

EL CULTO DE GUADALUPE Y EL PROYECTO TRIDENTINO EN LA NUEVA ESPAÑA

Alicia MAYER

Instituto de Investigaciones Históricas - UNAM

amayer@servidor.unam.mx

*Contrarreforma y guadalupanismo novohispano*¹

Edmundo O'Gorman señaló en su obra sobre el guadalupanismo, *Destierro de sombras*,² que existía una estrecha relación entre la Contrarreforma y el culto a la virgen de Guadalupe. Si bien sus intereses se movían hacia otra esfera interpretativa, dejó asentada esta particularidad y el hecho de que ambos sucesos se revelan como ejemplos de amplia continuidad histórica.³

Desde luego, enumerar siquiera todas las conexiones que se vislumbran en el periodo colonial sobrepasaría los límites de este trabajo. Encontrar los vínculos entre dichos aspectos es una investigación que está en proceso, dada la importancia, la extensión y la pertinencia del tema en nuestra historiografía. Por ello, ahora sólo se aprovecha

¹ Agradezco a Jorge Traslosheros, Marialba Pastor, William Taylor, Pilar Martínez, Alicia Bazarte y a los árbitros anónimos de la revista *Estudios de Historia Novohispana* sus valiosos comentarios y sugerencias respecto a este trabajo.

² *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, 1986, 2a. edición, 2001.

³ *Ibid. Passim*. Por su parte, al historiador Francisco de la Maza le interesaba “explicar el guadalupanismo como un conjunto de ideas y sentimientos y su influencia en el pasado, en el presente, y en el futuro del devenir histórico de México”. En “Los evangelistas de Guadalupe y el nacionalismo mexicano”. *Cuadernos Americanos*, año VIII, v. XLVIII, núm. 6, Noviembre-Diciembre de 1949, p. 187. Véase también Richard Nebel, *Santa María Tonantzín, virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 25. En cuanto a la Contrarreforma, Leopold von Ranke le llamaba a ésta “una de las más grandes tendencias religiosas”, *Historia de los Papas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943. También para el tema de la Contrarreforma como movimiento de amplia duración, véase: Alicia Mayer, “América, nuevo escenario del conflicto Reforma-Contrarreforma” en Marialba Pastor y Alicia Mayer (editoras), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Facultad de Filosofía y Letras-Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 2000, p. 13-37.

este espacio para presentar un ensayo sobre la forma en que a través de la imagen de Guadalupe y de reiterar en sermones y en distintas clases de relatos la importancia del milagro de su aparición, se comunicaron ciertos ideales que respondieron a un programa específico del gobierno y de la iglesia novohispanos.

La América española fue un escenario muy vasto en el que se desarrollaron prácticas de piedad y devoción católica dentro del movimiento religioso conocido como Contrarreforma. Cabría distinguir inicialmente la problemática que surge tan sólo al abordar dicho concepto y a su probable aplicación a la realidad de este hemisferio. Existe una profunda discusión en la historiografía del siglo XX sobre este término⁴ y si es correcto su empleo en el estudio de la reforma católica, tanto en Europa, como en el Nuevo Mundo.

El término Contrarreforma surgió en el siglo XIX y contenía entonces una carga muy peyorativa. Se consideraba un movimiento reaccionario contra las nuevas tendencias más renovadoras dentro de la religión desatadas en gran parte gracias al protestantismo. Sin embargo, esto haría perder de vista la importancia de una reforma interna dentro del catolicismo que se llevaba a cabo, incluso, desde antes de que aparecieran las propuestas de Martín Lutero (1517).

La reforma católica debe verse como una larga sucesión de procesos y cambios tendientes a mejorar a la iglesia en el ámbito institucional y al esclarecimiento y puntualización de los dogmas en el orden teológico, que fue más patente desde finales del siglo XV en Europa. Una de las vertientes —no la única— de este desarrollo es la que deriva de la política imperial de España desde la época de Felipe II, coronado en 1556, y de la orientación del Concilio de Trento (1545-1563).

En Europa, al decir de Marcel Bataillon, después de Trento se edifica un catolicismo nuevo, que toma de la tradición medieval ciertos elementos como el culto a los santos y fomenta la devoción popular. Es, asimismo, conservador en materia de exégesis, se esfuerza por reestablecer la ortodoxia quebrantada por el luteranismo y por pro-

⁴ Véase Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. xiv, y 804; Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Editorial Labor, 1973, véase especialmente prólogo, v; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, tomo II, Madrid, Espasa Calpe, 1979, p. 24 y 25; Gonzalo Balderas Vega, *Reforma y Contrarreforma*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 348 y Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas*, Puebla, Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 37.

teger el dogma.⁵ Además, se orienta hacia la renovación interna desde el punto de vista disciplinar y canónico. Es, en suma, la reforma moral y espiritual de la Iglesia católica romana en el siglo XVI.

Sin embargo, es verdad que lo anterior está acompañado por la represión de la herejía y por la expansión misionera militante y vigorosa. Por estas razones, es lícito también llamarle al movimiento “contrarreformista”. La investigación realizada hasta ahora nos permite aplicar en la América hispana estos dos términos:⁶ reforma católica y Contrarreforma.

En la Nueva España, el proceso de implantar el catolicismo tridentino quizá se orientó de manera más significativa a la reforma de las costumbres después de la década de 1550, llevada a cabo por una iglesia altamente disciplinada, gobernada por obispos cuya preocupación se centró más en la renovación interna que en una cruzada contra la herejía, por razón de la distancia que separaba a los dos continentes y por el desconocimiento de las tesis luteranas y de otras sectas debido a la vigilancia doctrinal que ejercía España ya en la época de Felipe II.⁷

En el periodo de reestructuración de la vida religiosa, la Nueva España muestra ser un caso interesante para ver la introducción y desarrollo del nuevo proyecto religioso emanado de Trento, pues las metas que se perfilaron respondieron a la realidad propia del hemisferio así como a las circunstancias particulares de cada región. En este terreno, quizá el reto más grande consistió en integrar a los indígenas al esquema universal de salvación planteado por el catolicismo. La lucha contra la idolatría fue crucial en la segunda mitad del siglo XVI y la necesidad de uniformar la fe fue el objetivo que inauguró las primeras décadas de la siguiente centuria. Si bien unir a la población después de la Conquista y de la paulatina colonización bajo un mismo credo fue una de las consignas principales del movimiento en los años iniciales, las políticas aplicadas por la Corona y por la iglesia novohispana, sobre todo ya en los siglos XVII y

⁵ M. Bataillon, *op. cit.*, p. 509.

