
LOS PRIMEROS FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA: PREDICACIÓN VISUAL Y FIN DEL MUNDO¹

Leonardo B. Varela Cabral²

**Recibido 27/09/2024
Aprobado 15/10/2024**

Resumen: Este trabajo busca analizar los vínculos entre el pensamiento de los primeros franciscanos llegados a la Nueva España tras la Conquista, su metodología evangelizadora y la producción conjunta de objetos devocionales en el entorno de la escuela de artes mecánicas de San José de los Naturales. Con base en el análisis de dos bienes fabricados en este contexto, así como de diferentes fuentes relativas a sus procesos de producción, incorporación, circulación e interpretación, se pretende obtener un mayor conocimiento acerca de la interacción entre los frailes franciscanos y los miembros de las comunidades indígenas que participaron en estos procesos. La hipótesis que sustenta esta investigación consiste en considerar la fábrica de objetos devocionales, en la escuela mencionada, como un ejemplo de interlocución y consenso entre los evangelizados y sus evangelizadores; en contraste con visiones que perciben a los primeros como sujetos pasivos de una dominación colonialista. Desde la perspectiva propuesta, los bienes analizados integran, dentro de su materialidad y simbología, elementos tanto de tradiciones europeas como prehispánicas, respondiendo por su utilización y significado a intereses y visiones del mundo que resignificaron una realidad compartida por americanos y europeos.

Palabras clave: Franciscanos, evangelización, imágenes, arte, interculturalidad

Abstract: This work seeks to analyze the links between the thought of the first Franciscans who arrived in New Spain after the Conquest, their evangelizing methodology and the joint production of devotional objects in the environment of the school of mechanical arts of San José de los Naturales. Based on the analysis of two goods manufactured in this context, as well as different sources related to their production, incorporation, circulation and interpretation processes, the aim is to obtain greater knowledge about the interaction between the Franciscan friars and the members of the indigenous communities who participated in these processes. The hypothesis that supports this research consists of considering the factory of devotional objects in the aforementioned school as

1. El presente texto es producto de una estancia posdoctoral realizada gracias al Programa de Becas Posdoctorales de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM, contando con la participación y asesoría de la Dra. Lorenza Elena Díaz Miranda, investigadora y docente de la FES-Acatlán.

2. Maestro y doctor en Historia del Arte por la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus obras figuran *La California jesuita* (La Paz: Archivo Histórico Pablo L. Martínez de BCS, 2014) y *Palimpsesto. Ensayos sobre arte rupestre* (La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2017).

an example of dialogue and agreement between the evangelized and their evangelizers, in contrast to visions that perceive the former as passive subjects of colonialist domination. From the proposed perspective, the reviewed goods integrate within their materiality and symbolism elements of both European and pre-Hispanic traditions, responding through their use and meaning to interests and visions of the world that redefined a reality shared by Americans and Europeans.

Keywords: Franciscans, evangelization, images, art, interculturality

Introducción

Cuando en su introducción a las *Tesis sobre la Historia* de Walter Benjamin, el filósofo Bolívar Echeverría dice que la modernización capitalista “pretendía continuar, pero en el registro laico, lo que la *ecclesia catholica* había hecho bajo el registro religioso en los tiempos preparatorios de la modernidad: afirmar, aunque bajo el inseguro nombre de ‘Europa’, la validez de la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil”,³ incurre al menos en un par de expresiones que contradicen lo planteado por otros escritos del mismo autor.⁴ La primera de ellas, al considerar a la *ecclesia catholica* una entidad indivisible, sin tensiones internas ni transformaciones profundas, aparentemente a lo largo de su historia, por lo menos hasta la modernización capitalista. La segunda, al señalar que el fin primordial de tal *ecclesia* había sido, en términos generales, validar “la socialidad abstracta del intercambio mercantil”.

Sin duda, la historia de la orden franciscana, pero sobre todo su desempeño en la Nueva España durante las primeras décadas posteriores a la Conquista, cuestionan esta visión expresada por el filósofo marxista. Por encima de ello, las muchas transformaciones y distintas posturas expresadas dentro de la *ecclesia catholica* merecen explorarse fuera de preconcepciones ideológicas actuales. No obstante, incluso en ese sentido, la trayectoria de los primeros franciscanos en el centro de lo que actualmente es México durante el periodo virreinal bien puede articularse con el llamado del propio Walter Benjamin, quien considera necesario “poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores”.⁵ Esto, porque a su manera y en los términos de su época y mentalidad, los franciscanos, desde los orígenes de tal agrupación, fueron

3. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de Bolívar Echeverría (México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008), 19.

4. Me refiero a: Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (México: Editorial Era, 1988), donde este autor pondera de forma muy perspicaz el pensamiento y la actividad de los jesuitas en el entorno novohispano. El “ethos barroco” desarrollado por los jesuitas y analizado por Echeverría no puede tener antecedente más claro, aparte del pensamiento de san Ignacio, sino en la actividad y el pensamiento franciscanos.

5. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*..., 38.

impulsores decididos de acciones orientadas a favor de los dominados y ello se reflejó de distintas maneras, no fácilmente reconocidas ni reconocibles, dentro del Virreinato.

Deseo dirigir hacia dicho reconocimiento esta participación: situar en los franciscanos el nacimiento del proyecto del clero regular en sus misiones americanas durante toda la época virreinal y, al mismo tiempo, otorgar un lugar adecuado a la acción de la orden seráfica dentro de las sociedades indígenas oprimidas por la Conquista y sus consecuencias, buscando con ello acceder a una valoración, hasta donde se pueda, más amplia respecto a lo que la presencia de los seguidores del santo de Asís significó en tal contexto. Especialmente, me interesa elucidar el aporte de los franciscanos en la constitución de reductos para un diálogo cultural en absoluto abstracto y sí, por el contrario, ajeno a consideraciones ligadas con el intercambio mercantil. Queda fuera de este análisis, pero no sin vínculo con él, una reflexión más profunda –sin duda necesaria– acerca de si un proyecto de humanidad redimida, en palabras de Benjamin, resultará alguna vez posible dentro del mundo real.

1. Los franciscanos y el pensamiento milenarista

En el texto ya citado de Walter Benjamin se formula un reconocimiento al papel que tiene la teología para la concepción moderna del progreso dentro del pensamiento racionalista occidental. El ideal de una sociedad sin clases o, si se quiere, de una humanidad redimida encuentra sus orígenes –como bien señala este autor– en una visión mesiánica y utópica, la cual se remonta a la tradición judía, que adquiere plena expresión –vale añadir– durante el proceso de surgimiento de la orden franciscana y a lo largo de distintas reflexiones en el seno de la *ecclesia catholica*.

La formación humanista cristiana con la cual contaban los sacerdotes franciscanos que llegaron en el siglo XVI a la Nueva España tenía un profundo fundamento milenarista y mesiánico que se remontaba al origen mismo de la orden, en el siglo XIII, para cuyos integrantes:

...entre los fines principales de su apostolado estaba la predicación de la Pasión de Cristo y del Juicio Final, a cristianos igual que a herejes e infieles. El espíritu de milicia cristiana heredado de san Pablo no solamente embargó a los cruzados que amparados por el principio de la Guerra Justa luchaban por la reconquista de Jerusalén, también a estos humildísimos predicadores, quienes compartían con los primeros el anhelo de la Jerusalén restaurada para el reino de Cristo: Jerusalén terrena que comprende a la celeste y eterna.⁶

6. Elena Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del*

El teólogo italiano Joaquín de Fiore (1145-1202), cuya influencia en el pensamiento religioso des- de fines de la Edad Media fue definitiva, cimentó en un audaz planteamiento los argumentos teológicos que introducían la idea del progreso dentro de la historia: desde su punto de vista existirían tres edades para la humanidad, cada una de ellas capaz de perfeccionar la anterior. La primera edad, ligada con el Antiguo Testamento e iniciada por Adán, había sido la Edad de Dios y de la sinagoga. La segunda edad, vinculada con la persona de Cristo como segundo Adán, el Nuevo Testamento y la iglesia, preparaba el advenimiento de una Edad Dorada. Ésta sería la tercera y última edad, la del Espíritu Santo como segundo Cristo o tercer Adán, dentro de la cual ya no sería necesaria la intercesión de la Iglesia, pues la manifestación o revelación directa de Dios daría lugar a un tiempo de perfección eterna.⁷

Tal sería la principal filiación ideológica y el sustento teórico para todos los proyectos utópicos desarrollados dentro de la iglesia católica: la profecía milenarista enunciada por Fiore, no obstante que se trataba de una corriente de pensamiento poco ortodoxa, que provocó desconfianza entre la jerarquía eclesiástica y cuya influencia buscaban sus seguidores disimular.⁸ Como resulta fácil advertir, al incorporar este modelo para el entendimiento del devenir histórico dentro de su ideario, los franciscanos se ubicaban a sí mismos dentro de la Edad de Cristo y, por lo tanto, se sentían obligados a preparar el advenimiento de la Revelación.

