Preciosa Sangre, se sitúa en la última figura del lado derecho. Por otro lado, la línea del horizonte se encuentra casi a la mitad del lienzo, dibujando un plano superior y otro inferior, donde en el primero se desarrolla el inicio y

terminación del recorrido, mientras que en el segundo se encuentra el punto de observación de quien representa.

Al organizar de esta manera los diferentes planos y proyecciones de la pintura, el autor de la obra logra crear un efecto óptico que produce la sensación de estar frente al desfile, comunicando de manera eficiente el tema central de la imagen.

Con este primer nivel de análisis, quien observa es capaz de identificar plenamente los hechos que intentan ser narrados a través de su representación visual, pues aun cuando se desconozca el significado de la totalidad de los elementos ahí representados, queda claro que se trata de una procesión.

A pesar de que en las primeras observaciones se puede inferir superficialmente lo que pretende comunicar la pintura, es en la segunda etapa de análisis, a la que Panofsky llama de «contenido secundario o convencional», donde la obra se vuelve objeto de una esquematización que busca hacer inteligible la historia contada por aquellas imágenes de la composición. De tal suerte, en este segundo momento del estudio, el procedimiento exigido es sintetizar las partes que componen la obra, estudiarlas iconográficamente para identificar los motivos o conceptos contenidos en ellas, para que una vez hecho esto, las imágenes logren ser entendidas como una serie de alegorías visuales que transmiten contenidos



Fig. 12. Monjas dominicas resguardadas por miembros del clero secular. Detalle del Traslado de las monjas dominicas. INAH.

convencionales.³²⁸

Al respecto y como es imaginable, la primera mirada de Xavier Moyssén se centra en el cortejo de la procesión, donde identifica en primer lugar a las monjas dominicas, quienes avanzan con su característico hábito en negro y blanco (1).³²⁹ Al frente del grupo, se observa que las parejas de novicias ingresan al templo, seguidas por las monjas profesas, y detrás de estas, las madres superiores también caminan en duplas.³³⁰ Acompañando a las religiosas catarinas, los miembros del clero secular parecen resguardan el trayecto, quizá como una forma de mantener el claustro inclusive en el espacio público (2).

Tras lo que parece ser el grupo central de la pintura, y bajo el palio sostenido por los cuatro representantes del gobierno provincial (3), el cabildo eclesiástico marcha solemnemente sosteniendo los ciriales en la mano derecha y sus bonetes en la izquierda (4). Según Nelly Sigaut, y coincidiendo con Moyssén, el personaje que custodia el Santísimo Sacramento es el deán Mateo de Hjar y Espinoza, quien supone debió tomar la alternativa provisional a la muerte del obispo Calatayud y Escalona.³³¹

³²⁸ *Ibíd.*, pp. 16-17.

³²⁹ En la pintura aparecen 22 religiosas representadas: 8 novicias, 8 monjas profesas y 4 madres superiores.

³³⁰ Aunque en la pintura aparecen 19 monjas representadas, Nelly Sigaut refiere que al momento del traslado, en el convento habían 6 novicias y 56 monjas profesas. Sigaut, Nelly, "Azucenas entre espinas. El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid en 1738", *Estudios de arte y estética*, no. 36, México, 1995, p. 208.

³³¹ José Martín Torres Vega plantea que quien aparece cargando el Santísimo Sacramento no es otro que el benefactor Don Marcos Muñoz de Sanabria. Así y luego de repasar los estudios que han intentado resolver la duda, finaliza concluyendo a partir de la comparación entre un retrato del benefactor y el óleo del Museo Michoacano, que quien ocupa el lugar dejado por el obispo Escalona y Calatayud es sin duda el benefactor. Por supuesto esta hipótesis tiene el problema de que otros personajes eran preeminentes por encima de Sanabria, y es más, sin duda el representarlo hubiese desencadenado una disputa entre las personalidades religiosas de la época. Considero que si Marcos Muñoz de Sanabria fue pintado en el traslado, éste debió ser el religioso secular que aparece justo en medio de la obra, a la mitad del paso de las madres superiores. Torres Vega, José Martín, "Don marcos Muñoz de Sanabria. Un arcediano benefactor de los conventos de monjas en Valladolid de Michoacán", *Boletín de monumentos Históricas*, Tercera época, no. 8, 2006, pp. 70-79.



Fig. 13. Arcabuceros y vendedores ambulantes. Detalle del Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid. INAH.

Detrás de estos y a manera de preámbulo a los regidores del ayuntamiento, aparecen los dos maceros (5) custodios de la puerta de la sala de cabildo. Aunque León Alanís señala que el grupo al que preceden está conformado por notables de la ciudad, lo cierto es que los regidores (6) se distinguen por la manera afrancesada de vestir: casaca azul, peluca blanca y un moño negro que sujeta el cabello falso.³³² Una moda introducida en la Nueva España después de la

coronación de Felipe V y el ascenso de la casa de los Borbones al trono de España en 1700.

Finalmente, la procesión es clausurada por un nutrido grupo de arcabuceros (7), donde se observa que estos portan un estandarte, así como una distinción en el vestido de algunos personajes, quizá como una forma de distinguir al capitán, teniente y oficiales, del resto de la compañía. Adicionalmente, queda claro que los milicianos cumplen una función doble dentro del acto, pues engalanan el cortejo con su presencia y aseguran el orden de la procesión, ya que se observa a uno de ellos en actitud de golpear con su pica a un mendigo que extiende la mano al séquito que va pasando.

Por otro lado, en la parte derecha de la pintura, se observa que al interior del nuevo templo de las dominicas, la imagen de Santa Catalina parece estar en actitud de recibimiento (A), mientras que en el exterior, las

³³² Sabemos que iban vestidos de manera distinta porque al finalizar los festejos con motivo del traslado, los comisarios hicieron entrega de un libro de cuentas donde se asentaba un saldo a favor de 92 pesos, así como la entrega de las ropas que los regidores usaron durante el festejo. AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 14 de junio de 1738, fjs. 83-84.

órdenes religiosas de la ciudad se hayan representadas por siete figuras escultóricas que representan a sus respectivos santos patronos. Así, en el extremo de derecho se encuentra la figura de Santo Domingo (B), quien está adornado por una corona de flores, seguido por la de San Agustín (C), y junto a la puerta, se identifica a San Pedro Nolasco, patrono de los mercedarios (D). En el lado contrario de la entrada, la figura de San Pedro (E) aparece cargada por cuatro religiosos seculares, que son seguidos por la estatua de San Francisco (F), la de Santa Clara (G), patrona de las capuchinas; y por finalizar, la efigie de Santa Teresa de Ávila (H) completa el recibimiento celestial.³³³

Moyssén señala que en la escena no se ha representado la figura de San Felipe de Jesús o a sus religiosos, cuestión que le parece extraña pues insinúa la posibilidad de tener rencillas con las monjas catarinas, ya que prácticamente eran órdenes vecinas, y al momento del traslado, ellos también gozaban de preeminencia en Valladolid. No obstante, Sigaut acota que las relaciones entre estos y el cabildo vallisoletano eran armoniosas, y que las más de las veces, los religiosos acudían a la sesiones sin portar capas, ni cruces, ni modo en el que pudiesen parecer una comunidad.³³⁴

Por último, acompañando a la procesión pero sin ser parte de la columna principal, la imagen del Cristo de la Preciosa Sangre o de las religiosas de Santa Catarina también hace acto de presencia en los hombros de doce cofrades que la levantan sobre un enorme dosel (I). Si bien la escultura del Cristo tenía gran importancia entre los vallisoletanos, pues se le veneraba en pública procesión cada vez que la ciudad experimentaba tiempos de calamidad, tal parece que el pintor optó por representarlo sin

³³³ *Ibíd.*, p. 13.

³³⁴ Sigaut, Nelly, "Azucenas entre espinas..." *Op. Cit.*, p. 206. Esta información procede de la descripción que Oscar Mazín hizo de la *entrada pública del obispo Martín Elizacochea y Dorr Echeverría* en 1746. Mazín, Oscar, *La catedral de Morelia*, el Colegio de Michoacán, Zamora, 1991, p. 62.

formar parte del cortejo, tal vez como una forma de no restarle éxtasis a la escena.³³⁵

Aunque es cierto que el cristo no es el tema central de la obra, su presencia es relevante por dos razones: la primera de ellas, porque permite organizar la composición trazando un segundo punto de fuga, el cual es necesario para lograr el énfasis de la escena del traslado, e igual de importante, porque sirve para que el pintor despliegue ciertos dotes de técnica en la representación de la pleana que sostiene al cristo, y en los cuatro jarrones que empotrados en el dosel, simulan estar hechos de cristal.

Para el simple espectador queda claro que estas figuras y personas componen la parte central de la pintura, aunque junto a ellas, aunque más bien circundándoles, también están presentes ciertos elementos que indican el carácter festivo del traslado. Notables por ejemplo son los músicos apostados en el extremo inferior derecho, donde destaca un tamborilero, un pardo que toca la trompeta y otro que le acompaña con su chirimía (I). Poco más arriba, llama la atención las cabezotas de las mojjingangas, de las cuales dos parecen ser de hombre y dos de mujer (II). Usadas con regularidad en las festividades, Moysén sugiere que las cabezas grandes podrían representar a los enemigos de la Iglesia: los árabes y turcos.³³⁶

³³⁵ Hacia 1739, en Valladolid se vivía un momento de difícil sequía que provocaba la escasez de maíz en la alhóndiga de la ciudad. Por esta razón, el ayuntamiento solicitó al cabildo eclesiástico sacar en procesión pública al “Cristo crucificado de las religiosas de Santa Catalina de Siena”, para posteriormente organizar un novenario. AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión del 9 de julio de 1739, fjs. 117-118v.

³³⁶ Moysen, Xavier, *Op. Cit.*, p. 13.



Fig. 14. Cristo de la Preciosa Sangre. Detalle del Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid. INAH.

Debajo, aunque colocados justo en el centro de la obra, destaca un grupo de indígenas vestidos únicamente con taparrabos (III). Según el maestro Moyssén, el grupo indígena parece estar haciendo defensa de la religión católica contra los “moros”, quienes estarían representados por las mojigangas. No obstante, una observación detenida nos indica que los indios están armados con arco, flecha y carcaj, que tres de ellos llevan tocados de plumas y uno porta un penacho que sugiere estar hecho con fibras naturales entrelazadas, y muy importante, que el autor puso énfasis en

representar lo que parecen ser escoriaciones en la piel. Esto sugiere que más que capturar a un grupo de indígenas, lo que el pintor ha realizado es una representación estereotipada del indio danzante, una especie de disfraz de chichimeca o de indio salvaje.

La descripción de la entrada del obispo Martín Elizacochea efectuada en 1746, bien podría apuntalar la idea de un indio estereotipado. Así, el documento nos dice que mientras el obispo se preparaba para la procesión:

[...] la nobilísima ciudad baja de mallas, acompañada de todos los particulares vecinos, que para mayor pompa convidaron todos en forlones llevando por delante los naturales, que se vistieron de máscaras, a su usanza, hasta dicho santuario (Guadalupe)”.³³⁷

³³⁷ Mazin, Oscar, *Op., cit.*, p. 62

Los indígenas se colocaron entonces al frente de la procesión, por delante de los estandartes y patronos de los barrios y pueblos de la ciudad. Por la descripción de la entrada del obispo, entendemos que la presencia de naturales con máscaras era común durante las festividades, sin embargo, su figura no necesariamente estaría vinculada con la adscripción a un grupo étnico-racial, pues junto con la orden para que los indios colocasen arcos de flores en las esquinas del hospital real y en el templo de la Santa Cruz, también se dispuso que los vecinos salieran a limpiar la calle, además de “acompañar (la procesión) con máscaras y música a la usanza”.³³⁸

Para Nelly Sigaut, el disfraz de natural está imbricado al término antitético de «menor de edad» con el que era visto el indio frente al español. En concordancia con este señalamiento, William Taylor sostiene que a finales del siglo XVI, la discusión planteada por Sepúlveda y de las Casas sobre la dicotomía entre bárbaro y civilizado, se había transformado sustancialmente, de suerte que, ahí donde el indio fue concebido como bárbaro con el fin de justificar la conquista y el dominio español, pasó a ocupar el lugar del infante, donde su barbarie se volvía provisional en función de la presencia de la doctrina católica. De este modo, Taylor refiere que durante el siglo XVIII, el indio era pensado por los curas párrocos como malicioso, desenfrenado, escandaloso, dominado por la lujuria, la embriaguez y la glotonería, pero al mismo tiempo, se le concebía como manso, humilde, obediente, sufrido, sencillo de corazón y paciente. Las más de las veces, la dicotomía adquiría el término ambivalente de «*miserable*», con el cual se podía indicar que éste era ignorante, rudo, un menor de edad, y al mismo tiempo, se resaltaba su desamparo y la necesidad de proveerle caridad espiritual.³³⁹

³³⁸ *Ibíd.*

³³⁹ Véase, Taylor, William, “... de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, *Relaciones*, no. 39, 1989, pp. 5-67.

Lo indio se volvía un disfraz que permitía la implementación lúdica de esa minoría de edad, necesaria para hacer permisiva la máscara y el baile en el contexto de festividad. Mientras la procesión se representa avanzando solemnemente para consagrar al templo y convento nuevos, alrededor de ella se configura un ritual donde se descomponen y recomponen los conjuntos acontecimentales, unos de carácter psíquico, otros más bien socio-históricos.³⁴⁰

Con bastante probabilidad, el pintor no deseó representar conscientemente a los indígenas con el sentido simbólico antes argüido, y sin embargo, su testimonio deja patente que en las ceremonias públicas había una presencia efectiva de los barrios y pueblos circunvecinos, cuestión confirmada por el requerimiento que la autoridad de la ciudad hizo con motivo de la proclamación de una bula papal en 1641, donde se mandaba que los pueblos circunvecinos asistieran con sus estandartes, flámulas, trompetas y chirimías “como era costumbre”.³⁴¹

Todo lo anterior parece configurar los elementos principales dentro del cuadro, no obstante, el pintor no sólo se preocupó por resaltar estas figuras, pues también colocó marcas que reforzaran el carácter festivo del acontecimiento. De este modo, al fondo de la procesión se ha representado a un lanzador de cohetes, a los sirvientes y esclavos que observan desde las azoteas, a las mujeres criollas y españolas que desde los balcones despliegan telas ricamente labradas en tonos verdes, azules, rojos y

³⁴⁰ Lévi-Strauss hace una importante distinción entre el juego y el rito, según la finalidad que uno y otro ejercen en una cultura. Mientras que nuestra sociedad industrial es incapaz de comprender el juego fuera del esparcimiento, en las culturas primitivas este sirve para restituir el orden entre la vida y la muerte. Si el juego establece condiciones simétricas desde el inicio, sin prever quién ganará por el carácter imprevisible del mismo, el ritual de antemano ya tiene una serie de asimetrías que serán actuadas entre lo profano y lo sagrado. Mientras quien juega asume su papel en el intento de pasar al bando ganador, en el ritual, el personaje representado se funde con el oficiante y la colectividad de los fieles. Esto es, en última instancia, una forma de representar la pugna con la muerte, para engañarla y recomponer el orden simbólico. Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*,



Fig. 15. Observadores de la procesión. Detalle del Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid. INAH.

amarillos; también están presentes los vendedores ambulantes, así como un par de mendigos que intentan pedir limosna a los integrantes de la procesión, y aunque sin duda llaman la atención las dignidades representadas en la pintura, el autor también materializa a la gente común y corriente de la ciudad, esa muchedumbre que bien parece observar el desfile, y que de igual forma que los notables vallisoletanos, también se integra jubilosa a la fiesta. Así, vale resaltar que si los estudiosos se han preocupado en gran manera por averiguar quiénes eran los personajes principales de la pintura, es interesante que éstos no hayan reparado en la gran cantidad de personas que en efecto parecen observar el paso de la procesión. Ahí donde el pintor adjudica semblantes específicos para las figuras centrales, también aplica una distinción entre los espectadores que tienen rostro y entre quienes no lo tienen.