⁶ Esto se pudo concluir en las sesiones del Congreso *Luther zwischen den Kulturen* que se llevó a cabo los días 1, 2 y 3 de noviembre del año 2001 en la Universidad de Erfurt, Alemania. Para el caso concreto de la Nueva España, véase Alicia Mayer, “‘The Heresiarch that Burns in Hell’: The vision of Martin Luther in New Spain” (entregado en noviembre del 2001 a la Universidad de Erfurt para su publicación).

⁷ Ver Julio Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México, Imprenta Universitaria, 1946.

XVIII, apuntaron también muy significativamente a otros derroteros como la reforma de las costumbres, la organización del culto, la lealtad a la iglesia institucional —todavía la militante iglesia de la Contrarreforma— y la exaltación de los valores que conformarían la visión del mundo de varias generaciones.⁸

El Concilio de Trento pretendió la reforma moral y espiritual del cuerpo eclesiástico. Impulsó las órdenes religiosas, el ascetismo, una elaborada liturgia, devociones populares, una retórica barroca y el misticismo.⁹ Si bien en teoría la iglesia postridentina estaría totalmente subordinada a las decisiones del Papa, en España y sus colonias de ultramar se estableció una iglesia patronal al anteponer Felipe II los derechos reales a los decretos conciliares y reservarse los nombramientos eclesiásticos. Entonces, puede decirse que el proyecto tridentino en México se introdujo contemplando otras expectativas en relación a los estados europeos. Fue, a la vez, un programa civilizador que comprometió a nuevos grupos étnicos ausentes en Europa, y uno, como en la península ibérica, muy pendiente del orden social (conductas, comportamientos y relaciones de todo tipo). La amalgama es interesante. Veremos cómo el culto a la virgen de Guadalupe en la Nueva España tuvo que ver con la promoción de estos objetivos.

Este trabajo plantea algo muy específico. A lo largo de casi tres siglos, la élite intelectual de México se valió de la imagen guadalupana, uno de tantos elementos sagrados que tenía presencia en la conciencia colectiva, para difundir los ideales del “nuevo” catolicismo. La virgen de Guadalupe fue uno de los modelos tomados para transmitir ciertos mensajes a partir de los símbolos que la caracterizan.

El culto a la virgen de Guadalupe en la Nueva España se liga íntimamente con una original tradición indígena y criolla. Con el paso de los años se convertiría en un símbolo identitario y se le asociaría con un proceso de “nacionalismo”.¹⁰ Sabemos hoy que Nuestra Se-

⁸ Así lo ve Jorge Traslosheros en su estudio *La reforma de la iglesia del antiguo Michoacán*, Michoacán, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1995.

⁹ Véase David Brading, “Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, v. 15, p. 5.

¹⁰ Ver Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Porrúa, 1953. (México y lo Mexicano, 17). Allí dice: “Es un milagro de origen netamente indígena, pero de floración absolutamente criolla” (p. 28). Reitera más adelante que Guadalupe surge como una manera de buscar lo propio, un ser distinto al gachupín (p. 37), de “ese afán incontenible de tener algo propio y único donde representarse, donde recrearse, donde descansar” (p. 124).

ñora del Tepeyac es la predilecta del pueblo mexicano; sabemos también que se convirtió en un paradigma del nacionalismo criollo, pero su triunfo definitivo desde el siglo XVIII no se dio de forma casual o fortuita. La devoción a esta imagen no fue una constante y uniforme práctica popular de tres siglos.¹¹ También se debe buscar en los programas ideológicos y políticos específicos que resultaron de Trento la explicación de la evolución de este fenómeno religioso. Por eso es importante el estudio de la “personalidad” que aquí adquirieron las metas de la iglesia mexicana.

La implantación del catolicismo tridentino en la Nueva España tiene varias fases, que sólo someramente podemos revisar. Su introducción se da a través de los tres primeros concilios provinciales de México (los dos primeros convocados por el arzobispo Alonso de Montúfar en 1555 y en 1565), sobre todo, de manera ya contundente, en el de 1585, y por los sínodos diocesanos. Su misión fue traducir el espíritu del Concilio de Trento a la vida cotidiana del orbe católico en el Nuevo Mundo.

Una vez que en Europa se consideraba terminada “la fase heroica” de la Contrarreforma¹² a la muerte de Sixto V en 1590, en México se ponían en marcha los decretos del Tercer Concilio. Fue vital en esta época la participación de los jesuitas en todos los ámbitos de la vida novohispana.¹³ Las disposiciones de Trento insistirían en la necesidad de la predicación, en poner énfasis en las pinturas e imágenes, en la exaltación de los sacramentos y obras de caridad, construcciones de templos con adornos y obras de arte, en la glorificación de la virgen y otras manifestaciones que, junto con el proyecto social de los hijos de Loyola, se reflejaría en el siglo XVII en un auge cultural conocido como “primavera indiana”. En este contexto, al decir de David Brading, surgiría el patriotismo criollo.¹⁴

¹¹ Hay notables estudios que han probado sus altas y bajas, como el de William Taylor, *Our Lady of Guadalupe and Friends. The Virgin Mary in Colonial Mexico City*, California, University of California, Berkeley, 1999 y el de Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla*. México, siglos XVI -XVII, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1999.

¹² Gonzalo Balderas Vega, *op. cit.*, p. 305.

¹³ El libro de Ramón Kuri Camacho, *La Compañía de Jesús. Imágenes e ideas*, citado líneas arriba, penetra en la manera en que los jesuitas cambiaban, adaptaban y transformaban las circunstancias con soluciones realmente sintéticas, dando como resultado “un modelo alternativo de modernidad”.

