

# Imagen mariana y construcción de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial

SARA SÁNCHEZ DEL OLMO\*

A pesar del unánime rechazo de los primeros padres de la Iglesia a la plasmación de la palabra sagrada en imágenes, lo cierto es que pronto surgió un lenguaje plástico que sirvió para dar forma material al mensaje transmitido por el cristianismo. Imágenes-signo, imágenes simbólicas y, poco después, símbolos antropomorfos constituirían los primeros discursos visuales de la nueva religión. La palabra y el escrito expresaron así su sentido, desde fechas tempranas, a través de las imágenes.

La proclamación de la Virgen como madre de Cristo e hija predilecta de Dios en el Concilio de Éfeso (431 d.C.) trajo consigo un extraordinario desarrollo de la iconografía mariana.<sup>1</sup> Convertida a partir de ese momento en la intercesora privilegiada entre Dios y los hombres, María se erigió en uno de los ejes de la piedad y la devoción cristianas.

\* Museo de Etnografía de Neuchâtel (Suiza).

<sup>1</sup> Dada la escasez de datos bíblicos sobre su vida, las principales fuentes para su iconografía fueron los *Evangelios Apócrifos* y la *Leyenda Dorada*. El culto a las imágenes y reliquias marianas se desarrolló extraordinariamente a partir de los siglos V-VI. En el siglo XII este culto recibirá un notable impulso y se convertirá en un elemento fundamental dentro del cristianismo. En España el culto mariano estuvo asociado de forma preferente al proceso de reconquista. Todo este bagaje fue trasladado a la Nueva España, donde María se convertiría en pieza esencial del proceso de evangelización.

En el caso novohispano, la Virgen se hizo presente de la mano de los conquistadores a través de la palabra oral y escrita, sobre todo a través de la imagen visual contenida en lienzos, esculturas, medallas, grabados o estandartes. De hecho, la penetración del cristianismo en el espacio americano estuvo indisolublemente ligada a la introducción de imágenes sagradas. El Primer Concilio Mexicano, anticipándose incluso a los decretos tridentinos, había favorecido su culto consciente del relevante papel que jugaba el elemento visual en un contexto marcado por la variedad y la multiplicidad lingüísticas. La imagen constituía un efectivo refuerzo de la palabra pero era también, en sí misma, un objeto valioso cargado de *potentia*. Por esa razón, además de actuar como un elemento de conversión y como un intermediario simbólico, las propias imágenes —especialmente las marianas— fueron también un bien muypreciado en su materialidad.<sup>2</sup>

El siglo XVII fue especialmente activo en la reafirmación del culto a María. Para la iglesia de la Contrarreforma fue determinante el aliento y propagación de todas aquellas prácticas piadosas puestas en entredicho por la Reforma protestante. Ese antagonismo religioso encontró un fuerte aliado precisamente en el culto mariano y de un modo especial en sus imágenes, expulsadas ya de las iglesias protestantes. Se promovieron así las devociones populares —especialmente en su vertiente colectiva y pública— y los votos locales a la Virgen se extendieron por toda la geografía católica.<sup>3</sup> El edicto del papa Urbano VIII en 1630, instando al reconocimiento como patrona de cada pueblo a la Virgen que se veneraba en su santuario principal, no hizo sino reforzar este proceso.<sup>4</sup> Se fue consolidando así la veneración a María en sus distintas advocaciones y su culto se fue extendiendo por el orbe católico, acompañado siempre por una imagen sagrada que no hacía sino reforzar el valor de la creencia.

<sup>2</sup> Esto es especialmente evidente en el caso de las imágenes tridimensionales por su posibilidad de movilidad y por tanto de “expansión” y “esparcimiento” de su fuerza a través, por ejemplo, de traslados o procesiones.

<sup>3</sup> Como ejemplo de esta situación véase la obra de William A. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, 1991, pp. 47-92.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 117.

## La escritura de la fe: el *Zodiaco mariano*

En el caso novohispano la devoción mariana se había ido extendiendo y consolidando en el virreinato hasta el punto de constituir, a finales del siglo XVII, una de las señas de identidad religiosa de este territorio. En esas fechas Nueva España vivía inmersa en un contexto de profundos cambios: al compás de una expansión socio-económica estaba germinando una conciencia identitaria que precisaba de símbolos comunes que contribuyeran a fortalecer la cohesión dentro de una sociedad pujante y, al tiempo, profundamente heterogénea. Y en ese ambiente de naciente identidad nacional los criollos gestaron un sentimiento de diferenciación que tuvo una expresión fundamental en el campo de la religiosidad. Para las elites novohispanas se convirtió en tarea preferente mostrar que en la Nueva España existían también nuevos espacios y nuevos cuerpos susceptibles de vivir experiencias divinas. Proliferó así el culto a los venerables y santos no canonizados, ejemplos fehacientes de la mano de Dios en esos territorios.<sup>5</sup> Pero junto al culto a esas devociones no reconocidas, para los criollos resultaba imprescindible mostrar que se veneraban también imágenes y santos amparados por la ortodoxia, y María —figura exaltada por la Iglesia católica— se convirtió en un elemento central de este proceso. En ella encontrarían los criollos un símbolo preferente de diferenciación al fomentar y exaltar las múltiples advocaciones propias de su territorio.

Sin embargo, la religiosidad mariana novohispana enfrentaba dos problemas estrechamente relacionados: por un lado, su fuerte carácter local que circunscribía su devoción al espacio inmediato que albergaba la imagen; y por otro, su carácter oral que limitaba su visibilidad y, sobre todo, su margen de poder e influencia. Aunque a mediados del siglo XVI habían existido ya algunos intentos por dar forma escrita a estas devociones —como el trabajo de Montúfar en torno a la naciente devoción del Tepeyac—, lo cierto es que a mediados del siglo XVII la mayor parte de las expandidas por la Nueva España no contaban con una literatura que “soportase” y diese forma a dichos cultos. Estos se habían convertido para esa época en un eficaz medio de canalización de la piedad y el fervor colectivos, pero

<sup>5</sup> Sobre este particular véase Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados*, 1999.

sobre todo, en un poderoso mecanismo de articulación social dentro de una sociedad profundamente heterogénea.