En la primera fila de asistentes a la procesión, el autor de la obra ha puesto gran interés por colocar a los criollos vestidos con capa y sombrero; mientras que detrás de ellos, también ha dado lugar a una serie de mujeres que parecen ser de edad y calidad variada. De manera que junto a las jóvenes que llevan tocados en el pelo y portan chiqueadores en la sien, también están otras que parecen ser de aspecto decrepito y desaliñado, una forma de identificar tal vez a la longevidad.³⁴²

Ciertamente y en comparación con el grupo principal de la procesión, los observadores del desfile fueron representados de manera difusa por el



Fig. 16. Gente perteneciente al común de la ciudad. Detalle del Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid. INAH.

pintor. Empero, a nuestro juicio, éste es el más llamativo por encarnar a la gran mayoría de la población vallisoletana, aquellos que anteriormente vimos entreverarse en los registros parroquiales.

De manera que, tras los hombres y mujeres con rostro, de pronto se hace presente una multitud confusa de mirada fija pero impersonal; e inclusive, hacia el centro del edificio (b), el autor de la obra dibujó un punto de fuga en el que hace converger las cabezas amontonadas de quienes están sin particularidad. Mientras las figuras centrales parecen estar presentes en un verdadero acto ceremonial, el pintor ha optado por resaltar los gestos de una población que ignorante a la solemnidad del acontecimiento, se muestra contrapuesto con esos sujetos blancos protagonistas de la pintura.

Sin embargo, el común del pueblo no sólo está plasmado en el anonimato, pues es interesante por ejemplo, que a los costados de la construcción que separa el viejo convento del nuevo templo, se logre apreciar un grupo de personas que desde los barrios parece integrarse a la celebración. Así, en el lado izquierdo se distinguen dos hombres y a un perro que jala el pantalón de uno de ellos, un muchacho que parece correr con sus pantalones rotos, y junto a éste, una mujer que va presurosa con su bebé en brazos. Mientras tanto, al otro lado del edificio, también se destacan algunos hombres y mujeres que de calidad diversa, parecen resguardarse expectantes en el muro del nuevo templo.

Finalmente, aunque la pintura posee una cartela oval donde se indica que las monjas se trasladaron al nuevo convento la tarde del 3 de mayo de 1738, el pintor quiso recalcar el carácter flamante del edificio, pues de igual manera colocó a tres albañiles en la azotea del templo, quienes a la par que se desarrollaba el evento, parecen seguir encalando los detalles de la portada del templo, señalando con ello que las monjas dominicas se trasladaron a un lugar que hasta en la pintura, recientemente se está terminando.

3.3 El lugar social de quien produce la imagen

Según la propuesta iconológica de Panofsky, entre mayor sea el conocimiento del historiador sobre la literatura referente al horizonte histórico de la sociedad productora de una obra, más acertada será su interpretación sobre lo que ésta representa, pues estará más cercano al significado de aquellos temas o conceptos transmitidos mediante objetos o acciones. Por otro lado, entre más alejado se esté culturalmente, es probable que el observador no logre comprender el significado de aquello que se comunica. Así, Panofsky cree que al incrementar la capacidad de “leer” una obra de arte, el historiador se vuelve capaz de comprender los «síntomas culturales» o símbolos de una sociedad en el pasado.³⁴³

Esta proposición plantea en términos generales que la obra deja de ser una herramienta de investigación para convertirse en objeto de la misma, pues en ella se encuentra inscrito el espíritu de una época. No obstante, esta forma de concebir la obra ha sido duramente criticada por diferentes razones; una de ellas y quizá la más importante, es que produce un exceso de interpretación, siendo más bien especulativa al creer que el contenido importa más que la forma, suponiendo con ello que el autor de una pintura es el estricto vínculo entre la época y sus valores estéticos, temporales y morales, con el estudioso que analiza —descubre— lo que la gente de aquel tiempo pensaba, sentía o creía. Como bien dice Peter Burke, el principal problema de este modo de razonar es que no existe un “espíritu” homogéneo en ninguna época, y es más, lo que veía el artista no necesariamente era lo que interpretaba o quería ver quien mandaba hacer la obra.³⁴⁴

³⁴³ Panofsky, Erwin, *Op. Cit.*, pp. 17-26.

³⁴⁴ Burke, Peter, *Op. Cit.*, pp. 50-53.

Nuevamente, Burke acierta cuando señala que si bien Panofsky se encarga de abordar el significado de la obra, poco se interesa por quien la produce, pues su foco de atención se centra fundamentalmente en el símbolo. Al respecto, la identidad del autor de *El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, es un asunto que hasta hoy día sigue siendo desconocido para nosotros, pues la pintura no presenta firmas ni marcas que permitan identificar al pintor. Empero, me parece que es posible realizar una serie de conjeturas que bien podrían ayudarnos a delimitar la autoría, cuestión imprescindible para comprender el lugar social de quien produce el documento pictográfico.

Según Manuel Toussaint, el pintor del traslado pudo haber sido Manuel Xavier Tapia, quien en 1732 habría pintado para la sacristía del templo de San Agustín, tres cuadros que representan “El juicio de Cristo”, “El espolio” y “El calvario”. Y si bien el estudioso del arte mexicano reconoce que la obra es ingenua, llena de anacronismos y que en general es de carácter anecdótico, su argumento descansa en que precisamente las tres pinturas muestran “características populares”, cuestión compartida con el cuadro del traslado.³⁴⁵ Sumado a ello, Toussaint refiere que en la sacristía del templo de las monjas, existe una pintura de Santo Domingo que está firmada por un Gregorio Elías de Tapia, de quien cree pudo haber sido hijo de aquel otro Tapia.

En una observación de sitio advertimos que las pinturas referenciadas por Toussaint ya no se encuentran colocadas en la sacristía, y que tal y como él lo indica, el vínculo entre las tres pinturas son los mensajes que salen de la boca de los personajes en forma de listones, característica que no posee ninguna otra en el templo o sacristía. No obstante, los temas parecen ser distintos a los que indica Toussaint en su estudio. El primero de los cuadros, el que permanece en la sacristía, refiere en efecto al juicio de

³⁴⁵ Toussaint, Manuel, *Pintura colonial en México*, segunda edición, Universidad Autónoma de México, México, 1982, p. 188.

Jesús, aunque el ubicado en la pinacoteca del templo lleva por título “San Nicolás de Tolentino resucitando y rescatando a un niño a quien el demonio reclamaba como suyo por no estar bautizado”. Finalmente, la tercera pintura, que es la más grande de ellas, se encuentra colocada en la nave central de la iglesia y representa a Juan Baptista Moya, el evangelizador agustino de la tierra caliente michoacana.

Fuera de las llamadas características populares a las que se refiere Toussaint, cabe la posibilidad de la autoría de Tapia, pues no deja de llamar la atención la manera en la que está representado San Nicolás y la madre del niño resucitado, que sin duda alguna parecen ser semejantes con las figuras del traslado; además, llama la atención una cartela que acompaña a la tercera pintura, la cual está labrada de manera similar a la de traslado. Empero y compartiendo el ánimo de Toussaint, resulta difícil afirmar categóricamente que en efecto las tres pinturas y el traslado, pertenezcan al mismo pintor.

Por otro lado, llama la atención una importante insinuación de Toussaint, quien al observar las tres pinturas del templo de San Agustín, afirma que existe un intrincado anhelo por reproducir la complejidad de los trajes, lo cual da *la impresión de que el pintor era indio*.³⁴⁶ A pesar de un importante error en su forma de observar, el comentario de Toussaint es interesante, pues todavía en el siglo XVIII, Fray Mathias de Escobar señalaba la habilidad de los pintores de Tiripetío, quienes si bien no igualaban a los europeos, los que habían aprendido en México podían tomar “paleta en los obradores de los apeles”; aunque de igual manera los acusaba de no esmerarse en sus obras, pues enterados de que no se les habría de pagar como a los peninsulares, estos las hacían como sabiendo que no recibirían la paga merecida.³⁴⁷

³⁴⁶ *Ibíd.*

³⁴⁷ Escobar, Fray Mathias de, *Op. cit.* 139.

Lo apuntado por Toussaint es en extremo importante, sobre todo porque su insinuación sugiere que el pintor era de carácter local, y sin embargo, vale observar que en el censo civil realizado en 1720 por el ayuntamiento de Valladolid, sólo dos personas fueron registradas con el nombre de Juan Manuel Tapia y Manuel Tapia, quienes aparentemente eran hermanos y vivían en la casa de Lucia de la Torre, —soltera con dos hijos—.³⁴⁸ Es significativo resaltar lo anterior, pues en todo el censo sólo aparecen tres personas con el apellido Tapia, y no obstante, en él no se detalla que alguno de ellos fuese de oficio pintor. Por cierto, esto es cosa extraña, pues anotar el oficio era una materia acuciante para quienes realizaron el censo de Valladolid.

Por otro lado, lo que si fue asentado en el censo de 1720, es la presencia de dos pintores, tres doradores y un escultor. Sorpresivamente, los oficios de las artes no eran ejercidos en su mayoría por españoles o criollos, pues en el caso de los pintores, uno de ellos era un mulato libre llamado Antonio Dias,³⁴⁹ y aunque del otro no sabemos sus generales, sabemos que era indio y que estaba casado con una mujer de nombre Anna María [sic].³⁵⁰ A su vez, uno de los doradores y el escultor, también eran de adscripción indígena, lo que supone que es posible que Manuel Toussaint haya acertado al señalar que el autor del *Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, fuese un pintor indio o mulato. Tal vez esa sea la razón por la que a pesar de que el tema central de la obra es bastante claro, en ella no se ha suprimido a esa muchedumbre diversa y observante; y es más, su presencia parece indicar que quien realizó la pintura tenía cierto conocimiento de la intrincada complejidad social de Valladolid durante la primera mitad del siglo XVIII.

Empero, esta afirmación requiere matizarse, ya que si bien es probable que la pintura hubiese sido confeccionada por un indígena o un

³⁴⁸ AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, Año: 1720, fjs. 18-18v.

³⁴⁹ AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, Año: 1720, fj. 6v.

³⁵⁰ AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, Año: 1720, fjs. 11v-12.

mulato, acceder al oficio de pintor implicaba una serie de obstáculos que el aprendiz debía sortear si acaso no formaba parte del grupo criollo o peninsular.

Ciertamente, a finales del siglo XVII el gremio de pintores y doradores intentaba actualizar la composición de su oficio, aunque al mismo tiempo luchaba por impedir el acceso de nuevos miembros que no perteneciesen a los españoles, criollos o indios principales, por esta razón y luego de largas peticiones a la autoridad virreinal, la promulgación de las *Nuevas Ordenanzas para pintores y doradores* de 1687, estipulaban a grandes rasgos, ciertas medidas con las que se buscaría restringir el ejercicio de la pintura, siendo una de las principales: que ninguna persona podría ejercer el oficio de pintor ni dorador sin antes haber sido examinado. No obstante que una cosa es la ordenanza y otra el ejercicio práctico, el examen se convirtió en todo caso en el momento determinante para acceder o quedar restringido al ejercicio de la pintura, siendo esta una limitante para algunos pintores reconocidos de la ciudad de México, quienes debieron examinarse para continuar ejerciendo su oficio.

La prueba que se debía efectuar, según las ordenanzas, consistía en averiguar la destreza en el aparejamiento de lienzos, láminas y tablas, dando razón de saber componer dibujos y escorzos, pero también, averiguando la capacidad del sustentante de representar “la variedad colorida de trapos sueltos y cambiantes”, así como las ropas y sus labrados, sin olvidar claro está, la manera de ejecutar sombras, medias tintas y oscuros.³⁵¹ Adicional a ello, las ordenanzas acordaron que sólo los españoles podían ser aprendices de pintor y dorador. No obstante ésta última parte fue desechada por excesiva, pues la realidad fue que desde el inicio del dominio español, los indígenas habían tenido un papel importante en la confección de

³⁵¹ Doc. 2. “Nuevas ordenanzas de pintores y doradores (1687)”. Mues Orts, Paula, *La libertad del pincel. Los discursos sobre la nobleza de la pintura en la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México, 2008, pp. 343-344.

imágenes religiosas, ya fuese pintándolas en los muros de templos y conventos, ya creando figuras escultóricas objeto de devoción.



Fig. 17. El “tente en el aire”. Una forma para referirse al sujeto del que ya no se sabía su calidad racial debido a la mezcla que imposibilitaba distinguirlo de las otras castas. Detalle de un cuadro de Castas. Miguel Cabrera, 1763, Museo de América, Madrid.

La aparición de las ordenanzas de 1687 no era en absoluto novedosa, ya en 1557 se habían promulgado unos primeros ordenamientos que pretendieron ejercer un rígido control sobre la producción de la imaginería religiosa que circulaba en la Nueva España, pues según un edicto efectuado en 1624 por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, “las más de las veces, los pintores plasmaban historias apócrifas o mentirosas, y en algunos casos, pintaban los retratos de sus amancebadas, excusándolos con insignias de santas y santos, teniéndolos de este modo en sus casas y aposentos”.³⁵²

Si durante el siglo XVII existieron constantes quejas para regular la producción de imágenes religiosas y a quienes las producían, las obras de los pintores indígenas siguieron siendo bastante solicitadas en lo cotidiano.³⁵³ A pesar de que la sociedad novohispana se idealizaba a sí

³⁵² Sigaut, Nelly, “Pintores indígenas en la ciudad de México, *Historias*, no. 37, oct. 1996-mar. 1997, p. 138.

³⁵³ Una diferencia importante entre la obra realizada por un maestro examinado y un pintor indígena era la firma en el cuadro, seña obligatoria que los maestros debían colocar a sus obras. Precisamente, en las ordenanzas de 1687 se declaraba que los veedores debían visitar las plazas y baratillos para recoger las pinturas de santos que no estuviesen firmadas, prohibiendo que las personas tuviesen tiendas de santos así de bulto como de pintura. Por otro lado, la ordenanza mandaba que los indios no hicieran imágenes religiosas y que éstos tan sólo se dedicasen a pintar *países en tablas de flores, frutas, animales y pájaros y romanos y otras cualesquiera cosas*. Toussaint, Manuel, *Op. Cit.*, p. 139, 224.

misma como una sociedad blanca, en la práctica, los grupos étnico-raciales se entreveraron en una compleja trama que hacía impracticable la distinción socio-racial en el ámbito urbano.

Ante la inobjetable falta de información sobre la calidad racial de pintores y doradores, sumado al poco control efectivo que se tenía sobre la producción de imaginería, se generó un clima de tensión que desembocó en el ya mencionado reordenamiento del gremio de pintores entre 1681 y 1687, que en resumidas cuentas, significó que la organización de pintores y doradores buscara que criollos y peninsulares se adjudicaran abiertamente el control del oficio, pues aunque la ordenanza no prohibía que sujetos de calidad inferior a la española fuesen examinados, ello implicaba que el aprendiz debía, o bien pertenecer a un grupo económicamente acomodado, o bien abjurar de su condición social con tal de ser admitido.

Pero la serie de contradicciones se extendió hasta por lo menos 1754, cuando se creó la Academia de Pintura encabezada por José de Ibarra, en la que se reunió a más de treinta pintores novohispanos, entre los que figuraban Miguel Cabrera, Juan Patricio Morlete Ruiz, Francisco Antonio Vallejo y José de Alcívar. Esta academia tuvo entre sus objetivos homogeneizar las técnicas, los motivos y las enseñanzas, aunque de fondo también significó la necesidad de realizar una defensa de sus intereses económicos frente a la competencia del vasto mercado de pinturas religiosas y de paisajes.³⁵⁴

El elitismo propuesto por la academia de José Ibarra no era reciente, un par de décadas atrás, en torno a 1722, un grupo de pintores encabezado por Nicolás Rodríguez Juárez, había comenzado las gestiones para que la autoridad real les concediera el privilegio de que los profesores no aceptaran a ningún aprendiz que no fuese español, descendiente de estos o parte de la

³⁵⁴ Véase el interesante estudio que Myrna Soto hizo del contexto de producción pictórica durante la primera mitad del siglo XVIII. Soto, Myrna, *El arte maestra: un tratado de arte novohispano*, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, 2005, pp. 35-45.

nobleza indígena. Empero, aunque la petición era contundente, ella incluía la notable excepción para que los indios que no fuesen caciques, sí pudiesen ejercer su oficio en sus pueblos, repúblicas y barrios, sin que estos lo hicieran en las ciudades, villas o lugares de españoles.³⁵⁵

Durante la primera mitad del siglo XVIII, en la Nueva España el criollismo comenzó a configurarse como una forma de identidad enfrentada a la del peninsular, pero también, es en este momento cuando el criollo construyó una manera de verse a sí mismo en comparación con los indios y las castas. Esta naciente manera de imaginar la clasificación social y racial de la Nueva España, produjo, entre otras expresiones materiales, las famosas pinturas de castas, donde los pintores criollos y mestizos desplegaron una forma estereotipada de ver la multiplicidad del Otro.³⁵⁶

Sin embargo, antes de avanzar más, bien valdría preguntarnos cuál fue la razón por la que los pintores criollos y mestizos insistieron en evitar que la gente de “color quebrado” fuese aprendiz. Para comprender este asunto, resulta necesario observar lo que se entendía por criollo en la sociedad colonial. De este modo, el inca Garcilaso de la Vega apuntaba en 1609 que se nombraba criollo:

A los hijos de español y de española nacidos allá dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros, y así lo muestra la obra. Quiere decir entre ellos negro nacido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nacidos en Guinea, de los que nacen allá, porque se tienen por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si les llaman criollos. Los españoles, por la semejanza, han

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 44-45

³⁵⁶ Cfr. Catelli, Laura, “Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”, *Cuadernos del CILHA*, vol. 13, no. 17, 2012. [en línea].