¹⁴ David Brading, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

De 1648 a 1747, tomando también las fechas sugeridas por Brading para el momento de florecimiento del culto a Guadalupe,¹⁵ en la Nueva España el catolicismo tridentino continuaba generando nuevas formas de devoción. Para finales del siglo XVIII, mientras que en Europa se veía el advenimiento de nuevas corrientes de pensamiento que influían en la conciencia religiosa de esas generaciones, el IV Concilio Provincial mexicano de 1771, repetiría casi por completo las disposiciones de la reunión conciliar anterior.

Todos estos hechos correrán siempre de forma paralela, primero con el origen y luego con el desarrollo del guadalupanismo mexicano. Esta advocación mariana se impulsó desde la segunda mitad del siglo XVII y sobre todo durante el siglo XVIII, pero los orígenes de la devoción surgen a finales del XVI. Durante muchos años, la promoción se dio junto a otras imágenes. Llegaron a cobrar importancia la virgen de Remedios, la Annunciata, Nuestra Señora de los Dolores, de Loreto o la Asunción, por nombrar algunas, que adquirieron una poderosa fuerza política y devocional en la ciudad de México y en las principales ciudades y comunidades indígenas del reino, pero, con el tiempo, la de Guadalupe se convirtió en “la más arraigada y preferente práctica piadosa y acabó por ser —según O’Gorman— el símbolo más visible de la Contrarreforma”,¹⁶ hecho por el cual se ha elegido para su análisis en este estudio. Esto nos proyecta a un contexto muy amplio que yuxtapone el espacio mexicano con el marco internacional que le proporcionó un sentido trascendente al origen del culto, pero, sobre todo, que le dio posibilidad de ser y que permitió su entronización definitiva en el corazón de toda la nación.

Por ser otros los objetivos de este trabajo, no me referiré aquí al tema sobre la llamada “protohistoria” guadalupana, esos años oscuros de la década de 1530 a 1550, en que suponemos que ya se adoraba a la virgen María —todavía no con la advocación de Guadalupe— en una ermita fabricada en el cerro del Tepeyac. Basta decir que los esfuerzos misioneros se encaminaron a sustituir el culto idólatrico indígena a Tonan “nuestra madre”, por el cristiano de la madre de Dios.¹⁷ A la iglesia le interesaba atajar la propagación de ritos y cere-

¹⁵ David Brading, “Tridentine Catholicism...”, p. 4-5.

¹⁶ E. O’Gorman, *op. cit.*, p. 122.

¹⁷ Juan de Torquemada refería la gran concurrencia de gente al cerro a adorar a Tonan “nuestra madre”. *Monarquía Indiana*, introducción de Miguel León Portilla, México, Porrúa, 1986, v. III, p. 354-357.

monías paganas. Esto es importante pues le dio posibilidad al culto a Guadalupe de desarrollarse en los años posteriores a 1550. Como afirma Serge Gruzinski, “la imagen cristiana en México nació literalmente sobre los escombros y las cenizas del ídolo”.¹⁸

Las primeras noticias concretas sobre la devoción a la imagen de la virgen María en su advocación de Guadalupe se dan después de 1550 cuando parece que se colocó en la vieja ermita la pintura que hoy se venera en el santuario moderno. Algunos años después el virrey Martín Enríquez expresaba en una carta de 1575 lo siguiente:

Lo que comúnmente se entiende es que el año de [1555 o 1556] estaba allí una hermitilla, en la cual estaba la imagen que ahora está en la iglesia, y que un ganadero, que por allí andaba, publicó haber cobrado salud yendo aquella hermita, y empezó a crecer la devoción de la gente, y pusieron nombre a la imagen Nuestra Señora de Guadalupe, por decir que se parecía a la de Guadalupe de España; y de allí se fundó una cofradía, en la cual dicen habrá 400 cofrades, y de las limosnas se labró la iglesia...¹⁹

En la transmisión de los cultos marianos, intervendrían activamente para su promoción los virreyes, arzobispos, el clero secular, los pintores, los españoles e indios y la elite intelectual.

Volviendo a la narración, en mayo de 1556, suspendidas temporalmente las discusiones de Trento,²⁰ Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México, interesado por afirmar su autoridad frente al clero regular, siguiendo en ello el anterior espíritu del Concilio, adscribió la ermita del Tepeyac a su directa jurisdicción episcopal. El 6 de septiembre de ese año, el prelado granadino pronunció un sermón que promovió la devoción a esta advocación específica por sus supuestos milagros e invitó a los indios a mostrarse fervorosos hacia ella. La preocupación de Montúfar refleja por otro lado el conflicto entre las órdenes regulares y el clero secular en el que probablemente la imagen de Guadalupe fungió como un estandarte de

¹⁸ S. Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 80.

¹⁹ Cit. en J. Noguez, *op. cit.*, p. 99.

²⁰ En 1555 falleció Julio III y le sucedió Paulo IV, quien no era partidario de establecer una reforma disciplinar mediante un Concilio, por lo cual éste no se convocó durante su pontificado. En 1559 le sucedió Pío IV y tras acuerdo con Felipe II se reanudó el Concilio en 1562, prolongándose sus sesiones hasta diciembre de 1563. Ver José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español, op. cit.*, p. 569.

la nueva política orquestada por el estado contra la vieja iglesia misional de corte erasmiano.²¹ Esto motivó días después, el 8 de septiembre, una severa réplica por parte del padre Francisco de Bustamante, quien lo criticó por haber auspiciado “un culto tan sin fundamento”, levantado, según dijo, “apenas ayer”, basado en una imagen “pintada por un indio” que sólo obraría en perjuicio de los naturales, por crearles confusión y falsas esperanzas en su potencialidad milagrosa. La información levantada por Montúfar en 1556 para indagar sobre lo dicho por Bustamante en su sermón es una fuente primordial que arroja luz sobre la forma en que se introdujo el catolicismo tridentino en América a través, en parte, de la supuesta “invención” de una advocación milagrosa.²² Parece haber sido parte de una estrategia para evangelizar a los indios y someterlos al dominio y al amparo regios, que fue uno de los fines principales de la política colonialista ibérica en ese momento.