Se hacía preciso por tanto dotar a estas devociones de una escritura que las sustentase y fijase las bases de unos cultos netamente novohispanos, reforzando precisamente su singularidad con respecto a otros cultos marianos existentes en la península. Proliferaron así en las últimas décadas del siglo XVII numerosas obras destinadas a proporcionar legitimidad a los mismos. Al tiempo, sus autores fueron muy conscientes de que el culto a esas imágenes marianas podía constituirse en uno de los símbolos de esta toma de conciencia colectiva.

En estos escritos jugarían un papel determinante los relatos de los milagros y apariciones. Si en la centuria precedente el valor de estas devociones y la *potentia* de estas imágenes habían estado ligados de manera preferente a su papel como intercesoras entre la divinidad y los seres humanos, reforzándose su alianza con las antiguas diosas prehispánicas, las obras escritas a finales del siglo XVII se centrarán en resaltar sus capacidades milagrosas. Constatar y fijar por escrito estos prodigios constituía para las élites novohispanas un modo de mostrar ante las jerarquías de Europa que esas tierras podían poseer y poseían sus propios milagros, “señales” de la presencia divina en medio de un territorio hasta hacía poco tiempo “pagano” y alejado de Dios. Las apariciones marianas en ese suelo mostraban la proximidad de la Madre de Dios a los novohispanos y la especificidad religiosa del virreinato por lo que el culto a estas advocaciones se convirtió en una seña de identidad.

Si bien es cierto que tras cada uno de ellos se “escondían” intereses muy diversos, bajo todos subyace un sentimiento de construcción de un “nosotros” religioso específico y diferenciado del peninsular. De esta manera, en un contexto de incipiente *nacionalismo*, estos escritos contribuyeron a la promoción de cultos específicamente novohispanos pero, sobre todo, a la legitimación de los mismos mediante la fijación escrita de la historia y el poder de esas imágenes. Dentro de la cultura hispánica de la Edad Moderna —o de forma más precisa dentro de la cultura de las elites— el escrito resultaba fundamental por lo que estas obras se convirtieron en auténticos testimonios, en pruebas de la veracidad de lo relatado.

Su carácter oral —elemento aparentemente negativo— fue “aprovechado” como parte fundamental en este proceso de construcción, ya que sirvió para mostrar y demostrar que se trataba de devociones antiquísimas que habían sobrevivido gracias a un culto

trasmitido de generación en generación. Se remarcaba, así, el carácter de la fidelidad de los novohispanos a estas devociones marianas y a sus imágenes. De esta manera, en ese proceso de defensa y argumentación de su validez, la carencia de escritura fue suplida con la apelación al peso de la “tradicición”, un elemento esencial dentro de la historia de la Iglesia.

Sin duda, una de las obras más relevantes en este proceso de escritura de la fe es el denominado *Zodiaco Mariano*.<sup>6</sup> Escrito en dos periodos diferentes por los jesuitas Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, la primera versión —perteneciente a Florencia— fue escrita a finales del siglo XVII. Sin embargo, su trabajo permaneció oculto hasta su “descubrimiento” por Oviedo el siglo siguiente. Éste rescribió la obra y no sólo corrigió el texto sino que eliminó fragmentos que consideraba digresiones y, al tiempo, incorporó nuevas imágenes religiosas cuyo culto no había conocido Florencia o se había fortalecido en la primera mitad del siglo XVIII. El *Zodiaco Mariano* se editó en 1755 en un contexto de verdadero auge del sentimiento identitario. A pesar de haber sido escrito en dos épocas diferentes, la obra presenta una gran coherencia porque no existe ruptura entre ambos periodos, muy al contrario, Oviedo y su generación son hijos de un pasado en el que germinó y se fue gestando una conciencia criolla que acabaría encontrando en la devoción mariana del Tepeyac el símbolo nacional por excelencia. Aunque los demás cultos marianos acabarían por subordinarse en gran medida a éste, la obra nos presenta un escenario marcado por múltiples devociones marianas, una geografía salpicada de nombres y espacios “tocados” por la Madre de Dios.

El *Zodiaco* narra las leyendas y milagros de más de cien advocaciones marianas distribuidas por los obispados novohispanos. Como hemos señalado, la mayor parte de esos cultos habían estado marcados por su carácter estrictamente local, soportados tan sólo por la piedad popular. Por esa razón, uno de los propósitos fundamentales de esa obra radicaría precisamente en dar forma escrita a una tradi-

<sup>6</sup> La obra, cuyo título completo es *Zodiaco Mariano en que el Sol de Justicia Cristo, con la salud en las alas, visita como signos y casas propias para beneficio de los hombres los templos y lugares dedicados a los cultos de SS. Madre por medio de las más célebres y milagrosas imágenes de la misma Señora, que se veneran en esta América Septentrional y reinos de la Nueva España*, fue editada por primera vez en 1755 en la ciudad de México. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco Mariano*, introducción Antonio Rubial García, 1995 (las citas de este artículo corresponden a esa edición).

ción remarcando su idiosincrasia pero, sobre todo, dotando a estas devociones de profundidad histórica y transformando así un elemento popular en una verdadera seña de identidad religiosa, a partir de ese momento revestida por un halo de legitimidad.<sup>7</sup>

En este proceso de construcción de la identidad las imágenes jugarían un papel determinante: ellas eran pruebas fehacientes de la profundidad de esas devociones, “fedatarias” de cultos remotos anclados en el territorio. Eran en sí mismas documentos visuales de una fe y poseían además innumerables capacidades para obrar milagros. Y la sociedad novohispana era, sin duda, una sociedad necesitada de milagros: en un contexto marcado por los signos de la enfermedad y la muerte, sólo Dios poseía los medios y los intermediarios para hacer frente a las catástrofes. En ese mundo trágico, las creencias —y de forma particular la reproducción y alimento de las mismas— jugaban un papel determinante—. En una sociedad tan profundamente heterogénea resultaba imprescindible alentar los instrumentos de cohesión. De ahí el éxito de las manifestaciones externas y colectivas que involucraban en una empresa común a todos los grupos sociales, procurándoles así una suerte de comunión con Dios y con su Madre a través, precisamente, de las imágenes marianas.