*introducido este nombre en su lenguaje para nombrar los nacidos allá. De manera que al español y al guineo nacidos allá les llaman criollos y criollas.*³⁵⁷

A los ojos del peninsular, nacer en América era un defecto que le desmerecía frente al español, sentimiento que se reforzaba por la creencia de que el habitar en tierra tórrida producía en sí mismo una inferioridad natural ante al europeo. Empero, las solicitudes de los pintores para adscribir únicamente a los aprendices españoles, criollos o indios caciques, tenían la intención de impedir en específico, que los negros y los afroestizos tuviesen oportunidad de ejercer el oficio. Al respecto, Laura Catelli aduce que si en los criollos existía una colonialidad interior que desmerecía a indios y castas en relación a estos, en parte se debía a su situación de inferioridad frente a los españoles peninsulares.

La imposibilidad para que los criollos ejercieran cargos administrativos por el hecho de haber nacido en América, sumado a los múltiples intereses locales y regionales que estos tenían y que la corona deseaba mantener bajo control, produjo que el acceso a puestos administrativos resultase más bien una limitante circunstancial que se conciliaba a través de las alianzas matrimoniales con los peninsulares recién llegados. De este modo, el matrimonio con un español solucionaba la necesidad de atribuirse prestigio y distinción social, que no de riqueza material, la cual de hecho ya poseían.

Por otro lado, en la colonialidad interior de los criollos, la distancia con el negro y con el de “color quebrado”, se hizo necesaria para diferenciarse de aquel que se creía poseía una naturaleza maliciosa de origen, pues en esencia el apelativo de criollo nació como una manera insultante de referirse a un negro nacido en América. Es decir, resultaba imprescindible resarcir el defecto de nacimiento americano al vincularse con españoles peninsulares,

³⁵⁷ Vega, Garcilaso de la, *Los comentarios reales de los incas*, Tomo III, Segunda edición, Librería e imprenta Gil, Lima, 1942, pp. 278-279.

y al mismo tiempo, debía rechazarse que su origen fuese como el de las mulas, animales a los que Covarrubias asemejaba para definir al mulato, es decir, como hijo de negro y blanco, que es híbrido, bastardo e incapaz de engendrar descendencia.³⁵⁸

En este contexto de tensiones entre los pintores criollos, quienes demandaban reconocimiento social, y la realidad compleja de una población mixturada que se dedicaba a ejercer los múltiples oficios de la economía urbana, la aportación graciosa que la corona pidió en 1704 para sostener la Guerra de sucesión que se libraba en España, anotó a los pintores junto con los cereros y tintoreros, lo que con mucha probabilidad incremento la incomodidad de aquellos que demandaban distinción social. No obstante, es resaltable que para el censo de los gremios de la ciudad de México, realizado en 1753, los pintores ya no se encuentren registrados a lado de los doradores, de quienes se presumía pertenecían a una extracción étnico-social más baja.³⁵⁹

Es evidente que durante la primera mitad del siglo XVIII, los pintores criollos, mestizos e indios caciques dueños de talleres, emprendieron diversas acciones para diferenciarse de los doradores, quienes eran identificados con los grupos negros y mulatos. Sin embargo, sumado a las concepciones en torno a lo que adolecía el de color quebrado, los pintores criollos y mestizos también creían que existía una cualidad importante para ejecutar el arte de la pintura y que estos eran incapaces de poseer: el genio del aprendiz.

Según José Bernardo Couto, historiador del arte y quien supuestamente tuvo en sus manos los estatutos de la academia fundada por Ibarra, en el estatuto IX se estipulaba que el maestro habría de hacer un examen para averiguar el genio del niño, pues la habilidad era considerada una gracia que como en la poesía, se nacía con ella. El ejercicio que el

³⁵⁸ Catelli, Laura, *Op. Cit.*

³⁵⁹ Mues Orts, Paula, *Op. Cit.*, p. 259.

maestro propondría al niño consistiría en que éste mostraría “un ojo dentro de un círculo, con todo su repartimiento, y otro actuado de claro y oscuro, instruyéndole el modo de esta operación, y dándole tiempo suficiente para la ejecución”.³⁶⁰ Si el niño o el joven examinado daba prueba de tener capacidad de aprovechar las enseñanzas del maestro, entonces solicitaría su acta de bautismo para corroborar que en efecto era criollo o español, no admitiéndolo si acaso no lograba comprobar su pureza de sangre.

Es indiscutiblemente que el anhelo por distinguir los oficios de pintor y dorador comenzó a ser marcado a partir de 1722, cuando los maestros criollos y mestizos iniciaron la constitución de academias donde fuesen instruidos los aspirantes a ejercer el arte pictórico. Personajes sobresalientes como José Ibarra, Miguel Cabrera, los hermanos Rodríguez Juárez, Carlos Villalpando y Juan Correa, constituyeron sus propias academias, aunque como se atestigua en el acta constitutiva de la academia de Ibarra fundada en 1753, tal parece que estos pintores también se reunían con cierta regularidad para estudiar y mejorar su técnica, lo cual nuevamente corrobora el carácter grupal de la pintura novohispana.

Para Paula Muets, el sentimiento de deslinde frente a indígenas y doradores no fue necesariamente una actitud racista, pues más bien tenía que ver con las connotaciones socioeconómicas a las que aspiraban ciertas denominaciones étnicas.³⁶¹ Sin embargo, es notorio que los estatutos buscaban impedir el acceso a los negros y mulatos, e inclusive, las famosas pinturas de castas asociaban —estereotípicamente— a estos grupos con ciertos contextos de pobreza y violencia. Sí a finales del siglo XVII se restauró el gremio de pintores como una manera de ejercer un control sobre los productores y sus obras, es en la segunda década del siglo XVIII cuando aparecieron distintas academias impulsadas por los maestros de la capital,

³⁶⁰ Couto, José Bernardo, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, Imprenta de I. Escalante, México, 1872, p. 55.

³⁶¹ *Ibíd.*, p. 263.

que aunque diversos en sus calidades raciales, buscaron en conjunto constituir un grupo que detentara el acceso al ejercicio de la pintura.

La importante transformación en la composición y actitud de los pintores novohispanos durante la primera mitad del siglo XVIII, se puede entender bajo aquello que José Antonio Mazzoti denomina “agencias criollas”. Con este término, Mazzoti refiere que en el criollo no existió en verdad una actitud e identidad homogénea, y que frente al característico “sujeto criollo”, como historiográficamente se ha abordado, más bien se puede hablar de mecanismos, “agencias” que los criollos utilizaban para disputar espacios a los peninsulares, y al mismo tiempo, para distinguirse de las otras formas de nacionalidad étnica.³⁶²

Los intentos de los pintores criollos y mestizos para que la pintura fuese reconocida por la autoridad real como un arte liberal y como un espacio de ejercicio para sujetos de la élite novohispana, se puede comprender como una de las “agencias” a través de la cual se abrogaban dos facultades fundamentales: la primera de ellas, una preponderancia social y económica que les diferenciaba de los doradores, a los que identificaban con imágenes estereotipadas de ilegitimidad, pobreza y violencia, y por otro lado, tal parece que la idea de una gracia innata para la ejecución de la pintura les hacía verse a sí mismos en una posición privilegiada frente a los demás grupos socio-raciales, además de servir como un instrumento con el cual podían reclamar los mismos derechos que sus símiles peninsulares.

En una especie de imagen especular, los pintores españoles, criollos e indios caciques, aparecían ante sí como un grupo socialmente relevante, y al mismo tiempo, en ellos se configuraba lo que parece ser un primer

³⁶² Mazzoti, José Antonio, “Introducción”, Mazzoti, José Antonio (ed.), *Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 2000, pp. 7-36.

sentimiento patriota.³⁶³ Paradójicamente, aunque los pintores novohispanos de la primera mitad del siglo XVIII lucharon por ocupar un lugar preponderante dentro de la jerarquía social colonial, cuando se fundó la Real Academia de San Carlos en 1781, a éstos no se les tomó en cuenta ni se les incluyó dentro del cuerpo de profesores, pues la autoridad real determinó que todos los maestros de la academia fuesen peninsulares.

Todo lo anterior nos conduce a una idea del todo problemática: no es descartable que al momento del traslado de la religiosas dominicas a su nuevo convento, en Valladolid hubiese algunos pintores y doradores que no pertenecieran al grupo criollo o español, aunque bien parece que el autor de la obra sí gozaba de cierto respeto y reconocimiento social por algunas razones que aduciremos a continuación.

Es remarcable por ejemplo, que en 1722, y con motivo de los festejos por el matrimonio del príncipe Luis Fernando, hijo de Felipe V, el ayuntamiento de Valladolid haya determinado que los gremios de la ciudad debían participar de diferentes maneras en la fiesta: los plateros debían estar a cargo de una noche de fuegos y otro ofrecimiento de su elección; los carpinteros, carroceros y doradores tendrían que hacer una encamisada y luego un paseo; los sastres harían un carro y paseo; los canteros participarían con máscaras; los músicos estarían a cargo de un carro de música y dos noches de loas; los barberos harían una encamisada y loa por una noche; los herreros habrían de confeccionar una mojjiganga y hacer loa durante una noche de festejo; los obrajeros, tintoreros y sombrereros harían

³⁶³ Solange Alberro indica que los signos de aculturación española en América, se pueden rastrear a los franciscanos que llegaron para evangelizar a la población indígena. Por ejemplo, cita que al requerir nuevas ropas, los religiosos determinaron que el color azul le sería propio a la orden en la Nueva España, contrario al pardo que se utilizaba en Europa, una cosa menor, pero que quizá, ése fue un símbolo de un nuevo proceso histórico-cultural en tierra americana, pues su primer monasterio fue erigido sobre el templo de *Huitzilopochtli*, una de las principales deidades mexicas, la cual se identificaba plenamente con el color azul. Además, ante la visión degenerada que causaban frente a sus símiles europeos, los criollos americanos invertían la comparación aduciendo que los peninsulares eran toscos y bárbaros. Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 26-53.

una encamisada con dos loas en una noche de fiesta; los músicos de arpa y guitarra tendrían que asistir a las noches de festejo, además de aportar una mojiganga; a los zapateros se les mandó hacer una de las noches de encamisada, con loa y paseo como quisieren; los cereros, dulceros y aguadores habrían de organizar en general el festejo; los “cueteros” harían el agasajo que pudieren; y finalmente, el gobernador, alcaldes y demás oficiales de república, habrían de estar a cargo de hacer el “festejo de Montezuma”.³⁶⁴

Como en el censo de la ciudad de México de 1753, los pintores de Valladolid no aparecen conformando un gremio, e inclusive, los doradores más bien son colocados junto a los carpinteros y carroceros. Esto podría indicar que el pintor del traslado de las monjas gozó de cierto estatus socioeconómico, pues como se vio en el ejemplo de la ciudad de México, los pintores no sólo reclamaban el reconocimiento de su arte liberal, sino que deseaban ser vistos en una posición social privilegiada. Es destacable por ejemplo, que con motivo de los festejos por la entronización de Felipe VI en 1747, el cabildo de Valladolid hubiese concertado pagar doscientos setenta pesos al pintor del teatro de comedias, suma que constituía la mayor cantidad pagada a cualquiera de los que participaron en la construcción del escenario o en la representación teatral, y es más, el sueldo del pintor representaba casi una quinta parte de todo lo gastado en las celebraciones, siendo sólo superado por la cuenta de los vinos y aguas gastados en los más de sesenta días de ensayo.³⁶⁵

No obstante, la ausencia de un gremio de pintores y la falta de signatura en el cuadro es un asunto del todo sugerente. Por la primera, se puede argüir que en la ciudad de Puebla, que por entonces era la segunda en tamaño y dignidad del virreinato, no se contó con ordenanzas de pintores

³⁶⁴ AHMM, Libro de manuscritos no. 15, Actas de cabildo: 1719-1734, Sesión del 9 de julio de 1722, fjs. 210-211v.

³⁶⁵ AHMM, Gobierno, Policía y propios, Propios y arbitrios, Caja: 43, Exp. 26, Año: 1747-1748, fjs. 10.

y doradores hasta 1776, a pesar de que fue uno de los lugares donde se establecieron talleres reconocidos de la Nueva España. Así mismo, entre las particularidades de estas ordenanzas, cabe resaltar que no se excluía del oficio a los indígenas, aunque si se ordenaba que éstos utilizaran “materiales de la tierra” para elaborar sus obras, además de estipular que si el pintor llegase a ser un oficial y no un maestro, éste no podría realizar cuadros de más de una vara de tamaño.³⁶⁶

Por otro lado, la ausencia de un autógrafo puede deberse a dos razones: la primera de ellas es que estuviese en la parte derecha del cuadro que se perdió;³⁶⁷ por la segunda, se puede decir que tal vez su inexistencia se deba a que el autor no era criollo ni español, razón por la que no habría podido dejar constancia de su autoría, como tantas veces sucedió con la obra de pintores mulatos.

Sabemos que el autor debió sobrepasar los veinte años y que su grado era el de maestro, pues la formación del aprendiz finalizaba en torno a la edad de dieciocho años, y aunque el oficial también era adulto, su función consistía en ser acompañante sin opción de pintar un cuadro de semejantes dimensiones. Por otra parte, si hacemos caso al comentario de Toussaint sobre la posibilidad de que Gregorio Elias de Tapia, el otro pintor de cuadros en el templo de Santa Catalina de Siena, fuese hijo de aquel que realizó el del traslado, entonces podríamos aducir que existió un oficio y un estatus heredado, cuestión nada extraña, pues los pintores Juárez Rodríguez constituyeron por si mismos una tradición pictórica de varias generaciones,

³⁶⁶ Castro Morales, Efraín, “Ordenanzas de pintores y doradores de la Ciudad de Puebla de los Ángeles”, *Boletín de Monumentos Históricos*, Segunda época, no. 9, 1989, pp. 4-9.

³⁶⁷ Sin demasiadas informaciones, Silvia Figueroa Zamudio menciona que el cuadro tal vez fue pintado por Carlos y Manuel Sáenz, ya que sus firmas aparecen en la parte posterior de la pintura. Sin embargo, ningún otro estudioso refiere dicha autoría y en el censo de 1720 no se registra ninguna persona de apellido Sáenz. De modo que nadie más posee información al respecto y el posible pintor, en todo caso, no fue un habitante de Valladolid. Además, cabe la posibilidad de que el supuesto autógrafo se hubiese añadido posteriormente. *Apud.*, Fonseca Ramírez, Cristina del Carmen, “El convento de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de Valladolid-Morelia. Rol social y vida cotidiana (1738-1867)”, Tesis para obtener el título de licenciado en Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2002, p. 48.

sin contar a los Villalpando (Cristóbal y Carlos) o los Correa que también transmitieron el oficio a varios integrantes de la familia. Precisamente, una gran cantidad de talleres se componían a través de un vínculo familiar, el cual era estrechado con otros artífices mediante el apadrinamiento de los hijos o siendo testigo de las uniones matrimoniales.