A pesar de la inicial oposición de los mendicantes a la devoción guadalupana, el fervor se hizo cada vez más general entre las diversas capas de la población de la ciudad de México. A fines de la década de los 50 del siglo XVI se practicaba un culto formal en la ermita que reunía tanto a españoles como a indígenas.²³ Parece que por estas fechas se fraguó el mito acerca del origen sobrenatural de la imagen, cuando se supone que el indio cristiano del colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco, Antonio Valeriano (1520?-1605), escribió su versión en náhuatl, conocida con el nombre de *Nican Mopohua*.²⁴

²¹ O’Gorman, *op. cit.*, p. 121.

²² Véase *Información que el arzobispo de México Dn Fr. Alonso de Montúfar mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de los Naturales del Convento de San Francisco de México el Provincial fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción del culto de N.S. de Guadalupe*. 2a. ed. México, Imprenta litográfica y encuadernación de Ireneo Paz, 1891. Ni el sermón de Montúfar, ni el de Bustamante existen impresos, pero su contenido aparece referido en las páginas de estas *Informaciones*.

²³ Así lo informa Francisco de la Maza, *El Guadalupanismo...*, p. 28.

²⁴ Ver Guillermo Ortiz de Montellano, *Nican Mopohua*, México, Universidad Iberoamericana, 1990. No es mi intención aquí hacer una crítica de fuentes ni una revisión bibliográfica sobre la obra. Basta decir que existe polémica no sólo sobre su autoría, sino por las fechas de su elaboración. Lo publicó, junto con otros textos, Luis Lasso de la Vega bajo el título *Huei Tlamahuiçoltica*, México, Imprenta de Juan Ruyz, 1649. Sobre las características del documento y su autoría, véase L. Souza, Stafford Poole y James Lockhardt, *The Story of Guadalupe. Luis Lasso de la Vega’s Huei Tlamahuiçoltica of 1649*, Los Angeles, Stanford University Press & Universidad de California, 1999. Stafford Poole considera que hubo una fuente primaria cuyo autor se desconoce, que pasó como tradición oral entre los indígenas y que puede fecharse hacia fines del XVI y principios del XVII de la que se valió Miguel Sánchez para

La iglesia secundó el respeto y la devoción de los indios a las imágenes.²⁵ Esto puede verse aún antes del decreto final de Trento, ya en la década de 1550, cuando hay una intención de poner en efecto una serie de medidas sobre el uso legítimo de éstas.²⁶ En diciembre de 1563, en la última sesión conciliar (la XXV), se estipuló sobre “la invocación, veneración y reliquias de los santos, y de las sagradas imágenes”. Se declaró “que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración ... porque el honor que se da a las imágenes se refiere a los originales representados en ellas”.²⁷ En enero de 1564 se publicaron los decretos del Concilio de Trento,²⁸ y aunque se enviaron inmediatamente los textos a los arzobispos y obispos de México, Guatemala y Honduras, de hecho, las disposi-

construir su historia en 1648. *Our Lady of Guadalupe. The Origins and Sources of a Mexican National Symbol. 1531-1797*. Tucson, The University of Arizona Press, 1995, p. 221-223. Miguel León Portilla en su reciente libro *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, hace una nueva traducción al castellano a partir de una vieja copia que conserva la Biblioteca Pública de Nueva York. Considera que el autor es Valeriano y que el manuscrito fue hecho hacia 1550, por la influencia que encuentra en el *Nican Mopohua* de elementos de los antiguos cantares indígenas de mediados del siglo XVI. *Op. cit. Passim*. Por su parte, Edmundo O’Gorman creía también que Valeriano había escrito esa antigua relación y que la fecha de la elaboración del manuscrito era 1556, durante el tiempo transcurrido entre la fecha en que los españoles de la ciudad de México le cobraron devoción e impusieron el nombre de Guadalupe a la imagen de la virgen “aparecida” en la vieja ermita del Tepeyac y el 8 de septiembre de ese año, día en que predicó su sermón antiguadalupano fray Francisco de Bustamante en la capilla de San José de los naturales del convento grande de San Francisco de México. *Op. cit.*, p. 50. Javier Noguez ubica el manuscrito entre 1560 y 1570 y considera que lo editó Lasso en 1649. *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de influencia tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 28. Por último, D.A. Brading en su obra más reciente, *Mexican Phoenix*, Berkeley, University of California Press, 2000, también emite su juicio sobre este asunto. Véase capítulo 14.

²⁵ William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priests and Parishoners in XVIIIth Century Mexico*. Stanford, California, Stanford University Press, 1996, p. 265. James Lockhart considera que los patrones nahuas preexistentes, tanto en lo político como en lo religioso, hicieron posible el aparente éxito de los modos hispánicos. El hábito del indígena era mirar al ser espiritual y la forma tangible como algo completamente integrado (*ixiptla*). *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, XVth through XVIIIth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 203 y 238.

²⁶ I Concilio Provincial Mexicano, cap. 35. Roman Catholic Church. Bancroft Library, Berkeley, M-M 266.

²⁷ Sesión XXV celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, 3 al 4 de diciembre de 1563, Ignacio López de Ayala, *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano, Barcelona, Imprenta y Librería de Don Antonio Sierra, 1848.

²⁸ Fueron ratificados por Pío IV en la bula *Benedictus Deus*. 26 de enero de 1564.

ciones se aplicaron efectivamente en la Nueva España hasta el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585). La actualización del programa tridentino puede verse aún en el siglo XVIII.

El Tercer Concilio Provincial Mexicano que convocó Pedro Moya de Contreras desde febrero de 1584, determinaba que “en esta nueva Iglesia occidental se plante y aumente la religión cristiana y lleve frutos dignos de vida eterna quitados los estorbos de los errores y vicios”.²⁹ Además de que su legislación sirvió de pauta para toda la época virreinal con sus decretos sobre sacramentos, párrocos, parroquias, clérigos, monasterios, censuras, juicios, delitos y penas, allí se estableció también la forma en que los sermones debían predicarse y cómo rendir honra a las imágenes. Se exhorta a los prelados y pastores a fomentar la buena devoción a éstas:

Para que el pío y loable uso de reverenciar las sagradas imágenes obre en los fieles cristianos el efecto para que fueran instruídos, conviene a saber: memoria, veneración y imitación... —y agrega más adelante el decreto—... para la especial devoción que todos debemos a la gloriosísima virgen como a universal abogada y Señora Nuestra se ordena y manda...a los prelados den orden como esta sancta devoción se aumente y vaya adelante procurando aya para ella y para las misas de nuestra Señora alguna fundación o dotación.³⁰