Cabe recalcar que el mundo europeo que propició estas profecías, dentro del cual emergieron tanto la orden franciscana como la dominica, estaba marcado por el crecimiento de la burguesía y una incipiente transición desde la sociedad feudal hacia el capitalismo. En tales condiciones, la constitución de las órdenes religiosas mendicantes, afines al pensamiento utópico milenarista y con vocación por la pobreza, la vida contemplativa y el misticismo, representaron una reacción bastante explícita en contra de una institución eclesiástica opulenta y mundana, más ligada con el ejercicio del poder que con los valores originales del cristianismo. Al mismo tiempo, el siglo XIV vio expandirse una epidemia de peste negra que tuvo efecto sobre el auge del culto pasionario, el desarrollo de procesiones y todo un repertorio de prácticas expiatorias destinadas a manifestar el sentimiento colectivo de zozobra frente a tal estado de cosas.⁹

Fueron el santo dominico Vicente Ferrer y los franciscanos Bernardino de Siena y Juan Cipriano, entre otros, quienes desarrollaron una metodología para la evangelización cristocéntrica,

siglo XVI (Méjico: Universidad Nacional Autónoma de Méjico, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011), 60.

7. Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, *Historia Mexicana*, 32 (1) (1982), 89-105, <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2617>

8. Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, 92.

9. Elena Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles...*, 60.

dirigida a procurar un regreso a la figura del Salvador como elemento simbólico que otorgaba un carácter particular y distintivo a la iglesia, consiguiendo resaltar su carácter redentor, que consideraba colocar en primer lugar a los pobres, los enfermos y los desprotegidos. La forma de esta predicación fue apocalíptica, pues al tiempo que anunciaba la buena nueva de una restauración de los valores originales de la Iglesia, se preveía la inminencia y cercanía del Juicio Final, y con ello el advenimiento de la Edad Dorada. El resultado de estas modalidades de predicación en un momento de crisis, cambio cultural y convulsiones colectivas, fue el crecimiento y la expansión del número de fieles. Multitudes acudían para escuchar el mensaje salvífico de los mendicantes (portadores de esperanzas metafísicas pero también anhelados efectos taumatúrgicos) recurriendo para ello no solo al interior de las propias iglesias, sino también a los “atrios, claustros, cementerios, plazas públicas y mercados”.¹⁰

Si en alguna geografía europea tuvieron eco, a inicios de la modernidad, los planteamientos milenaristas, utópicos y mesiánicos de Joaquín de Fiore, fue en España. El humanista italiano Mercurino de Gattinara (1465-1530), canciller del emperador Carlos V, dirigió a este monarca, en 1517 (antes de su coronación) un texto exhortatorio que, con fundamento en el pensamiento joaquínista, instaba a Carlos para propiciar y encabezar el profetizado triunfo del cristianismo como religión única.¹¹ Esta visión acerca de un Imperio Universal Cristiano recogía y sintetizaba herencias medievales como la utopía de Fiore, pero también incorporaba ideas propias del Renacimiento, surgidas en el seno del erasmismo, como son la crítica al carácter predominantemente exterior del culto religioso y el desentendimiento de los sacerdotes (y la Iglesia en general) frente a los problemas sociales.¹²

Incluso antes que Gattinara, el cardenal franciscano Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina Isabel de Castilla y arzobispo de Toledo, había logrado promover en los territorios bajo el mando de los Reyes Católicos una profunda reforma destinada a transformar al clero secular, haciendo extensivos los valores acuñados por la orden franciscana hacia este sector preponderante de la iglesia institucional, de una forma tal que se moderaran los beneficios de la vida eclesiástica para otorgar mayor peso a sus responsabilidades. La política de Cisneros fue determinante para el impulso a las misiones en América, pues la razón de ser de este emplazamiento en zonas remotas pobladas por “gentiles” reside en las ideas apocalípticas y mesiánicas del prelado. Del mismo modo, consecuencia directa del influjo cisneriano fue la procuración de leyes y otros mecanismos

10. Elena Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles...*, 61.

11. Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”..., 92.

12. Ma. Isabel Romero Tabares, “El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI”, *Cuadernos sobre Vico*, no. 4 (diciembre 2020), 149-166, <https://doi.org/10.12795/Vico.1994.i04.09>.

que evitaran la esclavitud de los indios y asimismo propiciaran la inserción de los evangelizadores dentro de las culturas a convertir, en lugar de ejercer sobre ellas una transformación violenta.¹³ En su momento estas políticas fueron bastante innovadoras, resultado de largas y encendidas discusiones que promovieron conflictos en los cuales se vieron enfrentadas posiciones distintas acerca del Nuevo Mundo que se deseaba construir y sus habitantes.

Para los franciscanos, activos impulsores de estas reformas, América y particularmente la Nueva España se presentaban como un terreno ideal e incluso providencialmente predestinado donde poner a prueba su modelo de una nueva Iglesia apta para instaurar formas de convivencia derivadas de la utopía milenarista. Ahí, según Luis Weckmann, “los frailes tuvieron la primera y única oportunidad de crear, en vísperas del fin del mundo, un paraíso terrestre en el cual toda una nación –los indígenas– estuviera consagrada a la búsqueda de la perfección cristiana y de la pobreza evangélica”.¹⁴ El protagonismo conseguido por el clero regular en el entorno de Isabel I y Fernando II, así como después Carlos V y Felipe II, se tradujo en una presencia temprana y preponderante de las órdenes mendicantes dentro de los territorios novohispanos. Si para los miembros de estas agrupaciones aquella representaba una oportunidad única para poner a prueba su proyecto joaquínista, para las poblaciones locales significó la posibilidad de interlocución con otros europeos, cuyas intenciones eran distintas, por no decir opuestas, a las de sus conquistadores.

2. La proximidad del otro

El talante renovador de los franciscanos no se agotaba en su visión de una Jerusalén restaurada que, a su parecer, resultaba posible fundar en América. Tal proyecto mesiánico, situado en nuestro continente, debía construir sus propios instrumentos de comunicación, pues se enfrentaba a retos y escenarios en buena medida inéditos. Como señala Elena Estrada de Gerlero, citada líneas arriba, la renovación de los discursos para la predicación había iniciado en Europa desde la Edad Media. Pero en el Nuevo Mundo las circunstancias eran todavía más exigentes. Por ejemplo, en la Nueva España la población a evangelizar durante los primeros años de la Conquista rebasaba la cantidad de fieles que acudían a la liturgia en cualquier ciudad europea, además de que había que conocer las lenguas locales y familiarizarse con sistemas de creencias totalmente desconocidos para los religiosos.

Un primer paso indispensable, en el cual no se podían demorar dichos evangelizadores para

13. Alfredo Alvar Esquerro, “El Cisneros político y sus reformas y rupturas”, *Archivo Ibero-American* 79, n. 288-289 (2019) 283-304, <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.144>.

14. Luis Weckmann, “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”, 93-94.

=====

su inserción en el ámbito recién conquistado, era el contacto y entendimiento de las particularidades culturales de los pueblos nativos. La orden franciscana tenía una experiencia de varios siglos dentro de la investigación y el registro de culturas distantes. Desde el siglo XIII, en el entorno de los legendarios viajes de Marco Polo, un fraile seráfico de nombre Juan del Piano Carpini había escrito la *Historia Mongolorum*, que Georges Baudot considera antecedente para un trabajo etnográfico tan exhaustivo como el emprendido en el virreinato por fray Bernardino de Sahagún en la Nueva España y otras investigaciones similares elaboradas por cronistas de distintas órdenes religiosas. El también franciscano Guillermo de Rubruck, igualmente en el siglo XIII, publicó su descripción de las culturas más remotas en un *Itinerarium ad partes orientales*.¹⁵

El mismo Baudot señala la frustrada conversión de los mongoles de la corte del Gran Khan, los cuales finalmente se incorporaron a las filas del Islam, como acicate para el desempeño de los franciscanos en la Nueva España. En contraste con dichos orientales imposibles de evangelizar, que conformaban una sociedad estratificada con élites de una mentalidad imperialista refractaria al catolicismo, este autor pondera que los *macehualtin* constituyan el grueso de la población a evangelizar dentro del virreinato. Tal grupo constituía un estrato social que ostentaba la virtuosa pobreza ensalzada por San Francisco, además de encontrarse en estado de indefensión ante sus conquistadores y que sobre todo dejaba ver, según los franciscanos, un estado de inocencia propicio para augurar éxito en estos esfuerzos.¹⁶ Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604), misionero incorporado al territorio novohispano a mediados del siglo XVI, expresó en los siguientes términos encomiásticos el escenario cultural en que se desarrollaba la evangelización de los nativos:

...estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo... haciéndonos padres desta mísera nación y, encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corrijamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y la policía cristiana.¹⁷

15. Georges Baudot, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, *Estudios de cultura náhuatl*, 32 (2009), 159-173, 161. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9251>.