### De la humildad de la caña a las ricas vestiduras

En el caso michoacano, la imagen más preciada a lo largo de toda la edad moderna fue, sin duda, la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. El *Zodiaco* recoge profusas informaciones sobre esta *Nana Yurhixe* (“Madre Virgen”) cuyo origen se vinculaba directamente a Vasco de Quiroga, el primer obispo de Michoacán.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Para elaborar su obra, los autores se valieron de fuentes muy diversas entre las que se hallan las crónicas religiosas, las *Relaciones* sobre algunos santuarios en particular, las historias de las vidas de algunos venerables novohispanos, obras manuscritas existentes en archivos y parroquias y, por supuesto, la propia tradición oral. Con todas ellas, ambos jesuitas darían forma al *Zodiaco*, síntesis y culminación de un largo proceso de creación colectiva. La importancia de esta obra radica precisamente en su capacidad para aglutinar las fuentes. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [ 6 ], pp. 20-21.

<sup>8</sup> Nacido hacia 1470 en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) *Tata* Vasco desembarcó en la Nueva España en 1530 como miembro de la segunda Audiencia novohispana. Durante ese periodo, sus actuaciones más señaladas y conocidas corresponden a la fundación de los llamados pueblos-hospitales o Repúblicas de Santa Fe, inspirados en la famosa obra de Tomás

En el último cuarto del siglo XVI, poco tiempo después de su muerte, Quiroga constituía ya dentro del imaginario popular —especialmente entre los indígenas— una suerte de “santo” no canonizado. Su figura era valorada en todo el territorio michoacano pero de manera especial en Pátzcuaro, el lugar escogido por el obispo para ubicar la sede episcopal.<sup>9</sup> Y un siglo después, en un contexto de naciente criollismo, el obispo se perfilaba como el impulsor del orden sociopolítico y del cristianismo en Michoacán y era visto como uno de los principales artífices de la identidad religiosa de este territorio. Recoger por escrito el vínculo entre esta imagen y el obispo no hacía sino reforzar el valor de la misma y otorgarle profundidad histórica al relacionarla con el mayor promotor del cristianismo en la diócesis michoacana.

A partir de su nombramiento como obispo, Quiroga auspiciaría la implantación de toda una red nosocomial en su obispado y todos los hospitales de indios de Michoacán fundados o promovidos por él quedarían bajo la advocación de la Virgen de la Concepción.<sup>10</sup> También el Hospital de Santa Marta de Pátzcuaro<sup>11</sup> en cuya capilla Quiroga mandó colocar una imagen en pasta de caña de maíz<sup>12</sup> rea-

---

Moro, *Utopía*. La erección canónica del obispado de Michoacán se produjo en 1536 aunque Quiroga no llegaría a Tzintzuntzan hasta 1538. Allí, en la antigua capital del antiguo reino tarasco, tomaría posesión de su obispado y comenzaría la organización religiosa del mismo.

<sup>9</sup> Sobre el papel y el “valor” de Quiroga en el territorio michoacano véase Sara Sánchez del Olmo, “La ‘creación’ de un santo: la figura de Vasco de Quiroga entre los indígenas del Lago de Pátzcuaro”, mecanoscrito, 2002.

<sup>10</sup> Benedict Warren y Sara Sánchez del Olmo, *Las guatáperas, hospitalitos y capillas de Michoacán*, 2007, p. 53.

<sup>11</sup> Aunque en su testamento Quiroga se refiere a él como Hospital de Nuestra Señora de la Asunción y Santa Marta, la advocación de La Concepción estuvo presente e implícita en el hospital, y le permitía disfrutar de los mismos privilegios e indulgencias que gozaba el hospital fundado por Cortés en México. Su vinculación a La Concepción se hace patente a través de la documentación de archivo, que muestra además cómo el 8 de diciembre, día de la Concepción, tenían lugar las elecciones de los cargos del hospital y cómo esta fiesta era la más importante de cuántas se celebraban en él. Sara Sánchez del Olmo, “Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)”, tesis doctoral, 2003.

<sup>12</sup> Este tipo de técnica era utilizada por los tarascos en la época prehispánica para la fabricación de las imágenes de sus dioses. Los datos sobre la composición de la pasta y la propia técnica son escasos. Vasco de Quiroga, sorprendido ante la ligereza y plasticidad de este material, encargó la realización de la imagen de la Virgen para el Hospital de Indios de Pátzcuaro. Algunos autores mencionan al indígena Juan del Barrio como autor de la misma. En el proceso de fabricación jugaba un papel determinante un aglutinante denominado *tatzingueni*, extraído de los bulbos de las orquídeas. Una de las características más relevantes de este tipo de imágenes es su “perennidad”. Algunos autores apuntan al uso de venenos extraídos de plantas como el *rus toxicum* o, la flor de laiqacua, que servía para preservar estas esculturas de la polilla y otros parásitos; Andrés Estrada Jasso, *Imágenes en caña de maíz*, 1996.

lizada por artesanos indígenas a la que el obispo intituló *Salus infirmorum* (Salud de los enfermos) dado su carácter de protectora frente a la peste y otras enfermedades.<sup>13</sup> La imagen fue ubicada en el espacio social más importante para los naturales de Pátzcuaro. Se trataba pues de una imagen netamente indígena, hecha por y para ellos. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XVII —al compás de los cambios operados en la propia sociedad novohispana— la imagen y su devoción sufrieron un profundo proceso de transformación física y simbólica.

La modificación de su carácter netamente indígena está recogida en el *Zodiaco*, donde se revela cómo el proceso de escritura de esta devoción fue acompañado de una “refundación” del culto a la Virgen de la Salud. Desde su origen la imagen había recibido veneración por parte de los naturales sin que otros grupos sociales de la ciudad se sintiesen muy atraídos por ella. Sin embargo, hacia 1680 el doctor Juan Meléndez Carreño,<sup>14</sup> aquejado de una grave enfermedad, solicitó la protección de la Virgen sanando milagrosamente. Poco tiempo después Carreño fue nombrado cura de la ciudad de Pátzcuaro, tomando posesión en 1690. A partir de ese momento el sacerdote se dedicó a la expansión de este culto más allá de los muros hospitalarios promoviendo, por ejemplo, procesiones sabatinas nocturnas en las que participaban las más altas dignidades de la ciudad,<sup>15</sup> y buscó,

<sup>13</sup> Aunque la intitulación de esta imagen ha creado en ocasiones confusiones iconográficas, se trata sin duda de una imagen de la Inmaculada Concepción, en consonancia con la propia advocación de este hospital. Ésta era profundamente venerada por los naturales, ya que el culto a La Concepción constituyó parte esencial de la vida comunitaria de los pueblos de indios michoacanos hasta el punto de constituirse en una de las señas de identidad religiosa entre los indígenas del Michoacán colonial; véase Sara Sánchez del Olmo, “Tota pulchra... Culto y devoción a La Concepción en los hospitales de indios de Michoacán (1536-1640)”, en *Crisis y problemas en el Mundo Atlántico*, 2009.