Si bien hay un lapso de tiempo entre 1560 y 1648 en que el culto a Guadalupe fue casi olvidado, las altas jerarquías de la Nueva España siguieron las premisas establecidas y los predicadores y artistas fueron impelidos a impulsar a las diversas advocaciones de María, lo que fue bien visible ya en el siglo XVII. En 1622 se estrenó un nuevo templo dedicado a la virgen de Guadalupe que fue bendecido por el arzobispo Juan de la Serna. Del recinto escribiría Mateo de la Cruz en 1660: “es un pedazo de cielo, como en lugar escogido de esta Señora para asilo de nuestros trabajos y para trono y solio de sus favores y beneficios”.³¹ Agregaba también que la devoción a la imagen había ido en aumento por “los milagros que

²⁹ III Concilio Provincial Mexicano octubre de 1585. Bancroft Library, Berkeley, M-M 1756 y M-M 267.

³⁰ *Ibid.*, foja 177.

³¹ Mateo de la Cruz, *Relación de la milagrosa aparición de la Santa Imagen de la Virgen de Guadalupe de México sacada de la historia que compuso el bachiller Miguel Sánchez por...*, México, 1660. Utilicé la edición de México, Calle de la Palma, 1781, p. 16.

obra y con los beneficios que recibía, a cuya causa agradecidos dieron tantas limosnas que hubo con que edificar otra ermita”.³²

Al teólogo Miguel Sánchez se debe haber recuperado una tradición dispersa, haberle dado forma y difundirla. En 1648, reuniendo información oral y escrita de antaño, construyó una bellísima e ingeniosa historia, empapada de mito, de título *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe*, cuyo mensaje, a partir de entonces, se repitió tenazmente a través de los cientos de sermones que se dirigieron al pueblo en las iglesias de todo el reino. Vale la pena recordar la narración, misma que hemos abreviado del propio Sánchez:

Por los principios de Diciembre del año de 1531, sucedió en el paraje que hoy llaman *Guadalupe*, y en su principio y lengua Tepeyácac una legua distante de México. Aquí un sábado, pasaba un indio, si recién convertido, que oyó músicas dulces, acordes como de aves se detuvo suspenso en aquel sagrado monte. Escuchó una voz, que por su propio nombre lo llamaba: era su nombre Juan y el sobrenombre Diego. Descubrió a una señora que le mandó subiese: así lo hizo. Estando en su presencia, admirado sin atemorizarse, contempló una hermosura que lo enamora, una luz que lo alumbra sin deslumbrarlo. Oye un lenguaje dulce que todo esto se deposita en María Virgen, la cual le dijo: “Hijo Juan, ¿adónde vas?”

El indio le responde que va a recibir la doctrina que enseñan los padres religiosos en el pueblo de Tlatelolco. María Santísima le declara su deseo: “Quiero que se me funde aquí una casa y ermita, templo en qué mostrarme piadosa Madre contigo, con los tuyos, con mis devotos, con los que me buscaren para el remedio de sus necesidades. Has de ir al palacio del obispo de México, y en nombre mío decirle que tengo particular voluntad de que me labre y edifique un templo en este sitio, refiriéndole lo que atento has escuchado y lo que devoto has percibido”.

El humilde Juan Diego se apresura a cumplir la voluntad y lleva el mensaje al prelado, Juan de Zumárraga. Sin embargo, su embajada no tiene éxito pues el prelado “tibiamente respondió” y regresa para comunicárselo a la señora. Ella le encarga volver al día siguiente y le advierta nuevamente su voluntad. Otra vez en el palacio, poco crédito le daban y el prudente prelado lo despacha, solicitándole una señal. El indio se fue al cerro y subió para dar una segunda resolución a la María la madre de Dios. Ella le pide regresar mañana.

Llegó el día en que Juan había de volver para llevar las señas y no pudo, porque habiendo llegado a su pueblo halló enfermo a un tío suyo y se ocupó en buscarle quien aplicara las medicinas, que no pudo por

³² *Ibid.*, p. 15.

agravarse más la enfermedad. Salió a buscar un religioso que administrara los sacramentos y llegando al paraje del monte de *Guadalupe*, torció el rumbo para no detenerse y platicar con María Virgen pero ella le salió al camino y encuentro. El le pide una disculpa y le abre su corazón dónde deja ver la angustia por su tío, Juan Bernardino, más ella lo conforta y le dice que no debe temer ni afligirse pues ha devuelto la salud al enfermo. Juan Diego, consolado, gustoso y satisfecho, se puso en sus manos para que lo enviara como le pareciera. Y así, lo manda subir al monte donde ella le ha hablado y le indica que corte, recoja y guarde todas las rosas y flores que descubriera y bajara con ellas a su presencia. Era diciembre, que todo es pedernales y desnudas peñas, pero él encuentra diversas y hermosas flores que se apresura a recoger y atesorar en su humilde manta.

Bajó de aquel sagrado monte a la presencia de María Virgen y ella las cogió en sus manos y le manda llevarlas al obispo como la señal que pidió y le advierte descubrirlas sólo en su presencia. Así lo hace Juan Diego y tras esperar mucho tiempo a las puertas del palacio, es recibido una vez más por el obispo, para así presentar el regalo del cielo y él vio en aquella manta “una santa floresta, una primavera milagrosa, ... que todas cayendo de la manta dejaron pintada en ella a María Virgen madre de Dios, en su santa imagen que hoy se conserva, guarda y venera en su santuario de Guadalupe de México.”³³

Muchos fueron los promotores del culto a Nuestra Señora de Guadalupe y lo hicieron por diversas causas. William Taylor descubre el importante papel que jugaron los clérigos en el impulso del culto a la virgen María, sobre todo de la Inmaculada Concepción, en la Nueva España.³⁴ El jesuita Francisco de Florencia enumera puntualmente en su *Estrella del Norte de México* los nombres de muchos de ellos y también de laicos involucrados en la devoción: El conde de Salvatierra, Francisco de Siles, canónigo lectoral de la Santa Iglesia metropolitana; don Isidro de Sariñana, su sucesor en la canongía y luego obispo de Oaxaca; el virrey fray Payo de Rivera; Juan Caballero y Ocio, mecenas de la arquitectura y del arte; el virrey conde Alva de Liste; los arzobispos Francisco Aguiar y Seixas y Juan Sáenz de Mañosca y otros.³⁵

³³ Se ha extraído en breve la narración de Miguel Sánchez en su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648) en Ernesto de la Torre y Ramiro de Anda (comp.), *Testimonios Históricos Guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 152-281.