16. Georges Baudot, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América...”, 163-164.

17. “Carta del P. Fr. Jerónimo de Mendieta al P. Comisario General Fr. Francisco de Bustamante”, en Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, reedición de R. Aguayo Spencer y A. Castro Leal, México, Editorial Porrúa, 1941-1944, vol.: “Cartas de religiosos de Nueva España”, t. I, p. 6.

Desde cualquier punto de vista, párrafos como el anterior deben ser leídos cual fragmentos de un mensaje apologético y propagandístico orientado a despertar confianza en la tarea que desarrollaban los evangelizadores, más que como síntoma de una percepción ingenua acerca del momento histórico por el cual atravesaban los propios frailes o los nativos mexicanos. Sin importar la preeminencia alcanzada por las órdenes religiosas o precisamente debido a tales circunstancias, existió una indudable tensión, que ya se ha mencionado, de los misioneros y del clero regular en su conjunto ante las instituciones de su época y frente a la incipiente sociedad virreinal, compuesta por abusivos conquistadores y encomenderos. En consecuencia, la actuación de los franciscanos en tal escenario ha de concebirse en función del proyecto milenarista y utópico al que se encaminaban. Es decir, como producto de un malestar cultural distinto pero en alguna medida equivalente al de sus evangelizados, ya que nacía de la autopercepción de los frailes como representantes de una corriente alterna y divergente del pensamiento dominante dentro de la *ecclesia catholica*. Esto, como ya se ha dicho, se remontaba a los orígenes mismos de la orden religiosa, constituyía la esencia de una forma de concebir su papel en el mundo y condicionaba todas sus acciones y puntos de vista acerca de lo que debían hacer y cómo tenían que llevarlo a cabo dentro de la Nueva España, así como en cualquier otro lugar al que los condujese su labor evangelizadora.

Por otra parte, resulta evidente que el aparente optimismo franciscano ante dicha tarea no se nutría del desconocimiento de las culturas locales, sino por el contrario: reconocía en ellas la sofisticación que habían alcanzado durante su historia previa al contacto con Europa, al tiempo que percibía con claridad el desamparo en que habían quedado tras la Conquista y la necesidad que tenían de construir un nuevo sentido de comunidad; es decir, alguna clase de narrativa dentro de la cual insertar su derrota. Ello solamente podía surgir a partir de su incorporación al relato apocalíptico del cual los regulares eran impulsores y dentro del que se veían a sí mismos como agentes de redención. El inquietante paralelismo en que se hallaban los involucrados podía considerarse una mera coincidencia, pero también constituir a los ojos de los frailes una prueba incontestable del carácter providencial de su encuentro: mientras que los joaquinitas se aproximaban y anticipaban al arribo del fin de los tiempos, los indios mexicanos protagonizaban *de facto* el abrupto final de su historia. En todo caso, los relojes históricos de ambos grupos humanos coincidían en un momento definitorio y de profunda incertidumbre, cuyo significado solo era posible elucidar de la mano de un entendimiento de la realidad que los incluyera a ambos y les permitiera actuar de cierta forma conjunta.

3. El discurso de las imágenes

Aunque fueron diversos los ámbitos dentro de los cuales los evangelizadores franciscanos y las poblaciones indígenas novohispanas interactuaron, produciendo distintos resultados, existe un elemento en común dentro de tales interacciones. Se trata de la puesta en práctica de cierta forma de diálogo que contribuyó a identificar, de uno y otro lado de la ecuación, equivalencias semióticas y necesidades concurrentes a partir de las cuales era posible articular retazos de una realidad antigua y sus viejas palabras e imágenes para insertarlas dentro de un nuevo código compartido. Desde luego, este diálogo y sus resultados tendrían inevitablemente un carácter asimétrico, en el sentido de que los frailes, por más que representaran una corriente ideológica en resistencia o por lo menos escéptica frente a los poderes constituidos, gozaban de las ventajas que otorgaba su pertenencia racial y cultural al grupo dominante. Sin embargo, es un hecho que tal condición privilegiada les permitió actuar, al menos en el caso de los más connotados evangelizadores franciscanos, de una forma audaz desde su llegada a la Nueva España, aprovechando una interlocución directa con los indios que les facilitaba su labor en la conversión religiosa y el manejo de las lenguas locales. Esta actitud de los frailes no iba encaminada hacia el asentamiento de las asimetrías culturales y políticas frente a la población local, lo cual hubiera dificultado aún más su proyecto redentor; sino en sentido contrario, buscando puntos de contacto que permitieran trasladar, de manera sencilla y aceptable, su mensaje salvífico. Resulta imposible negar que hubo situaciones en las cuales los regulares optaron por la destrucción de objetos y documentos considerados propicios para la supervivencia de la fe pagana en los nativos, pero lo que predominó fueron otro tipo de estrategias, de las cuales contamos con testimonios tangibles.

De entrada, los frailes franciscanos exploraron con detalle las tradiciones, prácticas y creencias prehispánicas. Tal conocimiento se orientaba, entre otros aspectos, a identificar un posible vínculo de las culturas locales con la historia bíblica, lo cual constituía una hipótesis atendible dentro del entendimiento que los religiosos occidentales tenían del mundo durante el siglo XVI. Ello predisponía a los religiosos para interpretar y consecuentemente traducir elementos de las creencias nativas en términos aceptables para el cristianismo; o bien, ubicar semejanzas que, en sentido contrario, facilitaban introducir conceptos cristianos dentro del imaginario religioso de los antiguos mexicanos. Equivalencias expresadas, muchas veces, de forma visual dentro de los códices, en cuya superficie las culturas originarias guardaban memoria de sus devociones e historia. Por ejemplo, la caída de una pluma desde el cielo evocaba el origen de Huitzilopochtli, lo cual permitía construir un símil con representaciones de la Anunciación hecha a María. También sirve como muestra de

lo anterior la semejanza del glifo que representaba el “agua sagrada” para los nahuas y el símbolo pasionario de la sangre de Cristo, representaciones, al fin y al cabo, de un concepto equivalente. Estas similitudes, ya fueran claramente visibles o potencialmente susceptibles de aprovecharse, abundaban a pesar de las diferencias culturales y fue tarea de los evangelizadores identificarlas, así como hacerlas explícitas para incorporarlas en su discurso. De esta manera se construía un nuevo lenguaje que resignificaba símbolos cristianos dentro de un contexto novohispano y viceversa.¹⁸

La expresión de esta estrategia franciscana para producir un discurso evangelizador que incorporara, de manera central, el universo simbólico de las tradiciones locales se encuentra consignada en múltiples maneras, imágenes y objetos pertenecientes a lo que se ha dado en llamar “arte cristiano-indígena”, “arte indocristiano” o –a mi juicio con mayor acierto– “arte del contacto”.¹⁹ La exploración de las formas, imágenes y objetos resultantes de tales procesos me parece sumamente relevante debido a que permite acceder a un testimonio material del trato cotidiano entre los evangelizadores y sus evangelizados. De esta manera, se registran las huellas de un quehacer compartido, en el que los protagonistas de un choque cultural daban paso a cierto nivel de entendimiento y modificación de sus maneras particulares de ver el mundo. En la producción de tales objetos e imágenes no solo se ubica una coincidencia o concurrencia conceptual –limitada por inevitables diferencias en el modo de concebir ciertas prácticas, por ejemplo, aquellas consideradas inaceptables para los evangelizadores: los sacrificios humanos–, sino también una actividad de interlocución condicionada por ajustes, negociaciones, tensiones y experiencias compartidas, acumuladas a lo largo del proceso mismo de fabricación de pinturas, esculturas y otros artículos.