Con todo lo anterior —y coincidiendo con Manuel Toussaint—, es difícil determinar la identidad del autor de la pintura, pues bien pudo haber sido el mulato Antonio Dias o el pintor indio casado con Anna María, sin contar con lo factible que ésta hubiese sido confeccionada en alguno de los distintos talleres que por entonces existían en la Ciudad México.

Sobre esta idea, Guillermo Tovar de Teresa señala que a partir de 1680, las pinturas elaboradas en los talleres de la capital comenzaron a ser muy demandadas en los principales centros de población del virreinato, siendo pintores como Tapia, Xuárez y Francisco Martínez, algunos de los que elaboraron cuadros que fueron colocados en templos y conventos de Valladolid.³⁶⁸ Al respecto, llama la atención que uno de esos posibles talleres, el de Thomas Xuárez, estuviese compuesto por una familia de artistas perteneciente a la nobleza indígena, gozando de reputación y prestigio social que se reflejaba por lo solicitado que era su trabajo tanto en la capital como en la provincia.³⁶⁹

No deja de ser insinuante que la imagen se hubiese elaborado en la ciudad de México y no en Valladolid, hecho plausible por el prestigio que a la orden habría de conferir el poseer una pintura de un taller reconocido, y aunque el cuadro es de grandes dimensiones, su transportación no implicaría demasiados contratiempos, pues un contrato celebrado entre Juan Caballero y el taller de Xuárez por el encargo de un colateral para un retablo

³⁶⁸ Guillermo Tovar de Teresa indica someramente que en Valladolid hubieron algunos artífices, como Thomas Huerta, siendo la mención de Tapia un eco de lo apuntado anteriormente por Toussaint, sin ofrecer más datos que el apellido. Tovar de Teresa, Guillermo, "Consideraciones sobre retablos, gremios y artífices de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII", *Historia Mexicana*, vol. 34, no. 1, julio-sept., 1984, p. 11-12.

³⁶⁹ Curiel, Gustavo, "Nuevas noticias sobre un taller de artistas de la nobleza indígena", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XV, no. 59, pp. 129-150.

de la compañía de Jesús en Querétaro, indica que el maestro debía llevar a tres oficiales para armar y ajustar el colateral en su sitio, indicando con ello que la pintura podía hacerse en un lugar para ser montada en otro, evitando lo engorroso que sería transportar una pintura ya ensamblada.³⁷⁰

Sea como fuere, el pintor vallisoletano registrado como mulato, vivía a tan sólo unas cuadras del otro pintor indio que aparece sin nombre, y es más, en la cuadra siguiente a la del mulato Antonio Dias, también vivía el maestro dorador Manuel de los Santos, de origen indígena. Por otro lado, al lado de la casa de aquel pintor indio casado con Anna María, aparece asentado el maestro ensamblador Anastasio de Guedea, de calidad española.³⁷¹ Si en la ciudad de México existía el anhelo por hacer marcada la diferenciación entre pintores y doradores, la distribución de los oficios en Valladolid sugiere cierta agrupación espacial, donde las diferentes calidades de sus ejecutantes aparecen no como antagónicas, sino más bien como complementarias.

A pesar de no existir condiciones para otorgar una identidad a nuestro pintor, pues los documentos no aportan un nombre específico a partir del cual iniciar una pesquisa en archivos notariales y parroquiales para descubrir las ligas de las relaciones sociales que este haya tenido con grupos y personajes destacables, lo cierto es que a pesar de que Moyssén refiera que en la obra se observa poca pericia técnica, es indudable que el autor tenía conocimientos sobre composición, lo cual se revela en la distribución de las figuras a lo largo de la tela; también es evidente que sabía montar lienzos, y que por el tamaño de la pintura, su realización se llevó a cabo dentro de un taller, precisando la ayuda de varias personas para aderezar las telas, así como para realizar el acompañamiento requerido por el maestro que ejecutó el trabajo. Tampoco se puede negar que el autor conocía el uso de la paleta de colores, no ignoraba la forma de representar rostros, “trapos sueltos y

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 136.

³⁷¹ AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, Año: 1720, fj. 11v.

cambiantes”; y menos aún, omitía la forma de pintar y labrar las ropas, ya que es evidente que esta fue una preocupación al momento de representar a las dignidades vallisoletanas. Finalmente, aunque la obra no alcanza cualidades técnicas observadas en los maestros conocidos de la época, se puede inferir que el pintor tuvo algún tipo de formación académica que se revela tanto en la composición como en el alarde al ejecutar la simulación de vidrio en los jarrones del dosel del Cristo de la preciosa sangre.

En todo caso, por la calidad del trabajo, pareciera que nuestro pintor estaba en un círculo secundario al grupo que impulsaba la constitución de las academias. Existe gran probabilidad de que el autor del *Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, se haya formado en alguna de las academias o talleres que por entonces se constituyeron en la ciudad de la México, justamente en un momento donde los pintores exigían la aplicación de exámenes para aspirantes con la intención de restringir el acceso a quien no fuese español, criollo o indio cacique. Aunque este elemento debe matizarse, pues aunque las ordenanzas den la apariencia de ser una estructura rígida y cerrada, en la práctica *la ley se acataba pero no se cumplía*, porque lo cierto es que los pintores novohispanos eran de calidades diversas sin desmerecer su preeminencia social, tal y como ocurrió con el reconocido Juan Correa, maestro al que en ocasiones se refieren como “pardo” o mulato.³⁷²

Plasmar un acontecimiento tan trascendente como lo fue la exclaustación de un grupo de religiosas, a las que además el ayuntamiento adeudaba 6 mil pesos a la sazón, nos indica que, si el pintor fue uno de carácter local, éste formaba parte de un grupo socialmente reconocido, o

³⁷² Un claro ejemplo de que los pintores no siempre eran españoles o criollos, es el maestro de pintura Juan Correa, quien era un mulato libre y cuya obra era bastante solicitada en templos y conventos de la ciudad de México, así como en otras partes del virreinato. Para una revisión de algunos documentos depositados en el archivo de notarías de la ciudad de México y que son referentes a Correa, consúltese el índice publicado por Guillermo Tovar de Teresa. Tovar de Teresa, Guillermo, *Índice de documentos relativos a Juan Correa. Maestro de pintor, existentes en el archivo de notarías de la ciudad de México*, Ediciones equilibrista, México, 1988.

que al menos tenía una relativa cercanía con los “notables de la ciudad”, lo cual es indudable por la necesaria relación que debió tener con el Vicario General Miguel López de Arvizu, personaje que financió la enorme pintura y de quien se ha debatido si representa o no el rostro de aquel que carga el Santísimo Sacramento. En el otro extremo, si la pintura procede de alguno de los talleres establecidos en la ciudad de México, su encargo responde a la necesidad que tenía un grupo social por observarse a sí mismo ocupando una posición central en la vida urbana. En cualquiera de los dos casos, la pintura del *Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*, fue confeccionada por la mano de un artista —independiente de su calidad racial— perteneciente a una posición económica y social destacada. La imagen se hizo con la intención de ser consumida por un grupo social que entendía de una manera específica el concepto de ciudad.

Aunque una y otra vez se piense a la pintura del traslado como un retrato fiel de la composición social de Valladolid, ella nos muestra una visión específica de lo urbano, donde el grupo productor y consumidor de la obra, entendía a la ciudad organizada mediante un orden jerárquico. Como en el dibujo de Ajofrín o en el mapa de 1579, la pintura parece indicar al observador lo que “vale la pena” ver. En la superficie geométrica de la pintura del traslado, se halla una voluntad por hacer que el ojo totalice la realidad urbana, ella amplía lo que desea hacer visible y recorta lo que escapa a la totalización imaginaria. Algunos de los personajes, como las monjas, los prelados o los miembros del ayuntamiento, poseen un rostro definido y diferenciado, tienen individualidad, pero conforme se diluye lo que se desea hacer visible, las caras se vuelven anónimas e impersonales hasta que aparecen figuras estereotipadas de los habitantes de la ciudad. Fuera del centro de la imagen, aquí y allá, los méndigos están alrededor de la procesión, los vendedores ambulantes se encuentran aislados, la gente parda y mestiza está en calidad de muchedumbre, y en general, el pueblo común que se une a la celebración no está ordenada, es más, ella parece

acudir a la ciudad, no ser parte de ella. Lo blanco y lo corporativo forman parte del centro, ellos son la ciudad, su presencia es nítida, mientras que a mayor distancia del orden social el sujeto se coloca al margen de la misma. Lo que está en juego en la pintura, es qué significa ciudad, cómo se le ve y, quién determina de qué manera se deben recordar los acontecimientos.

3.4 Memoria y pintura: una visión de ciudad

Dejando de lado la identidad de quien plasmó el traslado de las monjas de Santa Catalina de Siena a su nuevo convento en la calle Real, es menester reflexionar en torno a lo que significó representar un acontecimiento como lo es una procesión, esperando que esto nos ayude a comprender la manera en la que una pintura se convierte en productora de una visión de ciudad.

En una de las esquinas del cuadro, se puede leer en una cartela que la “memoria” fue colocada el primero de noviembre de 1738. Esto significa que existieron seis meses de distancia entre el suceso y la colocación de la obra en la sacristía, ello supone que lo representado no es en efecto la captura del evento tal y como sucedió, y que ella más bien es una forma de conmemorar el acontecimiento y a quienes participaron en él.

Consideramos que una estrategia del todo útil para comprender lo comunicado por la pintura —y otra gran cantidad de discursos—, es la de acudir a los diccionarios de la época como una forma de acceder al acervo léxico de una cultura. Frente a este proceder, se puede argumentar que lo expresado en un diccionario no es necesariamente la práctica lingüística en su cotidianeidad, y sin embargo, el diccionario aparece como un producto intelectual que sirve para transmitir históricamente valores culturales, costumbres, experiencias, modos de concebir y de representar la realidad. El lenguaje, umbral por el que el sujeto se introduce en el campo de lo simbólico, es una práctica cultivada y socialmente establecida, de modo que en occidente el diccionario constituye una institución social que pretende

estipular la técnica del habla mediante significados consensuados de las palabras, que en parte también son instrumentados, pues el diccionario tiene un carácter objetivador de la lengua y fijador de sus características.³⁷³

De este modo, el *Diccionario de autoridades* de 1737 señala que recordar es “excitar y mover a otro a que tenga presente alguna cosa de que se hizo cargo o tomó a su cuidado. Usase muchas veces como verbo recíproco. Latín. *Memoriam facere, excitare. Reminisci*”.³⁷⁴ Por su parte, Sebastián de Covarrubias indica en 1611 en el *Thesoro de la lengua castellana o española*, que recordar es: “Despertar el que duerme o volver en acuerdo. Del verbo recordar. Recordarse por acordarse. Recuerdo, traer a la memoria algún negocio al que lo ha de hazer”;³⁷⁵ complementándose con acordarse, que Covarrubias aduce que es “reducir y traer a la memoria”.³⁷⁶ A lo que habría de adicionarse el término de reminiscencia, relacionado con la palabra recordar y con la de memoria. De este modo, la reminiscencia sería: “El acto de representarse u ofrecerse a la imaginativa la especie de alguna cosa que passó. Es voz puramente Latina *Reminiscentia*”.³⁷⁷

Más importante para nosotros, es el término de memoria, al cual refiere el pintor del traslado como sinónimo de la acción efectuada en la pintura. De tal suerte, la «memoria» aparece en el *Diccionario de Autoridades* como:

Una de las tres potencias del alma, en la qual se conservan las especies de las cosas passadas, y por medio de ella nos acordamos de lo que hemos percebido por los sentidos. Reside esta potència en el tercer ventrículo del cerebro, donde los espíritus vitales imprimen

³⁷³ Lara, Luis Fernando, “El diccionario entre la tradición y la realidad”, en Lara, Luis Fernando, *Dimensiones de lexicografía. A propósito del diccionario del español de México*, El Colegio de México, 1990, pp. 133-156.

³⁷⁴ *Diccionario de Autoridades* (1726-1739). Tomo V, 1737, [En línea].

³⁷⁵ Covarrubias Horozco, Sebastián, *Op. cit.*, p. 1251.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 56.

³⁷⁷ *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), Tomo V, 1737, [En línea].

*las imágenes o figuras de los objetos que entran por los ojos o por los oídos.*³⁷⁸

Aunque el diccionario también refiere que la *memoria artificial* es la “facilidad para acordarse de muchas cosas diferentes, aplicándolas a las especies o imágenes que están ya impresas en la memoria o representadas en el papel”.³⁷⁹

Por su parte, el término de pintura aparece en el mismo diccionario como: “Arte liberal, imitadora de las proporciones de la naturaleza. Es una imagen o imitación de lo visible, delineada en superficie plana, no solo en cuanto a la forma, sino en cuanto al color y demás accidentes. Sale del Latino Pictura, que vale lo mismo”.³⁸⁰ Siendo otra de sus acepciones la de ser: “descripción o narración que se hace por escrito o de palabra de alguna cosa, refiriendo menudamente sus circunstancias y calidades: como la pintura de una Ciudad, de una dama.”³⁸¹

En los conceptos a los que remite el *Diccionario de Autoridades* y el *Thesoro de la lengua castellana o española*, se advierte una relación semántica donde «memoria» y «pintura» se colocan en un plano superior de jerarquía, comenzando a organizar otras acepciones de carácter secundario, aunque no menos importantes para comprender el sentido del cuadro del *Traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*.

En la construcción del sentido de memoria, ésta aparece como el acto de recordar alguna cosa, o mejor dicho, de traer de nueva cuenta lo que se hizo. No obstante, aquello realizado sólo aparece como una reminiscencia, la cual no es sino una forma de imaginar lo que sucedió en el pasado. Se advierte entonces que lo acontecido no es capaz de ser recuperado tal y como aconteció, sino simplemente por la impresión de imágenes que,

³⁷⁸ Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo IV, 1734, [En línea].

³⁷⁹ Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo IV, 1734, [En línea].

³⁸⁰ Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo V, 1737, [En línea].

³⁸¹ Diccionario de Autoridades (1726-1739), Tomo V, 1737, [En línea].

absorbidas por los sentidos, fueron sintetizadas (reducidas) en el cerebro mediante una figuración.

Al observar el sentido de pintura, parece que el autor del traslado de las monjas la entiende como equivalente de memoria. Por los diccionarios de la época, se infiere que la pintura se entendía en el siglo XVIII como el arte de la imitación de la naturaleza, aunque esa imitación no se realizaba simplemente por saber copiar lo que se presentaba frente al ejecutante, sino que ocurría mediante la gracia que éste poseía, la cual efectivamente la convertía en arte. De este modo, el imitar no significaba reproducir simple y llanamente a la naturaleza, sino atender a la forma de narrarla, sabiendo representar las cualidades y virtudes no observables a simple vista.

Ejecutar una pintura —pensando en el traslado de las monjas dominicas—, parece ser un ejercicio donde el pintor, poseedor de una gracia innata en el arte de la imitación de la naturaleza, recuerda aquello vivenciado en el pasado, de lo que quedó impreso no como una imagen fiel de lo sucedido, sino tan sólo bajo la forma de la reminiscencia, es decir, como partes sueltas de lo experimentado, que son sintetizadas y, que mediante la imaginación y la gracia conferida al pintor, éste es capaz de traerlas a la memoria, recomponiendo lo acontecido de forma narrativa.

Que Bartolomé Esteban Murillo fuese el pintor español más admirado por los maestros novohispanos de la primera mitad del siglo XVIII, no sólo se debe a que este fuese poseedor de una gran técnica con la cual era capaz de reproducir la realidad tal como se le presentaba ante sus ojos, sino que, y fundamentalmente, la admiración se debía a que en él parecía existir una gracia extraordinaria para dar cuenta y razón de aquellas cualidades internas de las vírgenes y santos, e inclusive, de la vida “simple” de los campesinos, otro de sus motivos pictóricos. Murillo se constituía como un maestro de la «imitación» porque sabía narrar a la naturaleza, siendo la técnica el medio por el cual se revelaban las virtudes que a simple vista no eran advertidas y que sólo eran representables como producto de la gracia de un pintor.

De este modo, la pintura del traslado se convierte en una memoria tal y como preconiza la cartela que le acompaña, no porque en ella esté contenida una reproducción de la realidad urbana, asunto que se hace evidente por la supresión de las ocho cuadras que mediaban entre el antiguo convento y el nuevo, sin embargo, lo que en ella se hace visible es la operación mediante la cual se narran las cualidades de la urbe, o al menos las que el pintor consideraba que eran. La ciudad, como la naturaleza, se presentaba ante los pintores novohispanos como femenina, y por ende, ella se volvía susceptible de ser imitable a través de una imagen.