<sup>14</sup> Se trata de un personaje crucial en la vida religiosa de Pátzcuaro a finales del siglo XVII. Se desconoce su lugar de nacimiento, pero casi con toda seguridad se trató de un criollo. Ocupó cargos en las administraciones civiles y religiosas más importantes de la Nueva España: fue abogado de la Audiencia de Guatemala, obtuvo el grado de bachiller en cánones por la Real Universidad de México y obtuvo una prebenda de cánones en el Colegio de Todos Santos. Fue también clérigo presbítero y abogado de la Audiencia de México, juez provisor y vicario del obispado de Chiapas, y llegó a ser nombrado catedrático de prima de cánones en la Real Universidad de San Carlos de Guatemala, aunque no aceptó el nombramiento. Conocemos también que, en contra de lo permitido, Carreño obtuvo las licencias necesarias para poder ejercer dos cargos incompatibles, el de clérigo presbítero y abogado de la Audiencia, lo que nos habla de un personaje con buenas relaciones dentro de los ámbitos de poder. Adriana Álvarez Sánchez, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1676-1790)*, 2007, pp. 204-205.

<sup>15</sup> Nicolás León, “Noticias históricas de la venerable imagen de María Inmaculada de la Salud de Pátzcuaro”, en Enrique Soto González, *Antología de Pátzcuaro*, 1982, p. 54.

como bien recoge el *Zodiaco*, difundir esta devoción entre las elites de Pátzcuaro.<sup>16</sup>

Se iniciaba así el tránsito de esta imagen y su culto desde el ámbito de los naturales vinculados al Hospital de Santa Marta hacia la ciudad en su conjunto, especialmente hacia los peninsulares y criollos avecindados en la misma. La expansión de la devoción a la Virgen de la Salud promovida en esas fechas por Carreño buscaba dotar a la ciudad de una seña de identidad, de un referente religioso capaz de articular a toda la sociedad patzcuarenses en torno a esta imagen. Pero esa tarea precisaba de la transformación de la misma en algo nuevo, una suerte de “refundación” de su carácter primigenio. Tal es así que Carreño decidió *recortar* parte de la imagen para cubrirla con ricos ropajes. El clérigo deseaba dotarla de un nuevo aspecto externo y vestirla con *decencia y riqueza*.

En realidad, la “pobreza” percibida por Carreño era relativa porque a través de las cuentas del Hospital de Santa Marta conocemos, por ejemplo, que en 1631 los naturales habían destinado una importante suma para la compra de “[...] un manto de tafetán de Castilla azul con puntas de oro y seda azul para nuestra señora que tienen de bulto de la Limpia Concepción [...]”,<sup>17</sup> y en las cuentas de 1640, entre los bienes del Hospital de indios, se menciona que la imagen era portada sobre “andas doradas”.<sup>18</sup> Pero estos elementos no parecían suficientes para Carreño, por lo que el clérigo comenzó un arduo trabajo para transformar la imagen. El propio obispo de Michoacán, Ortega Montañés, autorizó que ésta fuese bajada de su trono hasta la sacristía donde dos afamados artesanos habrían de ejecutar la transformación. Tal acto no fue del agrado de algunos españoles ni, por supuesto, de los indígenas, quienes consideraban que la hechura de la virgen auspiciada por Quiroga debía ser respetada.<sup>19</sup> Es posible que los naturales percibiesen en este cambio no sólo una “traición” a *Tata Vasco*, sino sobre todo el inicio de la pérdida del control sobre *su imagen*. La oposición debió ser fuerte ya que —según refiere el *Zodiaco*— los trabajos se iniciaron de noche

<sup>16</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [ 6 ], p. 314.

<sup>17</sup> Instituto Nacional de Antropología e Historia. Archivo Histórico Microfilmado de la Subdirección de Documentación de la Biblioteca Nacional de México (INAH), Serie “Archivo Histórico Casa de Morelos”. Film 783-239, vol. 3 (153), Libro de la Cofradía de Santa Marta de Pátzcuaro.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> Nicolás León, *op. cit.*, [ 15 ], p. 55.

ante la sola presencia de los dos escultores y algunos sacerdotes.<sup>20</sup> La obra relata también los portentosos hechos ocurridos al iniciar la mutación —o mejor mutilación— del cuerpo: el rostro de la virgen sudó y se mostró muy afligido, por lo que en un primer momento se desistió de la empresa. Decidido en su empeño, sin embargo, Carreño no claudicó y pidió consejo sobre el particular a varios jesuitas del Colegio de San Nicolás, quienes convinieron en que todos los participantes en los trabajos debían postrarse ante la imagen para suplicarle que les permitiese llevarlos a cabo. Según el *Zodiaco*, la Virgen no permitió que le cambiaran el rostro, pero su cuerpo fue “aforrado en bretaña” y sobredorado,<sup>21</sup> mudando para siempre su aspecto. El texto busca poner en evidencia la aceptación —relativa— de la Virgen para ser modificada.

En este proceso de transformación de la imagen algunos de los fragmentos de pasta que se recortaron quedaron en la propia “casa de la Virgen”, junto a ella, mientras otros muchos fueron repartidos entre “personas beneméritas y calificadas”. Con unos y otros se fabricaron numerosas imágenes más pequeñas, con la misma figura y forma que la original,<sup>22</sup> que habrían de jugar un papel determinante en la extensión y propagación de la devoción más allá de los límites de la ciudad de Pátzcuaro.

La transformación física de la imagen está reflejando, en nuestra opinión, una profunda transformación simbólica: la humilde imagen de pasta de caña se convertía en una esplendorosa virgen sobredorada. El proceso pone en evidencia la ruptura con el pasado indígena y el creciente esplendor de los criollos. El texto desea recoger y ratificar cómo la propia Virgen, al aceptar algunos de estos cambios, estaba emitiendo un mensaje de proximidad a sus nuevos devotos.