Como es bien sabido, en este contexto evangelizador los franciscanos dieron prioridad a la fundación de escuelas para la enseñanza de artes mecánicas, como la de San José de los Naturales (figura 1), establecida primeramente en Texcoco y después en donde actualmente están los restos del antiguo convento de San Francisco en la Ciudad de México, que dirigió el fraile Pedro de Gante (1478-1572).²⁰ Ya que se trataba de escuelas destinadas a promover el trabajo manual, el énfasis

18. Pablo Escalante Gonzalbo, *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico* (México: Fondo de Cultura Económica, 2010) representa una de las diversas publicaciones donde este investigador desarrolla una minuciosa exploración de tales procesos.

19. Los términos “arte cristiano-indígena” y “arte del contacto” han sido utilizados por el mencionado Pablo Escalante Gonzalbo, por ejemplo en su trabajo “Estudios sobre el arte cristiano-indígena del siglo XVI”, Revista electrónica *Imágenes* del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, (15 de marzo de 2022), <https://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/estudios-arte-cristiano-indigena>, mientras que la denominación “arte indocristiano” proviene de Constantino Reyes Valerio, *Arte indocristiano* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000).

20. “Las dos primeras escuelas que hubo en México fueron fundadas por franciscanos y, hay que recalcarlo, éstas son también las primeras escuelas del Nuevo Mundo. La primera fue fundada en Tezcoco por fray Pedro de Gante el año 1523, antes de la llegada de los Doce, la segunda fue la que organizó, en México, fray Martín de Valencia”. Robert

de su actividad estaba puesto en la producción material y no en el registro de ideas, creencias y memoria colectiva –tal cual ocurriría en el ámbito de las enseñanzas de las artes liberales, dentro del colegio de Santiago de Tlatelolco, bajo la conducción de fray Bernardino de Sahagún– pero dicha producción material evidentemente no era ajena a los valores simbólicos y culturales de sus participantes, por lo cual los objetos ahí realizados eran igualmente portadores de ideas, creencias y valores diversos. Por otro lado, durante los procesos de aprendizaje y en la práctica de la producción de objetos devocionales, los nativos mexicanos de San José de los Naturales de ninguna manera fueron receptores pasivos de las enseñanzas provistas por los extranjeros, sino que entraron en contacto con técnicas y lenguajes del arte occidental, del mismo modo que incorporaban en éste y su imaginería religiosa los lenguajes propios de sus propias tradiciones.

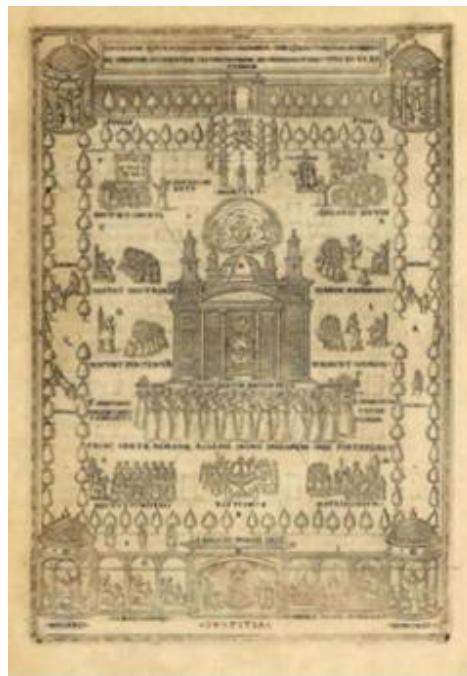


Fig. 1 Figura 1. “Organización franciscana de la evangelización”.
Diego Valadés. *Retórica cristiana* (1579)

Es importante recalcar que, para estos dos grupos integrantes de la naciente sociedad novohispana –indígenas y misioneros pertenecientes a las órdenes religiosas–, palabras e imágenes resultaban indisociables. En el caso de los nativos de Mesoamérica, sus escrituras se componían por signos

Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947), 321.

gráficos clasificables dentro de la categoría de los pictogramas, es decir, “signos de la escritura de figuras o símbolos”:²¹ imágenes que aluden a conceptos, objetos o palabras, y cuya naturaleza en tanto representaciones visuales resulta sumamente evidente. Esto, a diferencia de lo que ocurre con nuestros abecedarios y otros signos lingüísticos de los que disponemos, cuyo carácter es más bien abstracto y respecto a los cuales su forma material resulta de menor importancia, prevaleciendo en cambio su componente intelectual. Sin embargo, para los religiosos europeos, como dentro de la oratoria sagrada hispánica, los discursos también provocaban imágenes y las imágenes debían ser complementadas mediante el uso de palabras. El historiador Antonio Rubial afirma al respecto:

De acuerdo con las normas de la retórica, sermón y pintura forman una *inventio* en la cual se entrecruzan una serie de redes conceptuales. La retórica, en ambos, se mueve a partir de un concepto del conocimiento que poco tiene que ver con el empirismo científico y que se relaciona más bien con el descubrimiento de interacciones simbólicas entre los objetos pintados y las palabras con las que se les describe.²²

Aunque adscritas a tradiciones diversas y en más de un sentido confrontadas por el contexto histórico en que entraron en contacto, un punto en común fundamental dentro de la oratoria sagrada hispánica y la prehispánica era su relación con elementos visuales que otorgaban pleno sentido a conceptos complejos, volviéndolos accesibles. Es decir, un pensamiento simbólico cuya pedagogía implicaba la traducción de manera visible y sensible de las ideas, para construir el diálogo intercultural al que se hace referencia. Por otro lado, aunque resulta un tanto reiterativo y acaso lugar común insistir en los efectos de las imágenes dentro de la oratoria religiosa y por tanto su efectividad como instrumentos comunicativos, no se puede dejar sin mencionar este factor. Como dice el franciscano Diego Valadés (1533-1582), “las cosas que se ven mueven con más fuerza las potencias del hombre”²³ Ello no implica que una imagen determinada, por poderosa o persuasiva que fuera en términos estrictamente visuales, emocionales o si se quiere hasta psicológicos, necesariamente contribuyera a su interpretación unívoca en el naciente entorno novohispano. De hecho, justamente fue la gran capacidad de las imágenes para transmitir conceptos por medios sensibles lo que obligó a un diálogo entre hispanos y mexicanos para acordar interpretaciones compartidas o por lo menos mutuamente aceptables a lo largo de la fabricación de objetos y el aprovechamiento

21. *Diccionario de la Real Academia Española*, entrada *pictograma*, consultado en: <https://dle.rae.es/pictograma>

22. Antonio Rubial, “Palabra e imagen. Un mural desaparecido en la Puebla del siglo XVII”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XX, núm. 73, otoño (1998), 210.

23. Diego Valadés, *Retórica cristiana*. Esteban J. Palomera (intr.), Alfonso Castro Pallarés (adv.), Tarsicio Herrera Zapién (pream.) (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2003), 479.

de su simbología.

Los primeros franciscanos en la Nueva España se consideraban a sí mismos desarrolladores de una metodología evangelizadora propia, sustentada en el uso de imágenes, que para el papa Gregorio Magno, desde el siglo VI de nuestra era, funcionaban como medio idóneo para la educación de los iletrados.²⁴ Si los frailes no habían partido de cero en el aprovechamiento de este tipo de recursos, es cierto que los habían llevado a un nivel de eficacia superlativa, conscientes de que una minoría de sus evangelizados tenía acceso a la lectura de textos o incluso a una comprensión adecuada de la oratoria. Son conocidas las representaciones gráficas de Pedro de Gante instruyendo a los naturales con el auxilio de grabados o láminas que clarifican sus palabras (figura 2).