Cuando se está frente a la pintura del traslado, no queda la menor duda de que se asiste a la mismísima Valladolid del siglo XVIII. Empero, si volvemos a la figura número once, presentada en este estudio, pronto advertiremos que en la pintura existe un ordenamiento matemático del espacio, lo cual produce el efecto de perspectiva necesario para que el observador comprenda el sentido de la imagen. La visión de una ciudad se produce al hacerla inteligible a través de la imagen.

Al inicio, cuando abordamos los colores y formas presentes en la pintura, mencionamos de forma sucinta que en ella existía un plano inferior y otro superior, además de uno izquierdo y otro derecho. No obstante, no deja de ser llamativo que el antiguo convento (a) aparezca en el extremo superior izquierdo de la pintura, mientras que el nuevo convento se encuentra cubriendo la mayoría del lado derecho (c), siendo únicamente separados por un edificio (b) que parece sintetizar el espacio realmente existente entre uno y otro. Esta aparente discrepancia es producto del necesario ordenamiento que el pintor debió realizar para narrar eficientemente el acontecimiento. Si somos cautelosos, daremos cuenta que el punto del observador se sitúa en la parte media e inferior de los dos planos de la pintura, justamente sobre la mitad del recorrido, de modo tal que el espectador efectivamente asiste al paso de la procesión, colocado ni más ni menos que en primera fila, solo detrás de los indígenas que bailan alrededor del cortejo principal.

Una observación detenida de la obra nos indica que el lienzo está fraccionado en ocho partes, donde cada uno de los elementos es agrupado según la importancia conferida por el artista. Al nuevo templo le corresponden dos fracciones del lado derecho, mientras que el antiguo convento se encuentra representado de forma exigua en una sola. Indiscutiblemente, el tema central en la obra es la procesión, la cual ocupa cuatro de las ocho partes en las que está dividida la superficie. Para quien haya realizado la pintura del traslado, lo que hay que ver y a quienes hay que ver, se encuentran en el plano inferior de la obra, concretamente, en la procesión.

La pintura del traslado es un valioso documento visual no porque sea una ventana a la Valladolid del siglo XVIII, como tantas veces ha sido vista, sino porque en su carácter de objeto de cultura, ella revela parte del imaginario de la época, aunque mejor dicho, del grupo detentor de la producción de documentos en la época. Alejados de la idea mecánica del documento como objeto de la realidad, sería harto difícil dar con una imagen “fidedigna” de la ciudad, y sin embargo, lo que tenemos frente a nosotros es una de las varias imágenes que sobre ella se elaboraron, una que busca idealizar a la sociedad urbana mediante el orden gráfico impuesto por la procesión. Innegablemente, en la pintura existe una manera clara de verse a sí mismo, pero también de ver al otro en el espacio urbano.

La importancia de plasmar la procesión de las dominicas no se debe a que en sí mismo haya sido un acontecimiento singular que se aleje de lo cotidiano, en realidad, los libros de actas de cabildo dan la impresión de ser una sociedad obsesionada por el agua y su conducción, los pleitos entre los integrantes del cabildo, y en gran medida, por las procesiones y las fiestas realizadas ya unas veces para inaugurar una capilla o un templo, para recibir a un obispo, frente a los tiempos calamitosos, para celebrar la coronación del nuevo rey, la promulgación de una bula, etcétera. La procesión, como un

desfile, servía para exhibir las *dignidades, cualidades, cuerpos y estados*.³⁸² Ella era una forma de mostrar el orden social para sí misma, pero también, era una manera de presentarse frente a Dios, pues las procesiones igualmente se hacían en busca de auxilio durante los tiempos aciagos, tal y como cuando se sacaba al Cristo de la preciosa sangre para que intercediera por los vallisoletanos ante la falta de lluvias, en las hambrunas o en las enfermedades que asolaban cada cierto tiempo a la ciudad.

Consideramos que sería un tanto ocioso tratar la multiplicidad de procesiones que se realizaban en Valladolid, pues es un tema que excede a este estudio, sin mencionar que hasta hoy no se cuenta con datos específicos sobre aquella realizada con motivo del traslado de las monjas a su nuevo convento de la calle real. No obstante, a través de la entrada pública que el obispo Martín de Elizacochea Dorr Echeverría realizó en 1746 como sucesor de Escalona y Calatayud, podemos inferir algunos elementos del ordenamiento social en lo que pareció ser una procesión de carácter general, es decir, en un recorrido donde participaban todos los cuerpos de la ciudad.³⁸³

Por comienzo de cuentas, el provisor llamó por edicto a la asistencia del clero, las cofradías, así como las imágenes de los santos patronos de los barrios y pueblos circunvecinos.³⁸⁴ Con ello, los cuerpos de la ciudad tenían la

³⁸² Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 119.

³⁸³ Además de las procesiones de carácter general, a las que asistía la mayoría de la población urbana, como el día del *Corpus christi* o la fiesta del patrono principal, también estaban aquellas cuyo fin era pedir por un milagro, como cuando sacaban en procesión al Cristo de la preciosa sangre para rogar por lluvias. Sumado a ello, tal parece que la procesión tenía tres formas: aquellas que salían de la catedral hacia el cementerio en un recorrido que podía ser cambiante, las que daban toda la vuelta a la iglesia pasando por puntos designados, y finalmente las que daban media vuelta, que saliendo por el púlpito de la epístola, se introducían por el lado del evangelio. Chávez Carvajal, María Guadalupe, "Vida y cultura en la Valladolid colonial", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, julio-diciembre de 1992, pp. 53-54

³⁸⁴ Es indiscutible que las cofradías tuvieron gran relevancia en la vida urbana de la Nueva España, pues más allá de servir como espacios de asistencia para cofrades y desamparados, en el siglo XVIII éstas tuvieron un marcado papel como instituciones crediticias. Así, la cofradía se componía habitualmente por sujetos pertenecientes a un mismo gremio, quienes elegían a

obligación de hacerse presentes, pues ante el arribo del nuevo obispo nadie podía faltar, a excepción de la orden de San Juan de Dios, a la que no se invitó ni al banquete por considerársele meramente un hospital.

El recorrido hasta catedral comenzó pasadas las tres de la tarde desde el santuario de Guadalupe, lugar al que arribó el obispo con su familia, así como las diferentes órdenes religiosas y los representantes de los barrios y cofradías. Al frente y encabezando al grupo, se colocaron los estandartes e imágenes de los barrios y pueblos, seguidos por las cofradías, y tras de estas, las ordenes

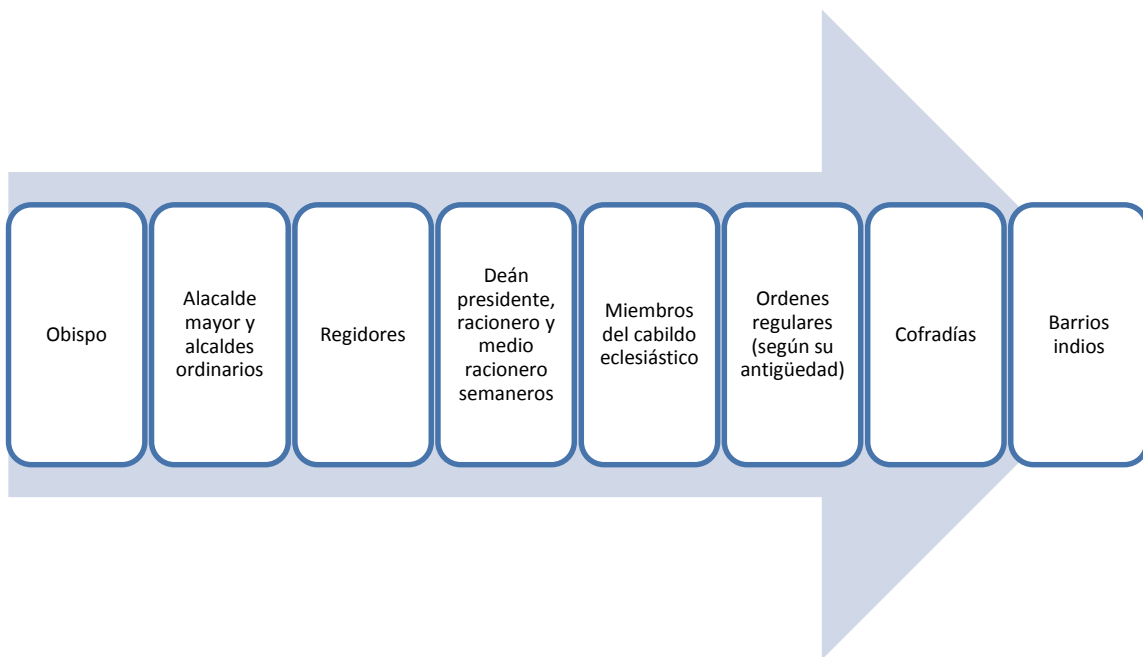


Fig. 19. Orden social propuesto por la procesión general celebrada por la entrada del Obispo Martín Elizacochea Dorr Echeverría. 1746

un santo de su devoción, a sus oficiales y además constituían una caja en la que se ingresaba la aportación semanal de sus miembros, la cual servía para sufragar las fiestas patronales. Sumado a ello, la cofradía tenía un carácter excluyente que se basaba ya bien en una diferenciación constituida por la adscripción a un oficio, o bien por la pertenencia étnica de sus miembros. De modo que una cofradía podía ser de plateros con diferentes calidades, o de indígenas, sin posibilidad de admitir españoles, mestizos y mulatos. Martínez Domínguez, Héctor, "Las cofradías en la Nueva España", Anuario I del Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana, 1977, pp. 45-71.

regulares se organizaron según su antigüedad, siendo regidas por un alguacil mayor fiscal. Tras las órdenes religiosas, siguieron los miembros del cabildo eclesiástico, quienes portaban la cruz y los ciriales, además de ir vestidos con sus pellices, bonetes y capas pluviales. Después de ellos, se colocó el señor deán presidente, que vestido con amito, alba y capa pluvial, llevaba entre sus manos la santa cruz. Al deán le acompañaron los señores racionero y medio racionero semaneros, tal y como lo hacían en las demás procesiones.

Tras el grupo compuesto por el clero de la ciudad, se ubicaron los regidores más “modernos” (recientes), seguidos de algunos vecinos notables que fueron convidados a la ocasión, quienes sirvieron como preámbulo al resto de los regidores. En seguida de estos, el alcalde mayor de la ciudad se colocó junto con los dos alcaldes ordinarios, dando paso finalmente al obispo, quien montado en su silla dorada y acompañado por los dos señores comisarios conductores, remataba la procesión, a la que únicamente se añadió la familia del obispo, clausurando de esta manera el desfile.³⁸⁵

Llegados a la iglesia Catedral, los ministros de la real justicia apartaron a la gente plebeya de la entrada para evitar que alguno se colara en el templo, donde ya los grupos y corporaciones se iban acomodando en sus respectivos lugares. Al lado oeste, se colocó un altar portátil con un dosel que servía para resguardarse del sol y en el que se puso un sitial para el obispo así como dos sillas capitulares a los costados, mientras que por el norte, las bancas correspondían a los lugares del ayuntamiento y particulares de la ciudad, dejando el restante espacio del oriente para los lugares de las órdenes religiosas.

El orden social se manifestaba constantemente en las procesiones, rituales religiosos y actos públicos. Precisamente, en lo público era donde la

³⁸⁵ Archivo del Cabildo Catedral de Morelia (En adelante ACCM), Actas capitulares, libro 20, sesión del 23 de enero de 1746.

ciudad se hacía inteligible para sí misma, y al mismo tiempo, transmitía nociones acerca de quién era quién y qué lugar le correspondía en la estructura urbana. A pesar del abigarramiento de la vida cotidiana, en la ciudad seguía existiendo una delimitación social que se expresaba en el tiempo de lo extraordinario, donde se recomponía un orden simbólico-social, y al mismo tiempo, se hacía permisiva la transgresión de las barreras sociales en los festejos populares que sucedían a los actos solemnes.

En la pintura del traslado se conmina al observador a centrar su mirada en el grupo conformado por las madres superiores, que con mirada baja, caminan resguardadas por los miembros del clero secular, los cuales parecen ocupar el lugar del pastor que como al rebaño, las conduce a su nuevo convento, ellas son como dice acertadamente Nelly Sigaut, unas “azucenas entre espinas”.³⁸⁶ Empero, también se obliga a que el observador preste atención a los grupos y cuerpos de la ciudad. Así, la pintura del traslado se vuelve efectivamente un lugar de la memoria urbana, no porque en ella esté retratada la realidad urbana (si es que acaso existe una sola), sino porque en ella permea una visión de conjunto. Por ejemplo, según el cuadro, en la escena están presentes las órdenes religiosas, las cofradías, el cabildo eclesiástico, el ayuntamiento y un grupo de arcabuceros. No obstante, en la pintura no aparecen representados los notables de la ciudad ni el cuerpo de comerciantes, que según el censo de 1720, estaba compuesto por 13 españoles y 14 criollos.³⁸⁷ Sin embargo, aunque los comerciantes no están en el cuadro como figuras, lo cierto es que éstos sí aparecen representados a través del edificio (b).

Si bien varios estudiosos han señalado que ésta construcción se encuentra colocada a manera de síntesis del espacio urbano realmente

³⁸⁶ Sigaut, Nelly, “Azucenas entre espinas...”, *Op. Cit.*, p. 214.

³⁸⁷ AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, 1720.

existente, es innegable que el edificio representa la casa de algún mercader español propietario de una tienda gruesa. Es más, en la imagen se puede apreciar que una de las accesorias es la entrada de la tienda y que al fondo se encuentran los anaqueles con lo que parecen ser telas de muy diversos colores.

Los comerciantes acaudalados se hacen presentes en el traslado de las monjas dominicas mediante el edificio (b), que además sirve para que el pintor narre el aparente júbilo que sentían las mujeres criollas y españolas al observar desde los balcones el paso de la procesión, sin hacerse partícipes de la calle, la cual era asignada como el lugar para las plebeyas y las mujeres públicas.

La visión de ciudad que transmite el cuadro del traslado de las monjas es el de una Valladolid en orden, donde los cuerpos ocupan un lugar en el espacio que es específico e inalterable; y sí el pintor tuvo especial cuidado en representar el encaje en la ropa de los religiosos o las telas del dosel del Cristo, ello se debe a que en el imaginario de la época, ellos son quienes ocupan el lugar central en la vida urbana, cuestión que queda manifiesta cuando en la entrada de Elizacochea, se especifica el vestido del cabildo eclesiástico y no así el de los demás grupos sociales. En esa imagen, aparentemente convive la fiesta y la solemnidad, donde unos parecen disfrutar de la música, los cohetes y las danzas, otros lucen parsimoniosos ante el acto religioso, no obstante, más que una ciudad diversa, en el cuadro del traslado se hacen presentes dos formas distintas de concebirla: por un lado, a los cuerpos sociales, que visiblemente son blancos, les pertenece el orden, la solemnidad, mientras que a los otros, a los indios, mestizos y mulatos, se les otorga simbólicamente el desorden y lo lascivo, ellos son simples observadores del espectáculo urbano.

En el proyecto español de ciudad colonial, la idea de un orden urbano y social es reiterada inclusive en la producción de imágenes. De este modo, más que atender a la realidad, las imágenes de la ciudad no son sino una invención que pretende crear la sensación de echar un vistazo desde una ventana donde

todo se ve. En esta forma de ver, el espectador se convierte en un ser *omnividente*. Empero, ella es una evidente ficción que busca totalizar la complejidad del espacio urbano mediante un artilugio visual. En la forma que se representa a la ciudad de Valladolid, el pintor del traslado ofrece más bien una idealización de lo urbano a través de una ciudad-panorama, que no es sino un simulacro de la complejidad de una ciudad multiforme.

En el cuadro del traslado, existe un anhelo por totalizar la realidad mediante una mirada que todo lo abarque, pero cuando no lo logra, ella se elimina o bien se sintetiza a través de figuras estereotipadas. La imagen, objeto a través del cual el investigador ha pretendido acercarse a realidades urbanas, precisa ser sometida a una reflexión que la problematice en relación con aquello que es nítido y difuso.