³⁴ W. Taylor, *Magistrates...*, *op. cit.*, p. 279, 280.

³⁵ Obra escrita hacia 1688. *La Estrella del Norte de México. Historia de la milagrosa imagen de María Santísima de Guadalupe*, edición de Agustín de la Rosa, Imprenta de J. Cabrera en Guadalajara, 1895.

Los doctos en la fe desearon transmitir los contenidos de una teología dogmática y moral de la iglesia, con una enseñanza bíblica y relacionar todo esto con el acontecimiento milagroso suscrito en el año de 1531. D.A. Brading observa que “para entender la matriz doctrinal en la que se origina la tradición [guadalupana], es necesario regresar a Bizancio, San Agustín y la España de los Habsburgo”.³⁶

Siguiendo a Miguel Sánchez, el clero y particularmente los jesuitas, hasta su expulsión el 27 de febrero de 1767, tuvieron una enorme influencia en la conformación del pensamiento en esta época. Con su humanismo, fundado en el estudio de los poetas y oradores latinos, los hijos de Loyola enfocaron sus enseñanzas tomando a las imágenes como vehículos de difusión y adornando el lenguaje con una ingeniosa prosa.³⁷ Como expresa Santiago Sebastián, notable historiador de los valores estéticos, “la Contrarreforma fue un elemento determinante que convirtió al arte en un instrumento de propaganda del catolicismo de acuerdo con las directrices impuestas por el papado y los jesuitas”.³⁸

En la Nueva España, la élite intelectual —teólogos en su mayoría— tomó la imagen de Guadalupe y la dotó de sentido de acuerdo a las necesidades de una nueva sociedad que había resultado de la Conquista y se había conformado tras las sucesivas etapas de colonización.³⁹ Mas que nada se logró convertirla en un símbolo que en su seno entrañaba muchos significados. Se le otorgó un enorme poder para sintetizar mensajes; se le hizo un vehículo para transmitir el dogma cristiano, comunicar valores y educar la moral, de acuerdo a las nuevas disposiciones.

A través de la exégesis bíblica, el clero explicó el lugar que ocupaba la virgen de Guadalupe en la historia de la salvación y se le atribuyó la misión de venir a proteger y a confortar a los habitantes del Nuevo Mundo, una vez que se hubieran derribado “los estorbos

³⁶ D.A. Brading, *Mexican Phoenix*, p. 11. La traducción es mía. La cita dice: “To understand the doctrinal matrix in which the tradition emerged, it is necessary to return to Byzantium, St. Augustine and Habsburg Spain”.

³⁷ Ver Beatriz Mariscal, “El programa de representación simbólica de los jesuitas en la Nueva España”, en José Pascual Buxó (editor) *La producción simbólica en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 2001, p. 51-65.

³⁸ Santiago Sebastián, *Contrarreforma y Barroco*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 13.

³⁹ Para este tema tan vasto véase María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

de los errores y vicios”, como quedó apuntado en los preceptos citados líneas arriba.

En el siglo XVII había ganado terreno el mestizaje. La creencia en las advocaciones fue un puente entre grupos étnicos, regiones y clases sociales, como sostiene Taylor.⁴⁰ Después, los diferentes estamentos sociales la hicieron india, mestiza o criolla, según sus necesidades anímicas, la “americanizaron” para poder apropiarla y, a la vez, sentirse parte de un destino providencial grandioso.⁴¹

El clero fomentó manifestaciones populares de devoción y piedad a la virgen de Guadalupe. Se le sacó una vez en solemne procesión para que disipara la grave inundación que sufrieron los ciudadanos de 1629 a 1634. Desde la segunda mitad del siglo XVII se le dedicaron nuevos templos y altares y fue el centro de las celebraciones donde se desbordaba el júbilo de los “indianos”. En 1663 por primera vez se solicitó a la curia romana que declarase día festivo el 12 de diciembre y se concediese rezo propio de la aparición. Varios testigos del milagro fueron interrogados dando origen a las *Informaciones* de 1666, otra fuente importante para los estudios guadalupanos.⁴² Al santuario llegaban oleadas de peregrinos y se recibían cuantiosas limosnas. En 1695 se colocó la primera piedra de la iglesia nueva que se inauguró con gran pompa en 1709. Bellísimas obras de arte alaban a la milagrosa advocación. Esto no sólo continuó, sino que aumentó en el siglo XVIII.

En 1737 se le hicieron rogativas especiales a la virgen de Guadalupe para que acabara la epidemia que azotó al virreinato y el 27 de abril de ese año, se proclamó patrona de la ciudad de México y del reino el 18 de diciembre de 1747. Todo esto podía ser orquestado y dirigido por las altas esferas institucionales de la Nueva España. Además, se seguía con los lineamientos del proyecto tridentino de exaltar a la Madre de Dios, promover las imágenes sagradas y de la atención puesta a la cultura popular. En suma, aunque Trento ratificó las doctrinas tradicionales y revaloró ciertas for-

⁴⁰ W. Taylor, *Magistrates...*, *op. cit.*, p. 266.

⁴¹ Sobre esto véase Jorge E. Traslosheros, “Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 18, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, p. 89.

⁴² Nuevamente es Francisco de Florencia una fuente primordial que informa sobre estas testificaciones y sobre el resultado de las gestiones ante Roma. Ver *Estrella del Norte...*, *op. cit.*

mas de piedad colectiva, esto se daría con control riguroso del clero. El padre jesuita Juan Francisco López, procurador de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús, solicitó la confirmación del patronato y nuevamente la petición para que se concediese misa y oficios llegó al papa Benedicto XIV quien aceptó, celebrándose en el mes de noviembre de 1756 la confirmación del patronato por la santa Sede con grandes festejos y profusión de sermones.