Fig. 2. “Aquí está el predicador de la palabra de Dios, el cual trata de hacerles perceptibles a los indios los dones celestiales, predicándoles para esto en su propia lengua”. Diego Valadés. *Retórica cristiana* (1579)

El también ya mencionado fray Diego Valadés informa respecto al esfuerzo invertido en el perfeccionamiento de tales técnicas y su adaptación al entorno local:

...cómo se trata de inculcarles la doctrina cristiana por medio de figuras y formas dibujadas en muy amplios tapices y dispuestos muy convenientemente

24. Mercedes Serna Arnaiz, “El espíritu didáctico y comunitario de los franciscanos Diego Valadés y Joaquín Bolaños a través de la iconología”, en *Edad de oro*, n. 40 (2021): 608. El planteamiento de Gregorio Magno se remonta a dos cartas enviadas al obispo de Marsella en los años 599 y 600, que se pueden consultar en: Ignacio Cabello Llano (ed.), “El valor de las imágenes como fuente de instrucción para los iletrados según Gregorio Magno”, Revista electrónica *Fontes Mediaevi* (01/10/2021), <https://fontesmediae.hypotheses.org/816>.

mente, dando comienzo desde los artículos de la fe, los diez mandamientos de la ley de Dios y los pecados mortales, y esto se hace con grande habilidad y cuidado.²⁵

Los primeros doce franciscanos llegados a la Nueva España, encabezados por fray Toribio de Benavente (c. 1482-1569), fray Martín de Valencia (1474-1524) y fray Jacobo de Testera (c. 1480-1545), fueron precursores en la implementación de tal práctica, que continuaron sus hermanos. El erudito Ángel María Garibay consideró dicha estrategia producto de un aprendizaje obtenido a través del contacto continuo con los códices elaborados por la población náhuatl, documentos en cuyo carácter predominantemente visual seguramente advirtieron los frailes la familiaridad de los habitantes del México prehispánico con las imágenes.²⁶ Fray Jerónimo de Mendieta afirmó en relación con esta forma de predicación a través de la vista, adoptada y adaptada por los franciscanos, que “no fuera de poco fruto si en todas las escuelas de los muchachos la tuvieran pintada [la doctrina cristiana] de esta manera, para que por allí se les imprimiera en sus memorias desde su tierna edad, y no hubiera tanta ignorancia como a veces hay por falta de esto”.²⁷ Lo cierto es que no solo los dogmas y sacramentos de la doctrina cristiana fueron traducidos por los frailes en imágenes, sino incluso las letras del abecedario que aspiraban enseñar a sus neófitos, según menciona Robert Ricard. Para dicho autor, la relación entre significado y significante, de acuerdo con dicha pedagogía, era muy subjetiva y señala que ésta constituía una característica favorable de cara a los pueblos nativos, ya que “los manuscritos mexicanos tienen el mismo carácter convencional”.²⁸

4. Figuras y formas para una realidad inédita

Quisiera concentrarme, para redondear esta exposición, en algunas imágenes concebidas y elaboradas dentro de la mencionada escuela de San José de los Naturales, debido a que resultan muy representativas del diálogo entre culturas y tradiciones propiciado por los franciscanos. Al mismo tiempo, se trata de testimonios materiales cuya naturaleza y cualidades tanto estéticas como simbólicas resultan fácilmente accesibles. Desde luego, no profundizaré en el proceso de su elaboración ni en todas sus características formales, sino en rasgos generales pero definitorios, los cuales permiten entenderlas como fruto de una hibridación de lenguajes. Dicho lo anterior, no está de más aclarar que son objetos sofisticados y complejos, en torno a los cuales se tejen múltiples capas de

25. Diego Valadés, *Retórica cristiana...*, 493.

26. Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* (Méjico: Editorial Porrúa, 1987), 290.

27. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica india* (Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1973) 51.

28. Robert Ricard, *La conquista espiritual de Méjico...*, 323.

materialidad y significado que han ameritado, para cada uno de ellos, exploraciones y análisis de diverso tipo. Aquí interesan, como ya se dijo, en calidad de evidencias acerca de la interacción entre frailes y nativos evangelizados.

4.1 La *Misa de San Gregorio*

El primer objeto a analizar es una pieza de plumaria sumamente apreciada por ser de las pocas que sobrevivieron al siglo XVI. Se trata de un mosaico de la *Misa de San Gregorio* (figura 3), que fue estudiado de forma muy minuciosa por Elena Estrada de Gerlero, investigadora que la considera una obra clave para la historia del arte novohispano.²⁹ Elaborada en el año 1539, al interior de la escuela fundada y dirigida por el fraile Pedro de Gante, por alguien que se identifica dentro de un texto inscrito en la propia obra como “el gobernador Don Diego”, muestra una escena apócrifa en la cual Cristo se manifiesta corpóreamente durante la Eucaristía. Esta iconografía tiene antecedentes en grabados europeos y seguramente fue elegida por su ilustración sumamente gráfica de la identidad entre la hostia y el cuerpo del Salvador. Estrada de Gerlero ha identificado a su autor como Diego Alvarado Huanitzin, nieto del emperador mexica Axayácatl y cabeza de la élite tenochca entre 1539 y 1542.³⁰

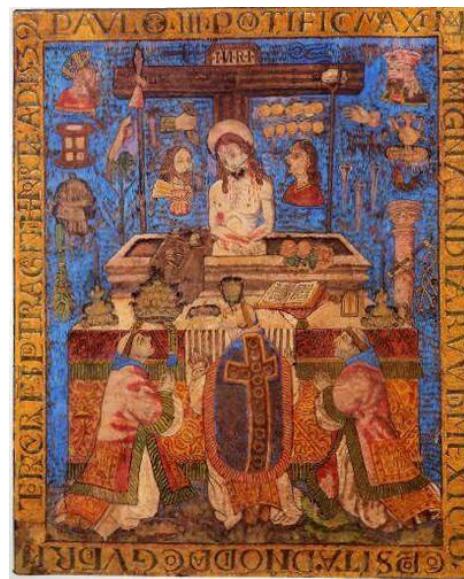


Figura 3. *Misa de San Gregorio*. Museo Soumaya, Ciudad de México

29. Elena Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles...*, 443.

30. Elena Estrada de Gerlero, *Muros, sargas y papeles...*, 449.

El hecho de que, como señala el mencionado texto inscrito en la pieza, un miembro de la clase alta conquistada demostrase sus habilidades como *amanteca* –al ofrecer este trabajo en calidad de obsequio para el papa Paulo III– expone cómo los evangelizados habían incorporado en su tradición creadora de objetos preciosos una escena pasionaria que permite visualizar el significado de la Eucaristía mediante una imagen de Cristo emergiendo del sepulcro en el momento de la consagración. La fabricación del mosaico con refulgentes plumas azules de colibrí, ave asociada dentro de la religiosidad mexica con el dios Huitzilopochtli y con la resurrección de los muertos, deja ver con claridad de qué manera los frailes y naturales lograron conformar en poco tiempo un discurso visual significativo para ambas culturas, es decir, un proceso de incorporación al cristianismo que involucraba en forma sustancial elementos simbólicos propios de las creencias nativas.

Conviene recalcar a este respecto que la utilización de la plumaria como técnica para la elaboración de artículos devocionales en la escuela de San José de los Naturales no solamente se debió al acendrado gusto estético y disfrute sensible que despertaron este tipo de objetos entre los europeos, quienes los conocieron y valoraron enormemente. De acuerdo con las tradiciones de las cuales formaban parte los artistas mexicanos que realizaron este tipo de trabajos, las plumas no constituían simplemente un objeto bello o decorativo, sino que representaban atributos de las divinidades. Por tanto, su presencia dentro de una imagen sagrada cristiana debe interpretarse como un sustrato de significado adicional a otros portados por el objeto o si se prefiere, como una incorporación simbólica de la imagen dentro del ámbito religioso de los antiguos mexicanos, realizada al nivel del material utilizado para su fabricación. En otras palabras, implica que la imagen cristiana accedía a una resignificación de su carácter sagrado. Lo anterior se sustenta en el antecedente ya aludido respecto al vínculo de la plumaria con los atributos de deidades propias del panteón local:

Los dioses más importantes [de los mexicas] fueron asociados justamente con las aves más hermosas. Quetzalcóatl, dios del viento, era representado bajo la forma de una serpiente recubierta de plumas de quetzal. Huitzilopochtli, dios de la guerra, estaba directamente relacionado con *huitzilin*, el colibrí.³¹

En concordancia con lo dicho, Santiago Muñoz afirma: “las obras plumarias no eran simples medios estéticos para producir imágenes, sino que estaban cargados de un valor cosmológico importante y servían como medio de diferenciación social”³² No obstante, y precisamente por los moti-

31. Teresa de María y Campos, “Las plumas ricas, las plumas finas”, en Teresa Castello Yturbide, *El arte plumaria en México* (México: Fomento Cultural Banamex, 1993), 27-41.