Ahí donde la población urbana aparece de forma anónima o minimizada por la pintura, bien valdría echar una mirada a la complejidad de la vecindad vallisoletana, para así entender cómo estaba compuesta esa “malla” a la cual hace referencia la procesión hecha con motivo del recibimiento del obispo Elizacochea. A propósito, la palabra malla aparece en el tesoro de la lengua de Covarrubias y en el diccionario de autoridades, como aquellas sortijas de acero que entrelazadas sirven para crear una cota con la cual defenderse. La malla, además, también se entiende conformada por los nudos que componen la red, el entramado. La muchedumbre, que para la procesión no tiene cabida por no formar parte de un cuerpo en la sociedad, se hace igualmente presente con las máscaras y la música que antecede al cortejo.

Cuando la modernidad capitalista, y su modelo de ciudad hispana, experimentaron una profunda crisis a finales del siglo XVI. La congregación indígena y el mestizaje racial y cultural de la población urbana, configuraron en las primeras décadas del siglo XVII, una ciudad diversa y multiforme, donde

unos y otros reclamaban un lugar dentro del espacio social, a pesar y mediante la extravagancia con la que la autoridad veía a esos sujetos “sin república”.

La enorme complejidad de esa malla social que existía en Valladolid durante el siglo XVII, hubo que hacerse inteligible a través de discursos de legitimidad y limpieza de sangre, pero también, mediante construcciones imaginarias como la clasificación racial y social, presente en los libros de bautismos, la estereotipación del Otro bajo argumentos como la sensualidad o el desorden, y visualmente, a través del orden conferido por la imagen. De este modo, cuando la autoridad española fue incapaz de sostener el ideal de ciudad, la complejidad y diversidad de una sociedad barroca fueron sometidas a construcciones discursivas que pretendían hacer legible y con ello apropiable, una ciudad donde sus habitantes, de hecho, le daban vida con sus formas múltiples y extravagantes de ser y de construir el espacio.

Conclusiones

Parece indudable que las ciudades tienen un pasado, es más, el pasado es un asunto que se busca con urgencia, sobre todo bajo la necesidad de justificar la antigüedad ya bien sea de nuestra Morelia, o de cualquiera de las innumerables ciudades coloniales que existen a lo largo del país, pues entre mayor sea la cantidad de registros históricos que éstas posean, mayores oportunidades tienen de ser incluidas en la lista de ciudades “patrimonio de la humanidad”.

Esta manera positivista de historiar la ciudad lleva inserto el anhelo de imaginarla “señorial” desde el momento mismo en que se fundó. Poco se puede decir de esta forma de pensar el pasado de una urbe, pues simple y llanamente significa recorrer cronológicamente lo que sucedió, recoger los “personajes ilustres”, o bien, documentar lo que se construyó en un lugar determinado. Es una forma sencilla de sortear los problemas y contradicciones que supone la construcción histórica de una ciudad diversa donde se constituyen distintas «memorias urbanas».

Empero, colocar una idea como lo es memoria urbana, supone una serie de problemas que en principio deben ser esclarecidos. Así, habría por comenzar distinguiendo entre la «memoria individual» y «la memoria colectiva». Por la primera, entendemos que es aquella que almacena información sobre las experiencias de la vida de un sujeto, y aunque es posible socializarla, esta información no puede ser compartida con un Otro, precisamente porque constituye parte de los pensamientos del sujeto. Puede ser que ante la falta de un recuerdo, dos o más personas expresen retazos de algo que parece ser una memoria compartida, y sin embargo, la experiencia del tiempo siempre resulta

ser individual, pues fuera de la socialización transitoria, esa información poco o nada dice al sujeto sobre su relación con el entorno y con los demás.

De tal suerte, la principal característica de la memoria colectiva es que ella trasciende a las memorias individuales, y aunque es posible que la memoria individual interactúe con aquella de carácter social, lo colectivo le circunda y envuelve, otorgándole al sujeto los marcos de adscripción a un grupo social. En la memoria colectiva no existe un recuerdo alojado en el individuo, sino sólo ciertas nociones que son imaginadas en la transmisión de aquello que un grupo cuenta que sucedió. Además, su lugar no se encuentra en una serie de fechas y nombres, pues ello no le remite a nada que le signifique como grupo, por tanto, la memoria colectiva necesariamente está inscrita en el espacio, y al mismo tiempo, es éste el que permite que ella continúe viva y en constante renovación.

La continua transformación de la memoria colectiva es en gran medida el elemento fundamental que permite diferenciarla de aquella que Halbwachs denomina «memoria histórica», a la cual define en abierta oposición con la tradición. Ahí donde la memoria sigue viva, Halbwachs cree que resulta inútil fijarla de manera escrita, pues ella persiste, se modifica y configura el sentido identitario de un grupo humano en el espacio que habita, en el que trabaja o en el que ha vivido. Por otro lado, mientras más se esté alejado del tiempo en el que sucedió tal o cual cosa, y mientras no existan más sujetos o grupos que mantengan viva la memoria colectiva, es la memoria histórica la que aparecerá en forma de documentos que remitan a un pasado que ya se ha perdido. Cuando un hecho pierde interés para un grupo social, entonces se fija de manera escrita, y mientras las palabras y los pensamientos sucumben, los escritos perduran.

Frente a este escenario, cabría preguntarnos como historiadores de lo urbano, si acaso es posible recuperar la multiplicidad de las memorias urbanas. Es decir, si existe la posibilidad de traer de vuelta la totalidad de la memoria

colectiva o histórica de los diferentes grupos que habitaron una ciudad. En primer lugar y como ya hemos señalado, la recopilación erudita de documentos alojados en «instituciones de memoria» no es sino una manera de compendiar la memoria de aquella minoría que los produjo, pues los documentos no son instrumentos objetivos que registren el pasado de una ciudad, ya que en última instancia, ellos son expresiones de poder. De tal suerte, traer al presente la memoria colectiva de los diferentes grupos que convivían, cooperaban, entraban en conflicto o dominaban unos sobre otros, es una tarea imposible porque justamente la memoria colectiva se ha perdido al dejar de ser viva y al no persistir entre los habitantes de un espacio. Por otro lado, lo que sí es posible, es recuperar la memoria histórica de una ciudad, aunque en ello se deba entender que la memoria más observable será la de aquel grupo que produjo los instrumentos con los que el historiador es capaz de representar el pasado de una ciudad.

Este *impasse* nos exige distinguir entonces entre memoria e historia. Para Pierre Nora, la memoria (*Geschichte*) se vive, está siendo constantemente transformada por los grupos que la cuentan, por ello es susceptible de largas latencias y de repentinas revitalizaciones. Sus recuerdos son vagos, telescópicos y fluctuantes, razón por la cual es sensible a censuras, actualizaciones o modificaciones. En cambio, la Historia (*Historie*), es la operación intelectual que vuelve inteligible aquello que *ya no es*; es distancia y mediación con aquello que no posee un espacio porque se ha convertido en tiempo y continuidad sin lugar; pero también, porque ya no existe un grupo que le signifique. La historia parece pertenecer a todos y a nadie, es sujeta de la universalidad al desacralizar la vida humana, y en su proceder, requiere que ésta sea analítica con todo y todos aquellos que hicieron posible lo sucedido.

Así las cosas, el historiador debe tener presente que el documento, material con el que construye una representación del pasado de la ciudad, es

una ilusión de otro tiempo en el cual creemos haber asistido a una ruptura que traza un antes y un después. En el acto de escribir historia existe de inicio una imposibilidad por acceder a la memoria viva de quienes hicieron la ciudad con su actuar y con sus andares. Ahí donde la memoria histórica suple a la memoria colectiva, es porque se ha esfumado el tiempo anclado en un lugar, y sin embargo, es a través de la escritura de la historia como se logran dar los primeros pincelazos ahí donde todo parecía estar perdido. En la historia se encuentra la posibilidad, aunque sea en parte, de recuperar segmentos de la memoria urbana.

Ante la copiosa cantidad de trabajos sobre élites, instituciones religiosas y de Estado, de grupos de comerciantes, de políticos e intelectuales, cabría preguntarnos si es posible historiar a los grupos no visibles en los documentos, es decir, aquellos que los estudios poscoloniales han denominado *subalternos*.

Una vertiente de historiadores interesada en hacer visible a los dominados en la historia, se ha enfocado en el estudio de las fuentes donde éste se localiza con mayor claridad; esto es, en aquellos documentos referentes al ramo de justicia, sobre todo en los apartados de escándalo, robo, lesiones, homicidio y estupro. Para el historiador de lo subalterno, el sujeto que no se encuentra presente en las actas de cabildo, en las ordenanzas y disposiciones, ni tampoco en los bandos de gobierno, se puede encontrar cuando se coloca en un “estado límite” dentro del orden impuesto por el grupo detentor del poder político y económico. Sin duda alguna, este enfoque, que ha sido acertado y que logró profundizar en la manera que los subalternos experimentan el orden hegemónico, encuentra el problema fundamental de observar al dominado tan sólo cuando rompe el *status quo*, y es más, es probable que construya la idea de un subordinado que constantemente esté subvirtiendo los discursos de poder.

De este modo, en este trabajo se ha intentado explorar una idea del todo sugerente: tras el descubrimiento y conquista del continente americano, el europeo elaboró una primera relación epistemológica al enunciar la tierra y al otro habitante de ella. Al nombrar como América al continente, e indios a sus habitantes, el europeo produjo una forma de hacer inteligible al otro, y al hacerlo, tuvo que elaborar un sentido de existencia de él y del indio en esa nueva tierra. Pronto aparecieron los discursos legitimadores cimentados en el derecho de comunicación natural y derecho de dominio por uso, y con ellos, la presencia española no sólo se hizo legítima, sino que adquirió una misión teleológica al asumir la tarea de la evangelización del indio.

Tras la elaboración intelectual de América, frente al europeo se abrió un horizonte de promesas que el capitalismo en formación pareció conceder en esa nueva misión civilizatoria. Por un lado, las autoridades y encomenderos imaginaron una sociedad que emulara a la nobleza europea, construyendo ciudades para españoles y, donde estos se servirían del trabajo indígena. Por el otro, el nuevo mundo apareció para los religiosos, como la oportunidad de edificar una sociedad completamente nueva, una que no contuviese todos los vicios del viejo mundo.

En este tenor, Vasco de Quiroga proyectó la concreción de la *Utopía* de Tomás Moro en sus hospitales-pueblo, pero después, fue más allá y planteó un plan organizacional para la indias, donde la congregación indígena en torno a ciudades con policía mixta, se asemejaría a esa utopía; precisamente, su proyecto de *Ciudad de Michoacán* en Pátzcuaro, pretendió ser una primera forma de experimentar ese plan organizacional. Y sin embargo, la presencia del europeo en América se hallaba condicionada por la expansión de la economía-mundo europea, de manera que junto con el proyecto urbano de Quiroga, pronto apareció la respuesta de los vecinos y encomenderos de la provincia: una ciudad española, jerarquizada, donde el indio no formaría parte de ella

salvo en condición de servidumbre. Una urbe inspirada en el diseño reticular del campamento militar de Granada, sustentada por el tratado arquitectónico de *Reaedificatoria*, que en castellano fue traducido como *Los diez libros de la arquitectura*, una obra del italiano León Battista Alberti.

En el espacio de disputa configurado en el obispado de Michoacán, la contienda por el título de ciudad en realidad significó la querrela entre dos formas distintas de imaginar el nuevo mundo. En un lado, la versión positiva de la modernidad se hizo presente al imaginar una sociedad nueva donde los sujetos, reconocidos dentro de una policía mixta, alcanzarían la felicidad material y espiritual. En el otro, la opción capitalista, encarnada en la ciudad española, representó la dinámica impuesta por la expansión de la economía-mundo europea.

El pleito entre ambas ciudades tan sólo comenzó a resolverse a favor de la población española cuando el obispo Quiroga falleció en 1565. A partir de ese momento, la ciudad experimentó una “refundación”, caracterizada por una serie de mudanzas y transformaciones que culminaron con el traslado de los poderes civiles y eclesiásticos de Pátzcuaro a la *Ciudad de Guayangareo*, poco más tarde se le otorgó el nombre de Valladolid, se trasladó el Colegio de San Nicolás y se obtuvo la sede catedralicia. Pareció entonces que la ciudad podía echar raíces y crecer, y sin embargo, antes de culminar el siglo XVI, Valladolid tenía poca población, las casas eran insuficientes y estaban hechas con materiales endebles, e inclusive, la catedral amenazaba con caerse, pues también estaba en un estado ruinoso. El proyecto urbano exitoso, aquel que se impuso como opción civilizatoria al de Pátzcuaro, en la práctica fue un desastre, pues ante la brutal disminución indígena, el sueño español de conformar una sociedad donde gozaran de la riqueza y servidumbre indígena, pronto se esfumó porque esa opción civilizatoria entró en una grave crisis. El *apartheid*

propuesto por la ciudad ideal hispana, resultó en términos prácticos una decisión suicida.

Reconocida la necesidad de garantizar la mano de obra indígena para la construcción y reparo de los edificios, la autoridad se resolvió por congregarse a mil indios en torno a los barrios y pueblos de Valladolid. La congregación prevista no se efectuó tal y como lo dispuso la autoridad, y sin embargo, los barrios fueron engrosados y, en términos generales, los documentos indican un paulatino ascenso de la población, así como de los tratos comerciales.

Tras la crisis del modelo civilizatorio de los conquistadores, los indígenas, como oponía Bolívar Echeverría, tuvieron que aceptar el hecho capitalista, y sin embargo, lo reelaboraron a partir de una modernidad barroca. De la desesperación de la conquista, se pasó al vértigo de un mundo que en su teatralización, ni rechazaba, pero tampoco abrazaba el hecho capitalista, sino simplemente lo mantenía suspendido.

A partir de la ruptura del ideal urbano español, los diferentes grupos socio-raciales comenzaron a entremezclarse, y al hacerlo, produjeron una población urbana diversa y multiforme. Durante la primera mitad del siglo XVII, en Valladolid se forjó una sociedad que en su mayoría estuvo compuesta por mestizos y mulatos que, a través de los registros parroquiales del Sagrario Metropolitano de Morelia, se muestra como producto de las relaciones ilícitas de los habitantes, y sin embargo, en el grupo español la ilegitimidad también estuvo presente de manera importante.

Una vez roto el ideal urbano del siglo XVI, la diversidad de la calle se hizo inteligible al identificar al mulato con lo lascivo, ilegítimo y desordenado. Desde nuestro parecer, no es que los mulatos simplemente hayan sido la mayoría de la población, sino que al no comprender la diversidad de esa población, los grupos de poder convirtieron al mestizo, pero sobre todo al mulato, en el símbolo de una sociedad barroca y entreverada.

Cuando la modernidad emanada del descubrimiento de América, pretendió totalizar la vida humana a través de una elección civilizatoria, la ciudad sirvió como un instrumento con el que podía implantarse esa alternativa. No obstante, en ella también existía esa imposibilidad presente en la modernidad capitalista.

La historia de la ciudad, aquella que se ha pensado como una línea recta y ascendente hacia el progreso, debe ser re pensada a partir de las transformaciones conceptuales que ésta ha experimentado, pero también, hace imprescindible la reflexión del documento como sostén de ese relato histórico, pues como bien decía Walter Benjamin, los documentos de cultura también son documentos de barbarie, a lo que añadiríamos que en ellos es posible leer los instrumentos de dominio, pero también, en ellos podemos ver al otro, al subalterno, aquel cuya memoria colectiva ha sido avasallada por la memoria histórica,

Bibliografía

ABREU, Mauricio, "Sobre a memória das cidades", en ALESSANDRI CARLOS, Ana Fani, LOPES DE SOUZA, Marcelo, BELTRÃO SPOSITO, Maria Encarnação (orgs.), *A produção do espaço urbano. Agentes e processos, escalas e desafios*, Contexto ed., São Paulo, 2013.

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

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *La población negra en México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México*, México, 1981

AJOFRÍN, Francisco de, *Viaje a la Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1986.

ALBERRO, Solange, *Del gachupín al criollo, o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, El Colegio de México, México, 1992.

ALCALÁ, Francisco de, *La Relación de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2010.

ARISTÓTELES, *La Política*, Casa editorial Garnier Hermanos, Paris, 1920.