Pátzcuaro, como bien ha señalado Castro Gutiérrez, no era un simple pueblo de indios michoacano sino una ciudad con honores y privilegios especiales concedidos y reconocidos por la corona. En el siglo XVII su jurisdicción era sorprendente por su extensión y población<sup>23</sup> y, a pesar de haber perdido la primacía episcopal más de un siglo atrás, a finales del seiscientos Pátzcuaro seguía siendo una

<sup>20</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [ 6 ], p. 314.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 314-315. Durante los trabajos de transformación, se descubrió precisamente —según el *Zodiaco*— el título de la imagen, *Salus infirmorum*.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>23</sup> Felipe Castro Gutiérrez, “Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial”, en *Relaciones*, vol. XXIII, núm. 89, Invierno 2002, pp. 201-234.

ciudad pujante y orgullosa que continuaba su competencia con Valladolid. De hecho, en 1698 los españoles residentes en la ciudad consiguieron que la Corona les permitiese restablecer un ayuntamiento. Esta nueva institución fue desplazando progresivamente al cabildo de naturales y los regidores españoles se hicieron con el control, entre otros asuntos, de la alhóndiga y las obras públicas.<sup>24</sup> Este auge coincidió con la progresiva decadencia de los nobles indígenas de la ciudad, que hasta esas fechas habían “controlado” la vida de la misma y habían tenido una activa presencia y un estrecho vínculo con el Hospital de Santa Marta.<sup>25</sup> La pérdida de poder político de las elites indígenas revela en realidad una pérdida de poder en todas las esferas. Se estaba produciendo una transformación en la “apariencia social” de la ciudad y en ese auge cobraba fuerza la imagen de la Virgen de la Salud. De este modo, al compás del progresivo ascenso de los españoles presentes en la ciudad —y de la mano de las elites religiosas—, el carácter de la devoción y de la propia imagen se iría transformando paulatinamente produciéndose una progresiva mudanza desde su “indianidad” hacia su “criollización”.

Dicha mudanza no afectó sólo a su aspecto estético sino también a su ubicación. Carreño consideraba que la imagen adolecía de decencia y riqueza —de ahí su cambio formal—, pero sobre todo consideraba que su espacio doméstico, la capilla del hospital de indios, no era lugar apropiado para ella. En 1690 se inicia así, a instancias del clérigo, la construcción del templo que habría de albergarla, El Sagrario. Gracias a sus prodigios, la fama de la imagen había comenzado a extenderse más allá de los límites del Lago de Pátzcuaro, por lo que el sacerdote auspició la construcción de un “templo decente”. Para costear su fábrica, Carreño instó al piadoso español Andrés de Burgos a comenzar en 1691 un largo recorrido por el obispado de Michoacán con el fin de recoger limosnas que permitiesen la erección del nuevo espacio mariano. A lo largo de dos años Burgos recogió unos 4000 pesos, con los que se levantaron los muros de adobe del nuevo templo. Según el *Zodiaco*, Carreño estaba convencido de que se conseguiría levantar un edificio magnífico, por lo que instó al arquitecto a sentar unos cimientos adecuados. Para conseguir fondos que permitiesen una obra de mayor envergadura, Carreño dispuso

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>25</sup> Sara Sánchez del Olmo, *op. cit.*, 2003, p. 11.

que otro español, Francisco Lerín,<sup>26</sup> saliera a recoger más limosnas por aquellas zonas no recorridas anteriormente por Andrés de Burgos. En 1696 Lerín —acompañado de una pequeña imagen réplica de la original formada por los pedazos de pasta recortados de ella y denominada “La Peregrina”— recorrió el obispado de Guadalajara, el reino de León y otros presidios y poblaciones hasta conseguir fondos suficientes para levantar el edificio. La obra se terminaría en 1717 y el 8 de diciembre de ese mismo año —festividad de La Concepción— la iglesia fue solemnemente dedicada.<sup>27</sup> En una fecha profundamente simbólica para los indígenas michoacanos, la imagen abandonaría para siempre el hospital de indios para ubicarse en El Sagrario.<sup>28</sup> Su traslado certifica, en nuestra opinión, la consolidación de una nueva sociedad novohispana.

Cierto es que los naturales no perdieron su devoción por esta imagen, a la que seguirían festejando cada 8 de diciembre, pero a partir de ese momento las celebraciones y el peso del culto recaerían en otro grupo social. El *Zodiaco* nos revela cómo durante toda la primera mitad del siglo XVIII, el día de La Concepción y su octava, los patzcuarenses celebraban esta devoción, y cómo la imagen era acompañada en las procesiones por la clerecía, las comunidades religiosas, el regimiento y el Cabildo secular.<sup>29</sup> Se había consolidado el carácter institucional de esta fiesta. Ya no eran los indígenas quienes soportaban la organización de la misma, sino que las elites políticas y religiosas de la ciudad dominaban el tiempo ritualizado y el espacio sacralizado. Y aunque esta celebración involucraba a todos los colectivos sociales presentes en la ciudad —incluidos los naturales—, su nuevo carácter institucional la convertía en un elemento más de prestigio para los nuevos detentadores del poder dentro de ese contexto urbano.

A pesar de todo, la fiesta poseyó un fuerte carácter unificador al involucrar a toda la sociedad patzcuarense en una empresa común que permitía escenificar el poderío simbólico que, todavía a media-

<sup>26</sup> Lerín, según nos cuenta el *Zodiaco*, era un rico mercader “tocado de Dios” que renunció a sus riquezas, hizo votos a la Virgen de la Salud y pasó su vida dedicado a promover su culto y servir en el nuevo santuario construido para ella. Murió en 1731. Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [ 6 ], p. 316.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 317-318.

<sup>28</sup> En este templo permanecería hasta 1908, cuando que sería trasladada al Santuario que actualmente ocupa.

<sup>29</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [ 6 ], p. 319.

dos del siglo XVIII, detentaba la ciudad. La devoción mariana más importante del territorio michoacano —y su imagen— radicaban no en la capital política y religiosa del obispado sino en Pátzcuaro. La rivalidad entre esta ciudad y Valladolid se remontaba a los inicios de la colonización. Pátzcuaro había luchado durante más de dos siglos por conservar el apelativo de ciudad de Michoacán y, en la primera mitad del siglo XVIII, constituía un enclave fundamental en las rutas comerciales hasta el punto de que la oligarquía criolla patzcuareense no sólo controlaba la economía y la política local sino que extendía sus áreas de influencia a otras regiones michoacanas. Esas mismas elites buscaron reforzar y mostrar ese “poderío” a través de diversos elementos culturales. El proceso de “apropiación” de este culto por parte de las elites criollas patzcuarenses fue acompañado de un proceso de creación de una identidad urbana diferenciada que encontró en el elemento religioso un factor fundamental. La “refundación” del culto a la Virgen de la Salud —gestado a finales del siglo XVII y fortalecido a lo largo del siglo XVIII— no excluyó a los indígenas, aunque desde nuestra perspectiva relegó su presencia y su vínculo con la imagen a un segundo plano. Para reforzar el papel de Pátzcuaro en el contexto regional las elites criollas de la ciudad precisaban de todos los colectivos presentes en la misma. Se gestó así un proceso de construcción de una identidad urbana colectiva en la que el elemento religioso jugó un papel determinante. Todos los grupos sociales presentes en la ciudad veneraban ya a la Virgen de la Salud y la reconocían como protectora y dadora de bienes para la comunidad. El orgullo de esa presencia y de esa posesión contribuyó, sin duda, a fortalecer la cohesión social, en tanto permitió a la ciudad presentarse como un espacio diferenciado y selecto que albergaba a la imagen mariana más importante del territorio michoacano.