En el IV Concilio Mexicano (1771) convocado por el rey Carlos III como patrono de la Iglesia, se volvieron a establecer los lineamientos del anterior de 1585 y específicamente en materia de sermones, los oradores debían “con utilidad explicar los misterios de fe... acompañar el sermón con el buen ejemplo y santidad” de algún santo, santa o de la virgen santísima y se ponía especial interés en la reforma de las costumbres.⁴³ A través de las imágenes de la virgen se fomentaba la castidad y la honra en el vestir, así como se insistía en la recta conducta. Se hacía énfasis igualmente en “la singular modestia de María Santísima” y en “que vaya en aumento la devoción a la Virgen Santísima que en su Iglesia de Guadalupe es universal patrona de Nueva España y en su misterio de la Inmaculada Concepción es protectora general de todos los dominios de nuestro Rey Católico”.⁴⁴

Al ser un vehículo difusor de ideales y virtudes, un medio de aculturación y de dominio, estuvo sujeta a los ciclos propios de su introducción. Al decir de William Taylor, Guadalupe fue un modelo de aceptación y de legitimación de la autoridad colonial.⁴⁵ Las circunstancias creadas por el traslado de la reforma tridentina en la Nueva España y el pensamiento que se configuró a raíz de este movimiento permitió su existencia y su espectacular promoción.

Ahora sólo veremos algunos ejemplos de cómo se aplicaron ciertas estrategias y qué fin se persiguió con ello. Los hombres de la época colonial lograron comunicar valores en el inconsciente colectivo y de diferentes maneras consiguieron sus objetivos. Dicho sea de paso, se impusieron modelos de comportamiento y de pensamiento de acuerdo a las necesidades del momento.

⁴³ IV Concilio Provincial Mexicano, Bancroft Library, Berkeley. Sección de Manuscritos M-M 1732, f. 148v.

⁴⁴ *Ibid.*, f. 675 y 679.

⁴⁵ W. Taylor, *Magistrates...*, p. 292.

Al estudiarse con atención el contenido de los mensajes, los medios de los que se valieron para su transmisión, el arte de comunicar mismo, los recursos estéticos y lingüísticos difundidos con la nueva ideología, se abre una fascinante veta del quehacer histórico que es la historia de la cultura.

Los comunicadores de lo sagrado

La imagen y el sermón fueron los vehículos más importantes de difusión de la ideología contrarreformista. Muchos de los argumentos derivados de la reforma religiosa podían quedar literalmente en el aire, pero para que la conciencia colectiva aprehendiera el mensaje fue necesaria la persuasión constante, obra de los comunicadores de lo sagrado, principalmente, los pintores o artistas en general, y los oradores.

Quizá el ejemplo más temprano que podemos encontrar de la relación entre la imagen y el sermón sea a mediados del siglo XVI con el panegírico de Alonso de Montúfar a la virgen de Guadalupe, que coincide con el periodo en que ciertos anales indígenas registran la supuesta aparición de la imagen en la ermita.⁴⁶ De ser así, pareciera que el sermón del arzobispo tuviera el objetivo, entre otros, de producir ciertas imágenes mentales que apelaran a los sentidos de los neófitos y despertaran la admiración al ícono refiriendo sus potencialidades taumatúrgicas. La pintura, por sí misma, colocada en la oscura ermita, no hubiera ejercido tanta atracción sin la parte reiterativa de sus atributos dados por el sermón. Si aceptamos también como probable la fecha de 1556 en la que Edmundo O'Gorman ubica el manuscrito en náhuatl de Antonio Valeriano, donde narra las apariciones de la virgen al indio Juan Diego y el momento en que ocurre su milagrosa impresión a través de las flores en la tilma del macehual, entonces podría concluirse que todo

⁴⁶ Estos anales son el diario de Juan Bautista (1555) y los registros de Chimalpahin y Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin en E. O'Gorman, *op. cit.*, p. 27. Sin embargo, el autor considera que estos documentos están lejos de satisfacer las exigencias críticas, pues no ofrecen datos contundentes ni concretos. Véase también p. 29. Estas fuentes vienen analizadas en el libro de Javier Noguez ya citado en este trabajo, p. 45-46, aunque él también afirma que son "parcas" en la descripción del milagro. Menciona, asimismo, ciertos anales de Puebla, Tlaxcala y México que hablan de la "aparición" de la noble mujer de Tepeyacac en 1556.

concordaba para convertir a Guadalupe, a partir de entonces, en un objeto sagrado que traía al presente lo divino.⁴⁷

Después del sermón de Montúfar y del que pronunciara días después Francisco de Bustamante criticando al arzobispo, sabemos que hubo otros en la ermita durante el resto del siglo XVI y principios del XVII, pero que desafortunadamente, no se han conservado.⁴⁸

La razón de la pérdida de los sermones la dio posteriormente Francisco de Florencia, cuando hablaba de oraciones sacras “muy de piedad y grandeza del asunto”, pero que sin embargo, “muchas más se hubieran impreso, dignas de luz pública, si como hay en México y en toda la Nueva España abundancia de escogidos oradores, no hubiera tanta carestía en las imprentas”.⁴⁹

En el siglo XVI sólo tenemos noticias referentes a que los indios iban en sus romerías al santuario donde oían misa y escuchaban el sermón, pero ignoramos los temas tratados por los clérigos en sus discursos. El primer sermón de tema específicamente guadalupano que conocemos impreso es de 1660, poco más de un siglo después de los de Montúfar y Bustamante. Se trata de *Theorica de la prodigiosa imagen de la virgen Santa María de Guadalupe de México*⁵⁰ de Joseph Vidal de Figueroa. Es muy interesante que dicha oración sacra coincida, a su vez, con la publicación de una versión de la historia de las apariciones, obra del jesuita Mateo de la Cruz ya mencionada en este trabajo. Este último también escribió que “aunque andan muchas copias de esta santa imagen, no todas son perfectas”,⁵¹ lo que informa que se reproducían pinturas y grabados y circulaban abundantemente. Como en la época de Montúfar, tenemos, años después, otro ejemplo que asocia un sermón, un relato histórico-

⁴⁷ Igual podría aplicarse esta afirmación aunque la antigua narración no sea de Valeriano. Poole habla de esa otra fuente indígena fechada a fines del XVI y principios del XVII, *op. cit.*, véase nota 21.