ARREOLA CORTÉS, Raúl, *Historia del Colegio de San Nicolás*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1982.

—————, *Morelia, Morevallado editores*, 2ª edición, Morelia, 1991.

ARVIZU GARCÍA, Carlos, *Urbanismo Novohispano en el siglo XVI*, Fondo editorial de Querétaro, Querétaro, 1993.

- BAPTTISTA ALBERTI, Leon, *Los diez libros de architectura*, Alonso Gómez impresor, Madrid, 1582.
- BASALENQUE, Fray Diego de, *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino*, Balsal editores, Morelia 1989.
- BATAILLÓN, Marcel, *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1966.
- BEUCHOT, Mauricio, *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, Siglo XXI editores, México, 1992.
- BONAVIT, Julián, *Fragmentos de la historia del Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Departamento de extensión universitaria, Morelia, 1940.
- BORAH, Woodrow, *El siglo de la depresión en la Nueva España*, Ediciones Era, México, 1982.
- BORAH, Woodrow, y COOK, Sherburne F., “La despoblación del México central en el siglo XVI”, en MIÑO GRIJALVA, Manuel, y HERNÁNDEZ CHÁVEZ, Alicia (coords.), *Historia y población en México (siglos XVI-XIX)*, El Colegio de México, México, 1994.
- BRANT, Sebastián, *La nave de los necios*, Ediciones Akal, Madrid, 2011.
- BRAUDEL, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Tomo I: Las estructuras de lo cotidiano. Lo posible lo imposible, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- , *La dinámica del capitalismo*, Fondo de Cultura económica, México, 2012.
- BRENDECKE, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Iberoamericana/Vuervuert, Madrid, 2012.
- BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, *Raízes do Brasil*, 27ª edición, Companhia das letras, São Paulo, Brasil, 2014.
- BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Crítica ed., Barcelona, 2001
- CALVINO, Italo, *las ciudades invisibles*, 23ª edición, Ediciones Siruela, Madrid, 2013.
- CANO FORRAT, Juan, *Introducción a la historia del urbanismo*, Universidad Politécnica de Valencia/Limusa, México, 2008.
- CARRILLO CÁZARES, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, México, 1993.

- CARPENTIER, Alejo, *El arpa y la sombra*, vigesimoprimera edición, Siglo veintiuno editores, México, 2006.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, "El origen y conformación de los barrios de indios", en CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe, "Los indios y la ciudad. Panorama y perspectivas de investigación", en CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- CERDA FARÍAS, Igor, *El siglo XVI en el pueblo de Tiripetío. Indígenas, encomienda, agustinos y sociedad en el antiguo Michoacán*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2000.
- CHANFÓN OLMOS, Carlos (coord.), *Historia de la arquitectura y el urbanismo mexicanos*, vol. II, El periodo virreinal, Tomo I. El encuentro de dos universos culturales, Universidad Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- CHILDE, Gordon V., *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- CHOAY, Françoise, *A regra e o modelo*, Editora Perspectivas, São Paulo, Brasil, 1985.
- CHUECA GOITIA, Fernando, *Breve Historia del urbanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- CLAVAL, Paul, *A geografia cultural*, 3ª edição, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2007.
- COOK, Sherburne F., y BORAH, Woodrow, *El pasado de México. Aspectos sociodemográficos*, Segunda edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- , *Ensayos sobre historia de la población: México y el caribe*, vol. 1, Siglo veintiuno editores, México, 1977.
- CORTÉS, Hernán, *Cartas de Relación*, decimoséptima edición, Editorial Porrúa, México, 1993.
- COUTO, José Bernardo, *Diálogo sobre la historia de la pintura en México*, Imprenta de I. Escalante, México, 1872.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián, *Thesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611

DARNTON, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia, *Una ciudad conventual: Valladolid de Michoacán en el siglo XVII*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas/Secretaría de Urbanismo y Medio Ambiente/Morevallado, Morelia, 2010.

DELGADO BARRADO, José Miguel, López Arandia, María Amparo y, Ramírez de Juan, Eloisa, "Fundaciones de ciudades en Andalucía y su proyección hacia América (siglos XVI-XVIII)", Delgado Barrado, José Miguel, Pelizaeus, Ludolf, y Torales Pacheco, María Cristina (eds.), *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados Nación. América y Europa (Siglos XVI-XX)*, Bonilla Artiga Editores/Iberoamericana/ Vervuert/Universidad de Jaén, España, 2014.

DELGADO LÓPEZ, Enrique, "Martín Fernández de Enciso y las noticias geográficas del Nuevo Mundo", Parodi, Claudia, Pérez, Manuel, y Rodríguez, Jimena (eds.), *La resignificación del Nuevo Mundo. Crónica, retórica y semántica en la América virreinal*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 2011.

DE SOLANO, Francisco, *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana: 1492-1600*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1996.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Grupo Editorial Tomo, México, 2006.

DIEZ DE LA CALLE, Juan, *Noticias sacras y reales de los dos imperios de las Indias occidentales de la Nueva España*, Tomo I, 1657, fj. 120v.

DURAN, Fray Diego, *Historia de la Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, Tomo II, tercera edición, Editorial Porrúa, México, 1967.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, segunda edición, ediciones Era, México, 2013.

—————, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*, Editorial Itaca, México, 2013.

—————, *Modernidad y blanquitud*, Ediciones Era, México, 2010.

—————, *¿Qué es la modernidad?*, Universidad Autónoma de México, México, 2013.

ELLIOT, John H., *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*, Alianza editorial, México, 1972.

ESCOBAR, Fray Mathias de, *Americana Thebaida*, Tercera edición, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado ed., Morelia, 2006.

ETTINGER MCENULTY, Catherine Rose, *La transformación de los asentamientos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro. Siglos XVI y XVII*, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1999.

—————, “La transformación de los asentamientos en la cuenca lacustre de Pátzcuaro, siglos XVI-XVII”, Azevedo Salomao, Eugenia María (coord.), *Michoacán: arquitectura y urbanismo. Temas selectos*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/División de Estudios de Posgrado-Facultad de Arquitectura, Morelia, 1999.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Utopías e ilusiones naturales*, El viejo topo Ed., España, 2007.

FERNÁNDEZ HERRERO, Beatriz, *La utopía de América: Teoría. Leyes. Experimentos*, Anthropos/Centro de Estudios Constitucionales, Barcelona/Madrid, 1992.

FOSTER, George, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.

GADAMER, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Quinta edición, ediciones Catedra, Madrid, 2000.

GAGE, Tomás, *Los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*, Tomo I, Librería de Rosa, París, 1838.

GARCÍA FERNÁNDEZ, José Luis, “Trazas urbanas hispanoamericanas y sus antecedentes”, Sáenz Coscuella, Javier Luis (presidente), et. Al, *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Centro de Estudios Históricos y

Experimentación de Obras Públicas y Urbanismo/Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 1989.

GEMELLI CARRERI, Juan Francisco, *Viaje a la Nueva España*, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, México, 1927.

GERBI, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas. De Cristóbal Colón a Fernández de Oviedo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, *Familia y orden colonial*, El Colegio de México, México, 1998.

———, “La trampa de las castas”, en ALBERRO, Solange, y GONZALBO Aizpuru, Pilar, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, México, 2013.

GREENLAF, Richard E. y WARREN, J. Benedict, *Gonzalo Gómez, primer poblador español de Guayangareo (Morelia). Proceso inquisitorial*, Fimax publicistas, Morelia, 1991.

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

HALBWACHS, Maurice, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

HARDOY, Jorge, “La construcción de las ciudades de América Latina a través del tiempo”, *Problemas del desarrollo. Revista latinoamericana de economía*, vol. 9, no. 34, México, Mayo-Julio 1978.

HARLEY, J.B., *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005

HERREJÓN PEREDO, Carlos, *El Colegio de San Miguel de Guayangareo*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1989.

———, *Los orígenes de Morelia: Guayangareo-Valladolid*, 2ª edición, Frente de Afirmación Hispanista/El Colegio de Michoacán, Morelia, 2000.

HOBBERMAN, Louisa Schell, y SOCOLOW, Susan Midgen (coomps.), *Ciudades y sociedad en Latinoamérica Colonial*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.

IMAZ, Eugenio (Estudio preliminar), *Utopías de Renacimiento. Tomás Moro, Tomaso Campanella y Francis Bacon*, Fondo de Cultura Económica, México, 1941

JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, “Antecedentes: España hasta 1492”, Solano, Francisco de (director científico), *Historia urbana de Hispanoamérica*, Consejo Superior de Arquitectura de España, Madrid, 1987.

KAMEN, Henry, “Baroque religion in Spain: Spanish or European?”, en BRAUN, Harald E., y PÉREZ MAGALLÓN, Jesús (eds.), *The trasatlantic Hispanic Baroque: Complex Identities in The Atlantic World*, Ashgate Publishing, United Kingdom, 2014.

LARA, Luis Fernando, “El diccionario entre la tradición y la realidad”, en LARA, Luis Fernando, *Dimensiones de lexicografía. A propósito del diccionario del español de México*, El Colegio de México, 1990.

LE CORBUSIER, *Hacia una arquitectura*, segunda edición, Ediciones Apóstrofe, Barcelona, 1978.

LE GOFF, Jaques, *Pensar la historia. Modernidad, Presente, Progreso*, Paidós, Madrid, 1997.

LEMOINE VILLCAÑA. Ernesto, *Valladolid, Morelia, 450 años. Documentos para su historia (1537-1828)*, Morevallado editores, Morelia, 1993.

LEÓN PORTILLA, Miguel (Introducción y notas), *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, Décima edición, Universidad Autónoma de México, México, 1984.

LYNCH, Kevin, *La imagen de la ciudad*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2008.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975.

MARTÍNEZ AYALA, Jorge Amos, *¡Epa! Toro prieto. Los “toritos de petate”: una tradición de origen africano traída a Valladolid por los esclavos bantús en el siglo XVII*, Instituto Michoacano de Cultura, Morelia, 2001.

———, “La población de la colonial ciudad de Valladolid en dos momentos: 1720 y 1769”, BERNAL ASTORGA, Yaminel, GUTIÉRREZ LÓPEZ, Miguel Ángel (coords.), *Valladolid-Morelia, escenarios cambiantes. Siglos XVIII-XX*, Ediciones Michoacanas/ Ayuntamiento de Morelia/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2014.

MARTÍNEZ BARACS, Rodrigo, *Convivencia y Utopía. El gobierno indio en la ciudad de Mechuacán. 1521-1580*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

MARX, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, tercera edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

MAZÍN, Oscar, *La catedral de Morelia*, el Colegio de Michoacán, Zamora, 1991.

MAZZOTI, José Antonio, “Introducción”, MAZZOTI, José Antonio (ed.), *Las agencias criollas y la ambigüedad “colonial” de las letras hispanoamericanas*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburg, 2000.

MIER Y TERÁN ROCHA, Lucía, “Teorías del origen del trazado de la ciudad colonial hispanoamericana”, *La primera traza de la ciudad de México, 1524-1535*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of the Reinassance: literacy, territory and colonization*, University of Michigan Press, United States of America, 1995.

MÍNGUEZ, Antonio y, Rodríguez, Inmaculada, *Las ciudades del absolutismo. Arte, urbanismo y magnificencia en Europa y América durante los siglos XV-XVIII*, Universitat Jaume I, Castelló de la Plana, 2006.

MORAN ÁLVAREZ, Julio César, *El pensamiento de Vasco de Quiroga: Génesis y trascendencia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1990.

MORENO, Joseph, *Vida de Don vasco de Quiroga, Ordenanzas y Testamento*, Balsal editores, Morelia, 1989.

MUMFORD, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de calabaza ed., Logroño, España, 2013.

———, *La ciudad en la historia, sus orígenes, transformaciones y perspectivas*, Vol. 8, T.2, Ediciones infinito, Buenos Aires, 1966.

———, *Técnica y Civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

- MUSSET, Alain, *Ciudades nómadas del Nuevo Mundo*, Fondo de Cultura Económica/Embajada de Francia, México, 2011.
- NANCY, Jean-Luc, *La ciudad a lo lejos*, Manantial, Buenos Aires, 2013.
- NORA, Pierre, *Les lieux de mémoire*, Trilce ediciones, Uruguay, 2008.
- OCHOA S., Álvaro y SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (eds.), *Relaciones Geográficas y memorias de la provincia de Michoacán, 1579-1581*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1985.
- O'GORMAN, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias*, Secretaría de Educación Pública, México, 1972.
- , Edmundo, *El arte o de la monstruosidad y otros escritos*, Editorial Planeta Mexicana, México, 2002.
- , Edmundo, *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- PANOFKY, Erwin, *Estudios sobre iconología*, Alianza editorial, Madrid, 1972.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, "Congregación y concurrencia indígena en Valladolid en los inicios del siglo XVII, en ARECHIGA, Julieta, RUZ, Mario Humberto, PÉREZ, Ana Bella,
- ZURITA, Judith, y VALIÑAS, Leopoldo (eds.), *Antropología e Interdisciplina, homenaje a Pedro Carrasco Pizana*, Tomo II, Sociedad Mexicana de Antropología/instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1998.
- , "Convivencia y conflictos: la ciudad de Valladolid y sus barrios de indios, 1541-1809", en CASTRO GUTIERREZ, Felipe (coord.), *Los indios y las ciudades de la Nueva España*, Universidad Autónoma de México, México, 2010.
- , "Valladolid y su entorno en la época colonial", en CERVANTES SÁNCHEZ, Enrique, *El desarrollo urbano de Valladolid-Morelia 1541-2001*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2001.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos, y DÁVILA MUNGUÍA, Carmen Alicia, "Sistemas de trabajo en una ciudad en construcción: Guayangareo-Valladolid, 1541-1620", en PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (director general), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*, Universidad Michoacana de San Nicolás

de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad de Keio, Japón/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Morelia, 1998.

PIEPER, Renate, "Anno 1503, la incorporación de los nuevos territorios americanos en el imaginario europeo o por qué América no se llamó ni Coelha ni Colombia", en Delgado Barrado, José Miguel, Pelizaeus, Ludolf, y, Torales Pacheco, María Cristina (eds.), *Las ciudades en las fases transitorias del mundo hispánico a los Estados Nación: América y Europa (siglos XVI-XX)*, Bonilla Artiga Editores/Iberoamericana/Verbuert, Madrid, 2014.

POLLARD, Hellen Perlstein, *Tariacuri's Legacy. The prehispanic Tarascan state*, Norman and London: University of Oklahoma Press, 1993.

PRESCOTT WEBB, Walter, *The Great Frontier*, University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1952.

PROCTOR III, Frank, "African Diasporic Ethnicity in México City to 1650", en BRYANT, Sherwin K., O'TOOLE, Rachel Sarah, y VINSON III, Ben, *Africans to Spanish America: expanding the diáspora*, University of Illinois Press, Chicago, 2012.

QUIROGA, Vasco de, *Información en derecho del licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias*, Secretaría de Educación Pública, México, 1985.

RAMÍREZ ROMERO, Esperanza, *Catálogo de construcciones artísticas, civiles y religiosas de Morelia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/FONAPAS, México, 1981.

ROMERO, José Luis, América Latina, *As cidades e as idéias*, 2ª edición, Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

ROSKAMP, Hans, "El mapa de Santa Fe de la Laguna, Michoacán. La defensa territorial de un pueblo-hospital a mediados del siglo XVI", en WILLIAMS, Eduardo y WEIGAND, Phil C. (editores), *Patrones de asentamiento y actividades de subsistencia en el occidente de México: Reconocimiento a la doctora Helen P. Pollard*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2011.

RUCQUOI, Adeline, *Historia Medieval de la Península Ibérica*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2000.

SÁENZ COSCUELLA, Javier Luis (presidente), et. Al, *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, Centro de Estudios Históricos y Experimentación de Obras Públicas y Urbanismo/Ministerio de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid, 1989.

SILVA MANDUJANO, Gabriel, *La catedral de Morelia Arte y sociedad en la Nueva España*, Comité editorial del Gobierno del Estado/Instituto Michoacano de la Cultura, Morelia, 1984.

SOJA, Edward W, *Postmetropolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Traficantes de Sueños Ed., Madrid, 2008.

SOTO, Myrna, *El arte maestra: un tratado de arte novohispano*, Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Bibliográficas, México, 2005.