### **La que sana los males...**

Como otras muchas devociones marianas, la Virgen de la Salud fue una *virgen especializada*. Su propia intitulación y su primigenia ubicación en el hospital de indios nos revelan el carácter curativo y protector de esta imagen frente a la enfermedad.

Una de las consecuencias más graves originadas por el proceso de conquista y colonización fue, sin duda, la gran mortandad cau-

sada por las epidemias y los excesivos trabajos impuestos, acuciados ambos por la pobreza generalizada de los indígenas. En Pátzcuaro los efectos de la enfermedad fueron muy graves, y en poco más de cuarenta años se produjo la desaparición de dos tercios de los tributarios.<sup>30</sup> A este descenso poblacional contribuyó especialmente la epidemia de 1576, prolongada hasta 1581.<sup>31</sup>

La enfermedad no se limitó al siglo XVI sino que a lo largo del siglo XVII y la primera mitad del XVIII continuaba siendo un grave problema que mermaba progresivamente la población.<sup>32</sup> Bien conocida es la epidemia de 1628, denominada la “enfermedad grande”, que provocó la llegada de numerosos enfermos al hospital,<sup>33</sup> mientras la de 1692 marcaría un hito en la *potentia* atribuida a esta imagen. El 23 de agosto de dicho año se notificaba la aparición en el cielo de un eclipse. Es de sobra conocido cómo este tipo de fenómenos naturales de carácter excepcional fueron interpretados como signo o vaticinio de una catástrofe o de sucesos inesperados que habrían de tener grandes efectos —positivos o negativos— sobre el destino colectivo. En este caso el eclipse fue seguido de la pobreza, la esterilidad de la tierra y, finalmente, de una grave epidemia general.<sup>34</sup> Tratando de conjurar tantas calamidades, el doctor Carreño resolvió sacar en procesión la imagen por las calles de la ciudad y, posteriormente, hacer un novenario a la Virgen. Ésta recorrió Pátzcuaro y fue devuelta a su capilla. El zodiaco refiere que, al día siguiente —primero del novenario— cuando iban a comenzar los rezos, los fieles vieron en la frente de la imagen una estrella. Carreño y Lerín fueron testigos oculares del prodigio, interpretado como el preludio del fin de esta epidemia.<sup>35</sup> Una nueva gran peste asolaría de nuevo Michoacán en 1737 y traería como consecuencia que el cabildo y regimiento de Pátzcuaro votaran como patrona de la ciudad a la

<sup>30</sup> *Relación de la ciudad de Pátzcuaro en Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, 1987, p. 197; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, 1986, p. 359.

<sup>31</sup> Rodrigo Martínez Baracs y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, 1999, p. 151. Al descenso contribuyeron también el traslado en 1580 de la capitalidad a Valladolid y los continuos procesos de congregación de la población indígena. Lo cierto es que en 1587 el gobernador y otras autoridades indígenas de la ciudad continuaban solicitando que se rebajasen los tributos dada la gran cantidad de indígenas fallecidos a causa de las enfermedades.

<sup>32</sup> Archivo General de la Nación, Caminos y Calzadas, vol. 1, exp. 1, hojas 1-9.

<sup>33</sup> INAH, Serie “Michoacán”, Rollo 8, Archivo Municipal de Pátzcuaro, Cuentas e inventarios de bienes del Hospital de Santa Marta.

<sup>34</sup> Archivo General de Indias (AGI). Audiencia de México, leg. 374, ff. 967-969 v.

<sup>35</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *op. cit.*, [6], p. 319.

Virgen de la Salud.<sup>36</sup> Se consolidaba así el vínculo institucional de la ciudad con esta devoción, *su verdadera virgen protectora*.

Estas “actividades” marianas nos presentan el poder curativo de la imagen en su vertiente colectiva pero, dentro del contexto religioso de la época cobraron especial importancia las autobiografías y los relatos de *vidas ejemplares* ya que estos fueron considerados narrativos con vocación testimonial; es decir, pruebas y comprobaciones de la certeza de los hechos recogidos. Estos modelos espirituales, que abundan en las crónicas religiosas, remiten fundamentalmente a santos y venerables no canonizados. Sin embargo, el *Zodiaco* nos permite apreciar una vertiente diferente de esta religiosidad, donde la acción poderosa de la Madre de Dios se hace presente en las vidas de personas comunes. De esta manera, los hechos prodigiosos recogidos surgían en el ámbito de lo cotidiano y se vinculaban a devotos próximos y reconocibles para la comunidad, por lo que resultaba más fácil imitar su fe y su piedad. Al recoger por escrito estas experiencias y darles forma impresa, el *Zodiaco* estaba contribuyendo a propagar una visión de estas imágenes como cercanas protectoras de seres comunes, autoras de milagros próximos y posibles para todos.

En el caso de la Virgen de la Salud, el texto nos revela las experiencias de algunos de estos cuerpos, marcados todos ellos por el sufrimiento de la enfermedad, que eran “liberados” de esa cárcel mediante su fe en esta advocación. El primero de ellos, el propio doctor Carreño, impulsor de la devoción a la imagen, y junto a él, mujeres de Pátzcuaro como doña Jerónima de la Llana, doña Rosa Rangel o Jerónima Sagredo, quienes en su dolor no cesaron de invocar a Nuestra Señora de la Salud. Las tres padecían graves males físicos y la imagen las sanó. Así, en el caso de Jerónima Sagredo bastó para curarla el sólo contacto con un pañuelo que había estado entre las manos de la Virgen. Para sanar las dolencias de doña Rosa Rangel fue necesaria la presencia en casa de la enferma de “La Peregrina”, mientras en el caso de doña Jerónima de la Llana se necesitó de la presencia física de la propia imagen *auténtica y original* para hacer desaparecer las malignas fiebres que padecía. De hecho, la imagen abandonó su casa para trasladarse a la de la enferma “con mucho acompañamiento”. Numerosas personas testificaron cómo —mientras la doliente dormía— la imagen sudó hasta que doña

<sup>36</sup> Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 10 A, carpeta 6. Ese mismo año y por la misma causa la Virgen de Guadalupe era jurada como Patrona de la ciudad de México.