32. Santiago Muñoz, “El arte plumario y sus múltiples dimensiones de significación. La misa de San Gregorio, virreinato de la Nueva España, 1539”, *Historia Crítica*, 1(31): 126, <https://doi.org/10.7440/histcrit31.2006.05>.

vos expuestos, difiero de la lectura decolonialista acerca del arte plumaria que hace el mencionado investigador cuando sostiene dentro de su análisis acerca del mosaico que representa la *Misa de San Gregorio* lo siguiente:

La lectura indígena de las imágenes estaba codificada, llevaba consigo unos ‘implícitos’ y era tanto una expresión de una estructura, como una modificación de ella. Por medio de la expresión pictográfica los náhuas se relacionaban con un orden político, se situaban dentro de él y lo alteraban.³³

Tal tipo de interpretaciones acerca de la inserción de elementos americanos en el arte producido dentro del mundo virreinal sitúa de manera implícita o explícita el trabajo de los artistas locales en el plano de una subversión silenciosa o una acción encubierta dentro del terreno de lo simbólico. Sin embargo, como ya se señaló, los franciscanos estaban perfectamente enterados del significado religioso de los elementos nativos que se incorporaban en las obras devocionales de tema cristiano producidas en el contexto donde evangelizaban a los naturales. Por tanto, resulta ingenuo sugerir que estos frailes no estaban al tanto de las implicaciones en el uso de materiales de naturaleza sagrada, como las plumas, y proponer que su uso representaba una estrategia disruptiva implementada de manera unilateral por sus evangelizados. En todo caso, parece más factible suponer que quienes alteraron el orden simbólico-político a través de este tipo de imágenes y objetos, como señala el autor citado, eran tanto los nahuas como los frailes. No debe parecer raro que a este tipo de soluciones condujeran a las estrategias evangelizadoras adaptativas y dialogantes fundadas en el pensamiento utópico de los primeros franciscanos en la Nueva España.

Siguiendo la línea interpretativa propuesta, se puede inferir que el envío del objeto al papa Paulo III como regalo constituía un acto de adhesión a la *ecclesia catholica* por parte de la nobleza indígena, pero asimismo una toma de postura respecto a la naturaleza de tal manifestación, que no implicaba renunciar a la singularidad cultural de los pobladores nativos de la Nueva España. Es decir, se trataría de una muestra de acatamiento de la nueva religión, mas no en el sentido de patentizar servilismo y mucho menos incondicionalidad ante el proceso transformador que estaba teniendo lugar en el virreinato, sino en exigencia implícita de un reconocimiento para la cultura de los nuevos cristianos.

33. Santiago Muñoz, “El arte plumario y sus múltiples dimensiones de significación...”, 131.

4.2 Nuestra Señora de Guadalupe

El segundo objeto por analizar es la famosa y polémica imagen de la Virgen de Guadalupe que se conserva en su santuario en la Ciudad de México, la cual constituye el principal elemento devocional para los católicos mexicanos, dentro y fuera del país, hasta la fecha (figura 4).



Fig. 4. *Nuestra Señora de Guadalupe*.
Basílica de Nuestra Señora de
Guadalupe, México

Se elaboró en el año 1556, dentro de la escuela de San José de los Naturales, por parte de un artista indígena identificado como Marcos Cípac de Aquino.³⁴ La importancia simbólica de esta imagen, considerada una reliquia *acheiropoietica*,³⁵ sin duda rebasa su carácter pictórico, en tanto se ha constituido como elemento central para una tradición de índole apocalíptica (en el sentido estricto de este término, como revelación) dentro de la cual testimonia el llamado directo de la Madre de

34. H. M. S. Phake Potter, “Nuestra Señora de Guadalupe: la pintura, la leyenda y la realidad. Una investigación arte-histórica e iconológica”, en *Cuadernos de arte e iconografía*, tomo XII (segundo semestre de 2003), 361-369.

35. Se llama así a objetos cuya creación se atribuye a un acto milagroso, producto de la intervención divina, y no a labor humana. H. M. S. Phake Potter, “Nuestra Señora de Guadalupe: la pintura, la leyenda y la realidad. Una investigación arte-histórica e iconológica”, 297-312.

Cristo para que los novohispanos abrazaran la fe de cara al final de los tiempos, en un momento crucial para la conformación de nuevas identidades culturales y adopción de distintas devociones religiosas tras la Conquista.

A diferencia de lo ocurrido con la *Misa de San Gregorio*, el de la Guadalupana no se trata de un tema de origen europeo adaptado al entorno local, sino que representa un entramado simbólico más complejo. La Virgen de Guadalupe, a la cual eran devotos muchos de los conquistadores de la época, constituía una madona medieval, formal y materialmente distinta a la mexicana. Su santuario se encuentra en Cáceres y no parece haber sido la fuente directa de inspiración para el lienzo que se conserva en el Tepeyac, cuya imagen implica el núcleo material de una devoción distinta, propia y singular de la Nueva España. Debe, por tanto, considerarse una elaboración conjunta de religiosos franciscanos, incluyendo a fray Pedro de Gante, y la comunidad autóctona, a partir de distintos modelos europeos, con la evidente intención de ofrecer un rostro católico a la devoción prehispánica hacia *Tonantzin* (“nuestra madre reverenciada”), en terrenos de cuyo antiguo adoratorio se edificaría el santuario donde se encuentra la imagen desde el siglo XVI.

La densidad en los estratos simbólicos de su iconografía resignificada, compartida e incluso adoptada como emblema para la construcción de una identidad novohispana y luego mexicana, se acumula en múltiples episodios históricos, tradiciones aparicionistas, devociones en torno a la reliquias, relatos y usos, más que en la materialidad del objeto. Lo cual no deja de lado que su soporte tenga relevancia, pues fue pintada sobre una humilde *tilma* o *ayate*, es decir la pobre vestimenta de un *macehual* integrante de las clases indígenas más desfavorecidas en la sociedad virreinal. Además, y en ese mismo sentido, está el hecho de que la tez morena de la madona se interprete hasta nuestros días como un gesto de identificación con la población indígena de la Nueva España, territorio dentro del cual las consideraciones de carácter racial tenían una relación directa con el reconocimiento colectivo. Investigaciones realizadas hace tiempo por Francisco del Paso y Troncoso lograron identificar, dentro de unos anales elaborados por un hablante del náhuatl de nombre Juan Bautista, al pintor indígena Marcos Cípac de Aquino como un neófito mexica evangelizado e instruido por el mencionado fraile Pedro de Gante. Este artista autóctono se convirtió en reconocido productor de imágenes religiosas y realizó tal obra imperecedera a sus cincuenta y un años de edad, dentro del entorno de la escuela de artes y oficios de San José de los Naturales.³⁶

La fabricación de una advocación mariana distinta a las preexistentes en Europa o trasladadas desde allá a la Nueva España resulta una acción sumamente innovadora e importante en el contexto de la conformación de la incipiente sociedad novohispana. Está claro que el ejercicio de

36. H. M. S. Phake Potter, “Nuestra Señora de Guadalupe...”, 361-369.

investigación etnográfica desarrollado por los franciscanos en los lugares donde eran enviados para evangelizar les permitía acceder a un nivel de comprensión bastante preciso de las características y peculiaridades de la población, induciéndoles a reconocer la importancia de los cultos locales. Dado tal conocimiento, frailes humanistas como Pedro de Gante encontraron sin duda maneras para articular en torno a las más importantes de estas creencias locales – o en relación con algunos de sus elementos más significativos, un discurso adaptativo a las culturas evangelizadas.

El investigador H. M. S. Phake Potter considera que la imagen guadalupana fue comisionada al pintor indígena por el sacerdote dominico Alonso de Montúfar (c. 1489-1572), quien fungió como arzobispo de México entre 1551 y 1572 y sería activo promotor de los derechos de los indios, así como impulsor de la aplicación de los preceptos derivados del Concilio de Trento (1545-1563), evento definitorio para la renovación de estrategias dentro de la evangelización católica en el marco de la denominada Contrarreforma y de cara a los retos que presentaba la ruptura provocada por la Reforma protestante. El razonamiento de Potter acerca de tal protagonismo de Montúfar se basa por un lado en el hecho de que fue fundador de la ermita del Tepeyac y principal promotor temprano del culto a la guadalupana. También, a que estaba familiarizado con una iconografía mariana relativa con la *Aparición de la Virgen a una comunidad dominicana* y con la *Asunción de la Virgen*, presente en obras realizadas apenas unas décadas antes por el pintor español Pedro de Berruguete,³⁷ artista con quien el soldado y cronista hispano Bernal Díaz del Castillo comparó al pintor indígena Marcos Cípac. Por otra parte, Potter señala que la iconografía novohispana de la Virgen de Guadalupe guarda gran fidelidad con un relato mariano perteneciente a la tradición de la orden dominica:

El Diablo –el enemigo de lo bueno, que nunca se asusta de desafiar al Señor del Universo– presintiendo que estaba él puesto bajo ataque por los dominicanos en Boloña y París, y allí más que en otros lugares, escogió golpear a aquellas ciudades en el momento en que la Orden [dominicana] fuera fundada... Como su resorte último, los Padres Dominicanos buscaban ayuda de la Virgen todopoderosa, y organizaron en su honor una procesión solemne tras las Vísperas, cuando se canta la Salve Regina. Gracias a esta oración dirigida a María, las número de personas habían visto y han informado que, mientras que los Hermanos [dominicanos] se preparaban para salir del altar de la Virgen, ella misma había descendido desde las alturas celestiales, acompañada por un anfitrión de ángeles. Cuando los Hermanos empezaron la invocación, “O, María apacible”, ella se inclinó, los bendijo y [entonces] subió al Cielo una vez más con su séquito [angélico].³⁸

37. H. M. S. Phake Potter, “Nuestra Señora de Guadalupe...”, 346-356.

38. H. M. S. Phake Potter, “Nuestra Señora de Guadalupe...”, 366-367.

El historiador Edmundo O’Gorman también otorga un papel central al segundo arzobispo de México dentro de la historia del culto a la guadalupana. De manera paradójica, destaca la confrontación y el debate sostenido por él con los franciscanos, quienes rodearon a la imagen y participaron en su impulso como eje de una poderosa devoción. Los hechos son los siguientes: el 6 de septiembre de 1556, Montúfar predicó en la Catedral de México un entusiasta sermón en honor de la virgen, haciendo referencia directa a esta imagen realizada por el pintor indígena Marcos Cípac, la cual entonces se encontraba colocada ya en su santuario del Tepeyac y era objeto de un interés más bien circunscrito a los pobladores hispanos del virreinato, para los cuales funcionaba como una versión más o menos sucedánea de la advocación extremeña rememorada por los conquistadores. El discurso del arzobispo fue vehemente respecto al poder milagroso de dicho objeto y su relación con el entorno novohispano, iniciando con la frase: “Dichosos los ojos que ven lo que vosotros véis”.³⁹

Como destaca O’Gorman, hubo una reacción desfavorable inmediata por parte de un sector de los franciscanos al sermón de Montúfar, pues consideraron peligrosa la devoción, debido a su potencial para revivir las costumbres idolátricas a partir del culto a las imágenes. Además, también argumentaban que la imagen devocional y su ubicación en el lugar donde estuviera un adoratorio indígena constituía una suerte de legitimación de antiguas creencias paganas. Por último, se censuraba la atribución a la imagen de una serie de milagros no comprobados.⁴⁰ Resulta significativo que, dentro de la propia orden franciscana, en cuyo seno se había gestado la imagen –así fuera en acuerdo con la jerarquía religiosa del momento, en manos de un dominico–, hubiera discrepancias frente a la actitud y el trabajo desarrollado por parte de la escuela que coordinó Pedro de Gante. No será éste espacio para abundar en la polémica entre los franciscanos y el arzobispo Montúfar, que sobre todo tuvo como trasfondo un conflicto político por el control de la iglesia en la segunda mitad del siglo XVI novohispano; dentro del cual, si bien Montúfar pertenecía de origen al clero regular, estaba ejerciendo un contrapeso indeseado para los misioneros en su calidad de autoridad a cargo de la iglesia secular. Lo cierto es que tal polémica no impidió que la imagen guadalupana adquiriera una importancia mayúscula dentro de la evangelización y que, como bien advierten los autores citados, esta devoción lograra un arraigo que trasciende más allá de la evangelización fundacional. Dentro de su promoción como lo que O’Gorman denomina “flor novohispana de la

39. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 67-72.

40. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...*, 75-80 y 81-92.

Contrarreforma”⁴¹ participaron no solo el dominico Montúfar, sino también distintos actores y sectores de la población del virreinato, así como también de manera muy señalada los jesuitas.⁴² Pero todo ello no disminuye, sino, por el contrario, incrementa la importancia del reconocimiento de su creación en un ámbito franciscano, destacando su naturaleza híbrida, en tanto catalizador y síntesis de elementos simbólicos provenientes de tradiciones europeas y americanas involucradas dentro de la propia imagen.

Pieza clave del rompecabezas guadalupano, aparte de la propia imagen, es el texto conocido como *Nican Mopohua*, compuesto por el néofito Antonio Valeriano presuntamente en torno a 1555 y 1556.⁴³ En este texto en náhuatl, elaborado por un hablante de dicha lengua que se había formado dentro del ámbito franciscano y que, por lo tanto, representaba a una élite nativa cristianizada, capaz de realizar un ejercicio de translación, traducción o incluso reinterpretación de las devociones europeas desde la perspectiva americana, según Edmundo O’Gorman, se verifica la sacralización de la imagen a través del relato de sus apariciones milagrosas. Lo que es todavía más importante, en esas narraciones se sitúa a la población indígena, representada por el *macehual* Juan Diego y su tío Juan Bernardino, como protagonista central de las apariciones y por lo tanto en calidad de receptora del milagro. O’gorman plantea de la siguiente manera el significado del *Nican Mopohua* como documento que consagra el vínculo entre la población indígena y la devoción mariana:

Pero ¿qué fue concretamente, entonces, lo que Valeriano quiso comunicar a los indios al sacralizar la imagen de la Virgen que se les había “aparecido” en 1555-1556, y en general al relatar todos esos portentos tan halagüeños para ellos que, por otra parte, recibirían sin ningún espíritu crítico y tanto más cuanto que apelaban a la irresistible fascinación que, aún hoy, ejerce en su ánimo lo fantástico y lo maravilloso?

Pues, bien, el texto del relato es suficientemente explícito para poder responder sin titubeo de duda. Desde la primera frase del párrafo introductorio y más adelante, ya aparecida la imagen, el indio Valeriano se refiere a la Virgen María como “nuestra reina”, significando así, no sólo la majestad espiritual de la madre de Dios, sino la existencia de un vínculo especial que ella se había dignado establecer con los indios; vínculo expresa y concre-

41. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...*, 113-122.

42. Por ejemplo, ver: Miguel Sánchez, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida de en ciudad de la de México* (Méjico: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1648), así como Francisco de Florencia, *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo, con la salud en las alas visita como signos, y casas proprias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados à los cultos de su SS. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes de la misma Señora, que se veneran en esta America Septentrional, y reynos de la Nueva España* (Méjico: Imprenta del Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755).

43. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...*, 49.

tamente ratificado en su primer coloquio con Juan Diego, supuesto que allí es donde la reina celeste declara su predilección por los indios, prometiéndoles consuelo y el amoroso amparo de una tierna madre.

Pero si ése fue el mensaje que Valeriano quiso transmitir a los de su raza, es muy importante caer en la cuenta de que fue así como Valeriano logró reclamar para los indios la preferencia en los favores de esa efígie que los españoles se habían apropiado al hacer de su culto el centro favorito de su devoción, plegarias y romería. Y así discernimos que en el relato de Valeriano se opera una nueva transfiguración de la imagen que la restituía a su condición original de Virgen india.⁴⁴

Se antoja necesario revalorar los papeles del pintor Marcos Cípac de Aquino y el escritor Antonio Valeriano en tanto algo más que meros actores sumisos de un proceso de colonización. No parece fuera de lugar reclamar para ellos y para las comunidades conquistadas a las cuales representaban una caracterización distinta, en tanto interlocutores con los diversos grupos hispanos que en un contexto tan complejo como fue la primera mitad del siglo XVI disputaban espacios de poder en la Nueva España. Esto incluye el poder simbólico implicado dentro de las creencias y devociones religiosas, las cuales no solo operaron como instrumentos de dominación, sino también como espacios de negociación o incluso resistencia, si entendemos estos procesos como alternativas frente a un cambio cultural inevitable e irreversible que afectó, por un lado, a los habitantes del virreinato y, por otro, transformó a los mismos evangelizadores y su visión del mundo. La cercanía de estos nahuas con los franciscanos y su participación activa dentro de la configuración del culto a la Virgen de Guadalupe como devoción indígena y plausible sustituta de *Tonantzin* muy bien pudieran entenderse como factores para la apropiación de la religión cristiana en aras de la reconfiguración de la identidad y visión del mundo que detentaban los conquistados. Desde esta perspectiva, Cípac y Valeriano, junto con sus comunidades, representarían agentes de un cambio que no solo involucró a los misioneros en particular y a los hispanos en general, sino dentro del cual las propias poblaciones nativas actuaron en defensa de sus intereses y tradiciones de una manera que seguramente les pareció legítima dadas las circunstancias, configurando escenarios distintos a la rendición cultural en que, tal vez injustamente, se les suele ubicar.⁴⁵

44. Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras...*, 57.