TODOROV, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*, Editorial Círculo de lectores, Barcelona, 2008.

———, *La conquista de América. El problema del otro*, décimo sexta edición, Siglo XXI editores, México, 2008.

TOUSSAINT, Manuel, *Pintura colonial en México*, segunda edición, Universidad Autónoma de México, México, 1982.

TORRE, Juan de la, *Bosquejo Histórico de la ciudad de Morelia*, segunda edición, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1986.

TORRES PUGA, Gabriel, "La Ciudad Novohispana. Ensayos sobre su vida política (1521-1800)", RODRÍGUEZ KURI, Ariel (coordinador), *Historia política de la Ciudad de México (Desde su fundación hasta el año 2000)*, El Colegio de México, México, 2013.

VEGA, Garcilaso de la, *Los comentarios reales de los incas*, Tomo III, Segunda edición, Librería e imprenta Gil, Lima, 1942.

TOVAR DE TERESA, Guillermo, *Índice de documentos relativos a Juan Correa. Maestro de pintor, existentes en el archivo de notarías de la ciudad de México*, Ediciones equilibrista, México, 1988.

VELÁZQUEZ GUTIÉRREZ, María Elisa, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de México, México, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, duodécima edición, Siglo XXI editores, México, 2007.

WARREN, J. Benedict, *Estudios sobre el Michoacán colonial. Los inicios*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Instituto de Investigaciones Históricas/Fimax publicistas, Morelia, 2005.

—————, *La conquista de Michoacán*, Universidad michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2007.

—————, “Gonzalo Gómez y el inicio del asentamiento español en Guayangareo”, en PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (coord.), *Morelia y su historia. Primer foro sobre el centro Histórico de Morelia*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Coordinación de la Investigación Científica, Morelia, 2001.

—————, *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblos de Santa Fe*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1977.

WOLF, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Ediciones Era, México, 1967.

XIRAU, Ramón, (prólogo), *Idea y querrela de la Nueva España*, Alianza editorial, Madrid, 1973.

Hemerografía

BARROS, José D´ Assunção, “Cidade, espacialidade e forma. Considerações sobre a articulação de três noções fundamentais para a História Urbana”, *Lusíada. Historia*, serie II, no. 4, Lisboa, 2008, pp. 3-20.

BETRÁN ABADÍA, Ramón, “Planeamiento y geometría en la Ciudad Medieval Aragonesa”, *Arqueología y Territorio Medieval*, no. 12-2, 2005, pp- 75-146.

BIELZA DE ORY, Vicente, “De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrangular hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía”, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, no. 106, Universidad de Barcelona, 2002, [versión digital].

- , Vicente, “La ciudad ortogonal aragonesa del camino de Santiago y su influencia en el urbanismo regular posterior”, *Aragón en la Edad Media*, XVI, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, pp. 25-45.
- BIERMANN, Benno, “En torno del tratado De debellandis indis de Vasco de Quiroga”, en *Historia Mexicana*, vol. 18, no. 4, 1969, pp. 615-622.
- BRIESEMEISTER, Dietrich, “Las cartas de Amerigo Vespucci sobre el Nuevo mundo”, *Limes*, no. 16, 2004, pp. 105-120.
- BOILS, Guillermo, “Dos nuevas ciudades novohispanas en el siglo XVI: Querétaro y Puebla”, en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, no. 17, Universidad Autónoma de México, México, 1995, pp. 39-47.
- CAPONI, Gustavo, “La miseria de la degeneración: el materialismo de Buffon y las limitaciones de su transformismo”, *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 16, no. 3, Rio de Janeiro, Brasil, 2009, pp. 683-703.
- CATELLI, Laura, “Pintores criollos, pinturas de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”, *Cuadernos del CILHA*, vol. 13, no. 17, 2012.
- CASTRO MORALES, Efraín, “Ordenanzas de pintores y doradores de la Ciudad de Puebla de los Ángeles”, *Boletín de Monumentos Históricos*, Segunda época, no. 9, 1989, pp. 4-9.
- CHÁVEZ CARVAJAL, María Guadalupe, “Vida y cultura en la Valladolid colonial”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, julio-diciembre de 1992.
- CHICANGANA-BAYONA, Yobenj Aucardo, “Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos”, en *ArtCultura*, vol. 12, no. 21, Ubêrlandia, 2010, 36-53.
- CHOAY, Françoise, Mongin, Olivier y Paquot, Thierry, “Les resorts de l’urbanisme européen: d’Alberici et Thomas More à Giovannoni et Magnaghi”, en *Esprit*, no. 318, 2005, pp. 76-92.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “¿Indios buenos?, ¿Indios malos?, ¿Buenos cristianos?, La cara oscura de las Indias en Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés”, en *Scripta nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, no. 101, 2001, [versión digital].

CRO, Stelio, "El buen salvaje y la edad moderna. Hakluyt, Montaigne y Pedro Mártir, en *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, no. 14, 1991, pp. 173-180.

———, "La utopía cristiano-social en el Nuevo Mundo", en *Anales de literatura hispanoamericana*, no.11, 1982, pp. 87-130.

CURIEL, Gustavo, "Nuevas noticias sobre un taller de artistas de la nobleza indígena", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XV, no. 59, pp. 129-150.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "Un concepto de modernidad", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, no. 11, septiembre 2008-febrero 2009, México, pp. 7-18.

GALINDO TREJO, Jesús, "La traza urbana de ciudades coloniales en México: ¿Una herencia derivada del calendario mesoamericano?", en *Indiana*, no. 30, Berlín, 2013, 35-50.

GERHARD, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, Vol. 26, No. 3, enero-marzo de 1977, pp. 347-395.

GÓMEZ BAYARRI, José Vicente, "Cartas pueblas valencianas concedidas a fueros aragoneses", *Aragón en la Edad Media*, XX, Zaragoza, 2008, pp. 391-412.

GONZÁLEZ BOIXO, José Carlos, "La génesis del descubrimiento y la nueva *Imago mundi*, según los cronistas de Indias, *Destiempos*, no. 14, México, Distrito Federal, marzo-abril 2008, pp.15-24.

GOYCOOLEA PRADO, Roberto, "Organización Social y Estructura Urbana en las Ciudades Ideales de Platón y Aristóteles, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, no. 40, Departamento de Arquitectura/Universidad de Alcalá, Madrid, julio de 2005, [versión digital].

JIMÉNEZ ABARCA, Juan Carlos, "Pintura novohispana de tamaño mural", *Letras de cambio. Suplemento, Cambio de Michoacán*, 29 de noviembre de 2009, p. 5.

LADERO QUESADA, Miguel Ángel, "La descripción del nuevo mundo en la primera mitad del siglo XVI: Pedro Mártir de Anglería y Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Estudios de Historia de España*, Vol. XII, tomo 2, Buenos Aires, 2010, pp. 313-318.

LEFEBVRE, Henri, "La producción del espacio", *Papers. Revista de Sociología*, no. 3, 1974, pp. 219-228.

LEÓN ALANÍS, Ricardo, "Pues son vírgenes y siguen al cordero a donde quiera que fuera. El monasterio de monjas dominicas de Santa Catalina de Siena de Valladolid durante la época colonial", *Tzintzun. Revista de estudios Históricos*, no. 19, enero-junio de 1994, pp. 63-75

LEVILLIER, Roberto, "Mundus Novus", *Anales de la Universidad de Chile*, no. 104, 1956.

LOZANO ARMENDARES, Teresa, "Los juegos de azar: ¿una pasión novohispana? Legislación sobre juegos prohibidos en Nueva España en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 11, 1991, pp. 155-181.

MALVIDO, Elsa, "La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana", en *Revista de Indias*, vol. LXIII, no. 227, 2003, pp. 65-78.

MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ, Héctor, "Las cofradías en la Nueva España", Anuario I del Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana, 1977, pp. 45-71.

MCCAA, Robert, "¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México?, una respuesta basada en la demografía no cuantitativa", en *Papeles de población*, no. 021, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, julio-septiembre de 1999, pp. 223-239.

MELVILLE, Roberto, "Cálculos demográficos sobre México en el siglo XVI", en *Argumentos*, no. 1, UAM Xochimilco, México, junio de 1987, pp. 141-156.

MORENO OKUNO, Alejandro Tatsuo, y VENTOSA SANTAULÁURIA, Daniel, "Fall in the Indian population after the arrival of the Spaniards, Diseases or exploitation?", en *Investigación Económica*, vol. LXIX, abril-junio de 2010, pp. 87-104 .

MOYSSÉN, Xavier, "Un traslado de monjas", *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, no. 14, 1961, Buenos Aires, pp. 6-15.

NORA, Pierre, "Entre memória e história", *Projeto história: Revista do programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, São Paulo, Brasil, 1981.

ROJAS, José Luis de, "Cuantificaciones referentes a la ciudad de Tenochtitlán en 1519", en *Historia Mexicana*, vol. 36, no. 2, México, 1986, 197-255.

SÁNCHEZ DOMINGO, Rafael, "Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina política de la conquista", *Historia del derecho. Revista jurídica de Castilla y León*, no. 28, septiembre de 2012, 55 págs.

SANTOS HERCEG, José, "Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo, en *Atenea (Concepción): revista de ciencias, artes y letras*, no. 503, 2011, pp 165-186.

SCHÄFER, Christian, "La política de Aristóteles y el aristotelismo político de la conquista", *Ideas y Valores*, no. 119, Bogotá, Agosto de 2002, pp. 109-136.

SIGAUT, Nelly, "Azucenas entre espinas. El traslado del convento de las monjas de Santa Catalina de Siena en Valladolid en 1738", *Estudios de arte y estética*, no. 36, México, 1995

———, "Pintores indígenas en la ciudad de México, *Historias*, no. 37, oct. 1996-mar. 1997.

TAYLOR, William, "... de corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII", *Relaciones*, no. 39, 1989, pp. 5-67.

TEJERA DAVIS, Eduardo, "Pedrarias Dávila y sus fundaciones de Tierra firme, 1513-1522. Nuevos datos sobre el urbanismo hispánico en América", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, vol. XVIII, no. 69, México, 1996, pp. 41-77.

TORRES VEGA, José Martín, "Don marcos Muñoz de Sanabria. Un arcediano benefactor de los conventos de monjas en Valladolid de Michoacán", *Boletín de monumentos Históricos*, Tercera época, no. 8, 2006, pp. 70-79.

TOVAR DE TERESA, Guillermo, "Antonio de Mendoza y el Urbanismo", en *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, no. 2, México, 1985, pp. 3-19.

———, "Consideraciones sobre retablos, gremios y artífices de la Nueva España en los siglos XVII y XVIII", *Historia Mexicana*, vol. 34, no. 1, julio-sept., 1984.

ZAVALA, Silvio, "En torno del tratado De debellandis indis de Vasco de Quiroga", en *Historia Mexicana*, vol. 18, no. 4, 1969 pp. 623-625.

Fuentes de Archivo.

Archivo General de Indias

AGI, Audiencia de México, Legajo 375.

Archivo General de la Nación

AGN, Tierras, vol. 714, fjs. 61v-64v.

AGN, Tierras, Vol. 714, fjs. 56v-60v.

AGN, Tierras, Vol. 713, fjs. 5-6 de la primera parte.

AGN, Tierras, Vol. 714, fjs. 68-68v.

AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 107.

AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 210.

AGN, Mercedes, Vol. 2, Exp. 211.

AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 570, fjs. 275-275v, 1588.

AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 318, fj. 47, 1587.

AGN, General de Parte, Vol. 3, Exp. 319, Fj. 147, 1587.

AGN, General de Parte, Vol. 5, Exp. 621, fjs. 134-135.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 28, Año de 1603, fjs. 18v-19.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 106, Año de 1603, fj. 66.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 124, Año 1603, fj. 73.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 139, Año 1604, fjs. 78-78.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 137, Año de 1604, fj. 77v.

AGN, Congregaciones, Vol. 1, Exp. 130, Año de 1604, fjs. 75-75v.

AGN, Ordenanzas, Vol. 1, exp. 144, 1610, fj. 130 v.

Archivo Histórico Municipal de Morelia

AHMM, Ramo: Gobierno, Sub-ramo: Disposiciones, ordenanzas, mandamientos e instrucciones, Caja: 1, Exp. 2-A, 1545, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Peticiones e información, Información, Caja 5, Exp. 27-B, 1586, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Disposiciones, ordenanzas y mandamientos, C. 1, Exp. 6H, 1602, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Cumplimiento de Ordenanzas, Mandamientos e Instrucciones: como del cumplimiento de cargos públicos, Caja 2, Exp. 1B, 1594, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Disposiciones, Mandamientos, Ordenanzas e Instrucciones, C. 1, Exp. 11, 1648, Valladolid.

AHMM, Hacienda, Tributo, Caja 1, Exp. 3-A, 1614, fjs. 3, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Información, Caja 6, Exp. 2, 1601, fjs. 10, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 8-A, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 10-A, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 10-D, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 10-C, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 11, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 13, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 15-B, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 15-C, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 3, Exp. 15-D, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 4, Exp. 13-C, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 4, Exp. 15-B, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 4, Exp. 17-A, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Precios, pesas, medidas y oficios, Caja: 4, Exp. 18, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Vigilancia y supervisión, Producción, venta y consumo de pulque y bebidas afines, Caja: 4, exp. 12 B, 1629, Valladolid.

AHMM, Gobierno, Policía y propios, Propios y arbitrios, Caja: 43, Exp. 26, Año: 1747-1748, fjs. 10.

AHMM, Hacienda, Gravámenes sobre la producción y el consumo, Sisa, Caja 1, Exp. 14, 1634, Valladolid.

AHMM, Hacienda, Caja 7B, Exp. 1, Año: 1720, fjs. 18-18v.

AHMM, Libro de manuscritos, no. 3, Misceláneas: 1569-1755, Doc. 2, fjs, 1-87.
AHMM, Libro de manuscritos no. 15, Actas de cabildo: 1719-1734, Sesión del 9 de julio de 1722, fjs. 210-211v.
AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de Cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 5 de febrero de 1738, fjs. 63v-64.
AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 14 de junio de 1738, fjs. 83v-84.
AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión realizada el 14 de junio de 1738, fjs. 83-84
AHMM, Libro de manuscritos no. 21, Actas de cabildo: 1735-1741, Sesión del 9 de julio de 1739, fjs. 117-118v.
Archivo del Cabildo Catedral de Morelia
ACCM, Actas capitulares, libro 20, sesión del 23 de enero de 1746.

Sagrario Metropolitano de Morelia

SMM, Libro de bautismos, Vol. 1, Años: 1594-1621, fjs. s/n.
SMM, Libro de bautismos, Vol. 2, Años: 1636-1643, fjs. 1-4, 1636.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 7v-9, 1655.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 19-23, 1660.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 43v-47, 1665.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 64-70, 1670.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 98v-105v, 1675.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 128-132v, 1680.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 9-15 (2ª numeración), 1685.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 46-52, 1690.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 92v-112v, 1695.
SMM, Libro de bautismos de mestizos, negros y mulatos, Vol. 3, Años: 1652-1708, fjs. 41-59v (3ª numeración), 1700.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 6v-7, 1655.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 14v-16v, 1660.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 28-30v, 1665.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 42-47, 1670.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 62-66, 1675.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 81-84, 1680.

SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 97-100v, 1685.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 119v-124, 1690.
SMM, Libro de bautismos de españoles, Vol. 5, Años: 1652-1699, fjs. 149-156v, 1695.

Recursos digitales

Quiroga, Vasco de, *Información en derecho*, 1535, Manuscrito. Biblioteca Digital Hispánica-Biblioteca Nacional de España, Versión digital:

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000145296&page=1>

Diez de la Calle, Juan, *Noticias sacras y reales de los dos imperios de las Indias occidentales de la Nueva España*, Tomo I, Manuscrito, 1657. Biblioteca Digital Hispánica-Biblioteca Nacional de España.

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000039864&page=1>

Diccionario de Autoridades, 1726-1739, Real Academia de la Lengua Española

<http://web.frl.es/DA.html>

Covarrubias Orozco, Sebastián, *Thesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611.

<http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>

Mapa de Martin Waldseemüller, 1507. Biblioteca de la Ludwig-Maximilians Universität München, <https://epub.ub.uni-muenchen.de/13138/1/Cim.107-2.pdf>