Jerónima despertó totalmente libre de la fiebre. Este prodigio se expandió por toda la ciudad de modo que muchas personas concurrieron en casa de la doliente dando testimonio de su restitución.<sup>37</sup> Observamos así cómo la presencia directa o indirecta de la *Salud de los Enfermos* servía para santificar los espacios en los que se hacía presente ahuyentando de ellos —con la *potentia* de su nombre— la enfermedad.<sup>38</sup>

### *La que manda las aguas...*

Junto a ésta, otro de los problemas especialmente importantes en el territorio michoacano fueron las sequías. En un contexto agrario la falta de lluvias constituía una auténtica catástrofe, pues provocaba malas cosechas y, en consecuencia, hambrunas y muerte. Como la enfermedad, la sequía era un problema que afectaba a toda la colectividad, no distinguía entre nuevos y viejos cristianos ni entre estamentos sociales, por lo que la Virgen aparecía no sólo como el principal elemento de “mediación” con lo sobrenatural sino como el verdadero elemento cohesivo frente al mal. Y como símbolo de la fertilidad, nadie mejor que María para hacer frente a la esterilidad de los campos.

Michoacán sufrió importantes sequías en las últimas décadas del siglo XVII. Especialmente significativa fue la de 1692, que pareció presagiar la posterior epidemia que asolaría el territorio ese mismo año. A petición de los labradores de la ciudad, la imagen fue sacada en procesión por las calles y se instó a comenzar un novenario en su honor. El día señalado, nos cuenta el *Zodiaco*, el cielo amaneció despejado y limpio, pero al sacar a la imagen de su nicho todo él se tupió de nubes comenzando a llover regularmente.<sup>39</sup> A pesar del

<sup>37</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem*, [6], pp. 314, 319-320.

<sup>38</sup> A pesar de que los ejemplos de curaciones prodigiosas presentados en el *Zodiaco* son escasos, no deja de resultar sorprendente esa “jerarquización” de la presencia divina. No disponemos de suficientes elementos para establecer si la posición social de cada una de las enfermas determinó la presencia —directa o indirecta— de la imagen en sus casas, pero no deja de resultar sorprendente que la imagen original sólo saliera de su espacio para visitar la casa de doña Jerónima de la Llana, a la sazón esposa del depositario general don Manuel de las Heras. En 1683 don Manuel aparece en la documentación de archivo como síndico del convento de San Francisco y en 1699 como depositario general.

<sup>39</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], pp. 320-321.

favor de la Virgen, parece que la esterilidad de la tierra michoacana continuó siendo un problema durante los siguientes cuatro años.<sup>40</sup>

Las acciones prodigiosas de la Virgen de la Salud no se limitaban a sus capacidades curativas y fecundadoras sino que era conocida también por sus frecuentes apariciones. El *Zodiaco* nos cuenta cómo entre sus grandes maravillas se hallaban sus visitas “en persona” a los propios indígenas acogidos en el Hospital de Santa Marta<sup>41</sup> y al propio doctor Carreño, su devoto promotor, a quien se le apareció durante su enfermedad.<sup>42</sup> La imagen poseía una extraordinaria capacidad para abandonar su casa habitual y desplazarse por el espacio, lo que la hacía aún más poderosa porque su *potentia* no quedaba sometida a los límites físicos de su emplazamiento habitual.

### La expansión de la devoción

Aunque la fama de los prodigios de esta imagen era bien conocida en Pátzcuaro desde fechas tempranas, la expansión de la misma se produjo a partir de las últimas décadas del siglo XVII. Paralelamente al proceso de “apropiación” de este culto por parte de las elites criollas de la ciudad y a la gestación de una identidad urbana diferenciada, las jerarquías religiosas del obispado fueron conscientes del poder de esta devoción y de esta imagen, por lo que el apoyo y el amparo otorgados a la Virgen de la Salud fueron muy amplios. Empeñados en fomentar los cultos marianos específicamente novohispanos, numerosos clérigos y religiosos favorecieron el desarrollo de este culto en diversas ciudades del obispado, propiciando que esta imagen se convirtiera así en un referente de la identidad socio-religiosa en el Michoacán colonial.<sup>43</sup>

Este impulso y esta protección encontraron unas aliadas extraordinarias en las pequeñas tallas réplicas de la original y realizadas con los fragmentos de pasta de caña nacidas tras el “recorte” de la imagen primitiva auspiciado por Carreño. Esas pequeñas imágenes jugarían un papel determinante en la expansión de esta devoción desde su entorno local primigenio hasta los remotos confines del

<sup>40</sup> AGI, México, 374, ff. 1014-1015 v.

<sup>41</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], p. 314.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> El soporte que los jesuitas dieron a esta devoción en Guadalajara es una buena muestra de ello.

territorio michoacano. Con una esas pequeñas copias, llamada “La Peregrina”, Lerín había recorrido las tierras de Michoacán, gran parte del obispado de Guadalajara, el reino de León y otros lugares, recogiendo limosnas para la erección del santuario y contribuyendo a hacer presente a la Virgen de la Salud en esos territorios.