45. Por ejemplo, en el texto de Itzá Eudave Eusebio, “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la *Historia general de las cosas de Nueva España*”, se omite atribuir agencia alguna a la población nativa en la construcción de nuevas identidades dentro del entorno franciscano, dictaminando que: “Con la nueva división del mundo generada a partir del siglo XVI los seres invadidos en sus cuerpos y mentes quedaron también divididos entre el ser indígena, ligado a lo incorrecto, y el ser europeo, ligado a lo correcto, según las costumbres y pensamientos de cada cultura; se generó una permanente sensación de vivir *Nepantla*, lo cual quiere decir, en medio; entre el bien y el

Conclusiones

En busca de una mejor comprensión de los procesos acontecidos durante las primeras décadas posteriores a la Conquista y durante la incipiente conformación de la sociedad novohispana, resulta importante analizar específicamente los hechos y actores de una complejísima trama de relaciones irreductibles a la dicotomía simplificadora de dominados/dominadores o colonizados/colonizadores, tal cual se tiende actualmente entre diversos círculos académicos. Esto –la simplificación– suele ocurrir debido a la intención de brindar sustento fáctico a planteamientos teóricos, en lugar de utilizar estos últimos como lo que realmente son, es decir, un instrumento tentativo y esquemático para la explicación de acontecimientos irreductibles a formulaciones ideológicas.

La conmemoración de los quinientos años del arribo de la primera misión franciscana a la Nueva España resulta un acontecimiento propicio para proponer una visión que eluda tanto la hagiografía practicada durante mucho tiempo –sustituto de la exploración histórica en torno a las órdenes mendicantes–, como a su contrario: la descalificación de todo aquello que involucra el papel de la Iglesia católica y sus distintos representantes y corrientes de pensamiento, cual si hubieran operado en calidad de simples instrumentos del poder político, sin la menor capacidad ni intención para ejercer su propia agencia dentro de los conflictivos momentos de definición de la nueva realidad americana en un entorno donde difícilmente se puede hablar de consensos en torno a muchos de los temas centrales para tal periodo. Entre ellos, por supuesto, el de las estrategias y los fines involucrados en la evangelización de los naturales.

Acudir al terreno de la Historia del Arte para la investigación de procesos que involucraron la producción de objetos con un valor estético, histórico, material y simbólico tanto propios del momento de su fabricación como generadores de resignificaciones posteriores, ofrece la oportunidad de acceder a testimonios materiales donde se depositan y confluyen toda una serie de lenguajes e interpretaciones, pero sobre todo de los cuales es posible extraer la evidencia de interacciones distintas a las que se rigen por el afán de dominio político-ideológico, que se presume como principal motivación para el contacto entre evangelizados y evangelizadores. En cambio, como resultado de la supervivencia e incluso la valoración simbólica actual de objetos elaborados en la escuela de artes mecánicas de San José de los Naturales, se logran advertir procesos de comunicación y circulación operados entre la cultura hispánica y las culturas nativas de lo que hoy es México,

mal que impusieron las explicaciones y modos de vivir europeos”. Los objetos analizados en este trabajo y sus posibles interpretaciones no conducen a reconocer “seres divididos” ni un “vivir Nepantla”, sino la reconfiguración concertada en las formas de percibir la realidad por parte de la población indígena, a partir de un conflictivo y sin duda muy discutible proceso de cambio cultural. En Valeria Añón y Loreley El Jaber (compiladoras), *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos* (San Miguel de Tucumán: EDUNT, 2020), 123.

donde además del ejercicio del poder también estuvo seguramente presente la construcción de conocimientos y entendimientos respecto a lo ajeno, entre los actores de dicho proceso de choque y transformación cultural.

Desde tal punto de vista, la actividad de los franciscanos en la Nueva España durante las primeras décadas posteriores a la Conquista, puede en buena medida entenderse como un mecanismo que permitió a las poblaciones derrotadas construir un significado para el trágico momento en el cual se encontraban. Dicho significado correspondería con una interpretación salvífica de la historia, orientada hacia la esperanza en el advenimiento de una Edad Dorada. Este relato, proveniente de la Edad Media europea y con origen en la utopía mesiánica de los franciscanos, apoyada sobre las profecías de Joaquín de Fiore, coincidía en muchos sentidos con el pensamiento fatalista de los antiguos pueblos mesoamericanos. Por tanto, es natural que prosperara y cobrara forma en objetos donde se condensaron procesos de interacción y diálogo. Finalmente, sucesos ocurridos a partir de la segunda mitad del siglo XVI en la Nueva España, tales como la drástica reducción de la población indígena y el dominio de la iglesia secular sobre la regular, no pueden ser ignorados como factores para el colapso de tal utopía evangelizadora.

Bibliografía y referencias

- Alvar Esquerre, Alfredo. “El Cisneros político y sus reformas y rupturas”. *Archivo Ibero-American*-no, 79, n. 288-289 (2019), 283-304. <https://doi.org/10.48030/aia.v79i288-289.144>
- Baudot, Georges. “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”. *Estudios de cultura náhuatl*, 32 (2009), 59-173. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/9251>
- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Cabello Llano, Ignacio (ed.). “El valor de las imágenes como fuente de instrucción para los iletrados según Gregorio Magno”. *Fontes Mediaevi* (01/10/2021). <https://fontesmediae.hypotheses.org/816>
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Editorial Era, 1988.
- Eudave Eusebio, Itzá. “A imagen y semejanza. La colonización del ser y el saber indígenas en la *Historia general de las cosas de Nueva España*”. En *Modernidad, colonialidad y escritura en América Latina. Cruces, discursos y relatos*, compilación de Valeria Añón y Loreley El



- Jaber, 91-135. San Miguel de Tucumán: EDUNT, 2020.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. *Los códices mesoamericanos antes y después de la conquista española. Historia de un lenguaje pictográfico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. “Estudios sobre el arte cristiano-indígena del siglo XVI”. *Imágenes* (15 de marzo de 2022). <https://www.revistaimagenes.esteticas.unam.mx/estudios-arte-cristiano-indigena>
- Estrada de Gerlero, Elena. *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.
- Florencia, Francisco, de. *Zodiaco Mariano, en que el sol de justicia Christo, con la salud en las alas visita como signos, y casas proprias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados à los cultos de su SS. Madre por medio de las mas celebres, y milagrosas imagenes de la misma Señora, que se veneran en esta America Septentrional, y reynos de la Nueva España*. México: Imprenta del Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.
- O’Gorman, Edmundo. *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.
- María y Campos, Teresa de. “Las plumas ricas, las plumas finas”. En *El arte plumaria en México*, edición de Teresa Castello Yturbide, 27-41. México: Fomento Cultural Banamex, 1993.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica india*. Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1973.
- Muñoz, Santiago. “El arte plumario y sus múltiples dimensiones de significación. La misa de San Gregorio, virreinato de la Nueva España, 1539”. *Historia Crítica I* (31), 121-149. <https://doi.org/10.7440/histerit31.2006.05>
- García Icazbalceta, Joaquín. *Nueva colección de documentos para la Historia de México*. México, Editorial Porrúa, 1941- 1944, vol.: “Cartas de religiosos de Nueva España”, t. I.
- Garibay, Ángel María. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Editorial Porrúa, 1987.
- Reyes Valerio, Constantino. *Arte indocristiano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Romero Tabares, Ma. Isabel, “El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI”. *Cuadernos sobre Vico*, n. 4 (diciembre 2020), 149-166. <https://doi.org/10.12795/Vico.1994.i04.09>

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1947.

Rubial, Antonio. “Palabra e imagen. Un mural desaparecido en la Puebla del siglo XVII”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XX, núm. 73, otoño (1998): 209-213.

Sánchez, Miguel, *Imagen de la Virgen María, Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida de en ciudad de la de México*. México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1648.

Serna Arnaiz, Mercedes. “El espíritu didáctico y comunitario de los franciscanos Diego Valadés y Joaquín Bolaños a través de la iconología”. *Edad de oro*, n. 40 (2021): 603-619.

Valadés, Diego. *Retórica cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Weckmann, Luis. “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”. *Historia Mexicana*, 32 (1) (1982): 89-105. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2617>