El *Zodiaco* narra cómo esta imagen era recibida con regocijo y extrema devoción por los fieles<sup>44</sup> ya que “La Peregrina” poseía las mismas capacidades milagrosas que la imagen original de modo que Dios honraba con prodigios no sólo a la ciudad poseedora y dueña de ésta sino a todos aquellos territorios y devotos que se pusieran bajo su protección. Así, sus poderes sanadores se hicieron presentes, entre otros lugares, en Colima y Aguascalientes, mientras su *potentia* fecundadora se revelaba en Apatzingán, donde fue capaz de devolver la vida a un ojo de agua completamente seco.<sup>45</sup>

La propia Valladolid, capital política y religiosa del obispado, no permaneció indiferente ante este fenómeno y, a partir de 1700, hay constancia de que la imagen salía en procesión por sus calles.<sup>46</sup>

Los milagros de la Virgen de la Salud se hacían presentes en todo el territorio michoacano e incluso más allá. Al compás del derramamiento de sus prodigios, su devoción se fortalecía y expandía. De esta manera, desde la ciudad de Pátzcuaro, *pequeña patria escogida*, antigua capital del obispado, germen de la iglesia colonial y símbolo de la nueva fe traída por los conquistadores, una pequeña imagen indígena de pasta de caña se erigía en la Virgen protectora de todo un obispado. Su culto había sobrepasado los muros físicos y simbólicos del hospital de indios para constituirse en una devoción suscrita por todos los colectivos sociales presentes en el territorio michoacano.

<sup>44</sup> Francisco de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *ibidem* [6], p. 318. “La Peregrina” llegó a Guadalajara en 1696 y permaneció un tiempo en la iglesia de San Sebastián. La devoción arraigó tan profundamente que, cuando llegó el momento de su vuelta a Pátzcuaro, los vecinos del barrio de San Sebastián Analco decidieron realizar una copia de la propia “Peregrina” y erigir además un pequeño santuario que la albergase. Para conseguir las limosnas que permitiesen la construcción de la capilla, los indígenas llevaron “la copia de la copia” por pueblos como Toluquilla, San Gaspar, Tetlán y San Pedro Tlaquepaque, en ese entonces pertenecientes a la Parroquia de Analco. El 7 de abril de 1757 se colocó la primera piedra del templo que habría de albergar a la Virgen de la Salud.

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp. 321-322.

<sup>46</sup> Óscar Mazín Gómez, *op. cit.*, 1996, p. 212.

## Conclusiones

La formación de la conciencia criolla en la Nueva España estuvo indisolublemente ligada al hecho religioso y el culto a determinadas imágenes marianas constituyó uno de los elementos centrales de esta toma de conciencia colectiva.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII los criollos novohispanos encontrarían en María un mecanismo preferente de diferenciación al fomentar y exaltar las múltiples advocaciones propias del territorio mexicano. Sobre todas ellas habría de “triunfar” la Virgen de Guadalupe, convertida en el principal elemento de cohesión de la heterogénea sociedad novohispana en su lucha por la Independencia.

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XVII otras devociones marianas fueron fundamentales en la conformación de las nuevas identidades surgidas en el virreinato novohispano, especialmente en los ámbitos urbanos, apareciendo así una geografía sagrada estrechamente relacionada con la identidad en la que la “patria chica” —la ciudad que albergaba la imagen— constituía una suerte de comunidad escogida.

Muchos de esos cultos apenas “superaron” su carácter local, pero algunas devociones consiguieron “romper” sus límites urbanos y convertirse en referentes religiosos y elementos de cohesión de espacios supralocales.

Es el caso de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro. Tras un profundo proceso de “refundación” una humilde imagen de caña realizada en la primera mitad del siglo XVI y asociada a un culto indígena de carácter local, se fue transformando, desde finales del siglo XVII, en una virgen criolla protectora de todo un obispado. Dicha transformación no hace sino revelar los profundos cambios sociales operados entonces en la propia sociedad novohispana.

El culto a la *Salus infirmorum* nos revela, por un lado, la capacidad de las devociones religiosas para articular socialmente interesantes diversos y heterogéneos en una suerte de comunión colectiva ante la adversidad, y, por otro, el extraordinario poder de las imágenes para construir espacios sagrados y generar identidades colectivas.

## Archivos

- Archivo General de Indias. Audiencia de México, leg. 374, ff. 967-969 v.; ff. 1014-1015 v.
- Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Archivo Histórico Microfilmado de la Subdirección de Documentación:  
Serie "Archivo Histórico Casa de Morelos", Film 783-239, vol. 3 (153), Libro de la Cofradía de Santa Marta de Pátzcuaro.  
Serie "Michoacán", Rollo 8, Archivo Municipal de Pátzcuaro, Cuentas e inventarios de bienes del Hospital de Santa Marta.  
Archivo General de la Nación, Caminos y calzadas, vol. 1, exp. 1, hojas 1-9.  
Archivo Histórico Municipal de Pátzcuaro, caja 10 A, carpeta 6.

## Bibliografía

- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1999.
- Álvarez Sánchez, Adriana, *La Real Universidad de San Carlos de Guatemala (1676-1790)*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2007.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Alborotos y siniestras relaciones: la república de indios de Pátzcuaro colonial", en *Relaciones*, vol. XXIII, núm. 89, invierno 2002, pp. 201-234.
- , *Los tarascos y el imperio español*, México, UNAM, 2004.
- Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Enkerlin R., Luise M., "Texto y contexto del Zodiaco Mariano", en *Relaciones*, vol. XII, núm. 45, invierno 1991, pp. 64-89.
- Estrada Jasso, Andrés, *Imágenes en caña de maíz*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 1996.
- Florencia, Francisco de, y Juan Antonio Oviedo, Juan Antonio, *Zodiaco Mariano*, México, Conaculta, 1995.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- Martínez Baracs, Rodrigo, y Lydia Espinosa Morales, *La vida michoacana en el siglo XVI. Catálogo de los documentos del siglo XVI del Archivo Histórico de la Ciudad de Pátzcuaro*, México, INAH, 1999.
- Mazín Gómez, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1991.

- Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1987.
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados*, México, UNAM/FCE, 1999.
- Sánchez Del Olmo, Sara, "La 'creación' de un santo: la figura de Vasco de Quiroga entre los indígenas del Lago de Pátzcuaro", mecanoscrito, 2002.
- , "Los hospitales de indios en Michoacán: el proyecto de Vasco de Quiroga y su evolución (1536-1639)", tesis doctoral, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2003.
- , "Tota pulchra... Culto y devoción a La Concepción en los hospitales de indios de Michoacán (1536-1640)", en *Crisis y problemas en el mundo atlántico*, Leiden, Universidad de Leiden, 2009 (CD).
- Soto González, Enrique (ed.), *Antología de Pátzcuaro*, 2ª ed., Morelia, Talleres Gráficos de Impresos Hurtado, 1982.
- Warren, Benedict y Sara Sánchez del Olmo, *Las guatáperas, hospitalitos y capillas de Michoacán*, México, Carlos Trillas/Rotodiseño y Color, 2007.