⁴⁸ Juan de Salazar, un testigo de las *Informaciones* de 1556, dice que después de haberse divulgado la devoción de nuestra señora de Guadalupe cesaron los excesos que se cometían en las romerías, pues ahora *iban los indios a oír misa y escuchar los sermones*. *Op. cit.*, p. 19. El subrayado es mío. También Francisco de Salazar, otro de los testigos, refiere “lo tienen por devoción muchos ir a caballo y otros a pie, y en ello hay muy gran continuación en la distancia de camino que hay dende esta ciudad a la dicha ermita, porque *alli oyen sermones y misas* y no solamente las personas que sin detrimento de su edad y sin vejación de su cuerpo pueden, van a pie, pero mujeres de edad mayores y enfermos, con esta devoción van a la dicha ermita” p. 28.

⁴⁹ F. Florencia, *op. cit.*, p. 190.

⁵⁰ México, Juan Ruyz, 1661.

⁵¹ Mateo de la Cruz, *op. cit.*, p. 11.

mítico y pinturas o imágenes, lo que puede verse como una práctica común en la Contrarreforma.

La Contrarreforma fomentó el uso de formas externas de culto: procesiones, peregrinaciones, reliquias, veneración a los santos e imágenes, fiestas y organizaciones corporativas, y —muy importante para nuestra explicación— dio impulso a la transmisión visual y oral de los valores católicos. A todo esto ayudó la predilección por el lenguaje simbólico o alegórico, tanto en el terreno de lo estético, como de lo retórico, que tuvo su más espectacular manifestación en el “ciclo barroco”.⁵²

El lenguaje emblemático fue un modo de expresión que se valió de símbolos, metáforas, emblemas y otras formas para comunicar mensajes, no de manera explícita, sino mediante un juego de ingenio que llegó a convertirse en un verdadero arte. Se vincula con el culto de Guadalupe por que la imagen del Tepeyac posee una gran variedad de elementos cuyo significado está oculto y se presta a esta forma de interpretación erudita. Requiere para su comprensión de la destreza intelectual de los más versados en cuestiones bíblicas y de diversas autoridades.

Según Jaime Cuadriello, la emblemática formó parte sustantiva del universo intelectual del barroco novohispano y arraigó profundamente en su pensamiento histórico.⁵³ Fue un modo de lenguaje que se trasluce en el mundo político, religioso y moral, utilizado en Europa desde 1530 y en la Nueva España con gran profusión en los siglos XVII y XVIII. Estuvo presente en la oratoria sagrada, en la figuración plástica y otros medios de expresión. El emblema y el jeroglífico sirvieron para comunicar ideales o significados y forman parte del “arte de persuasión” por medio de la palabra o de la pintura.⁵⁴ Entonces, en los sermones y en las pinturas de tema guadalupano se transmitieron varios mensajes a través del lenguaje emblemático y simbólico.

⁵² Ver Jorge A. Manrique “Del Barroco a la Ilustración”, en *Historia General de México*, v. II, México, El Colegio de México, 1977. También Ramón Kuri en el capítulo “La Scientia conditionata, modernidad y barroco” de *La Compañía de Jesús*, p. 99-109, hace un amplio estudio sobre la manera en que lo barroco expresó una nueva actitud frente a la vida, una forma de ver el mundo.

⁵³ Jaime Cuadriello, “Introducción” en *Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*, México, Conaculta, 1994, p. 19.

⁵⁴ Así lo ha estudiado con gran profundidad José Pascual Buxó en muchas de sus obras. Como ejemplo, “El resplandor intelectual de las imágenes: jeroglífica y emblemática” en *Jue-*

La imagen en la Contrarreforma tuvo la función de ilustrar, así como de despertar la sensibilidad y el sentimiento. Sin embargo, su naturaleza signífica conllevaba un juego constante de símbolos que sólo era posible explicar si se conocían las convenciones que implicaba un código. Por ello, el historiador no sólo está obligado a conocer los fines que se perseguían en la Contrarreforma para poder interpretar su sentido, sino también debe percibir la forma en que se narraban las apariciones a través de un fundamento bíblico e histórico. Por tanto, pensamiento y contexto son las claves para entender los mensajes ínsitos en la imagen. El ya citado Francisco de Florencia había dicho que “las pinturas suplen la falta de escrituras”,⁵⁵ seguramente en un esfuerzo por restarle importancia al hecho de que no se contaba con documentos originales contemporáneos a la aparición que la avalaran, pero también con la intención de mostrar la forma en que se transmitió la verdad cristiana a través de imágenes desde los primeros años de la evangelización.

Hasta donde se tiene noticia no se pintó copia alguna del sagrado original en el siglo XVI. La más antigua conocida es la pintura de Baltazar de Echave Orio de 1606 y posteriormente tenemos el grabado de Samuel Stradanus (circa 1615). Después se hicieron varias en el siglo XVII, como las de Juan Correa y otras más, anónimas, que se ubican en esta centuria sin poderse precisar las fechas exactas.⁵⁶

La Contrarreforma hizo hincapié en el empleo de imágenes para mover el fervor popular, pues el protestantismo había lanzado severos ataques contra esta costumbre.⁵⁷ Aunque la lucha contra la herejía protestante no era el punto más trascendente en la agenda de la iglesia mexicana, aún así en la América hispana sí se hizo gala del proselitismo a la iglesia romana durante toda la época colonial y se

gos de ingenio y agudeza..., p. 30-54. Igualmente nos ha servido el libro de Fernando de la Flor, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

⁵⁵ F. Florencia, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁶ Elisa Vargaslugo ha hecho un estudio de las pinturas dedicadas a la Virgen de Guadalupe en “iconología guadalupana”, *Imágenes guadalupanas cuatro siglos*, México, Centro Cultural Arte Contemporáneo, 1987, p. 57-178. Lo mismo Jaime Cuadriello a quien debemos *Maravilla Americana. Variantes de la iconografía guadalupana. Siglos XVII al XIX*, México, Patronato Cultural de Occidente, 1989.

⁵⁷ Decía Juan Calvino, “representar a Dios con imágenes es corromper su gloria”. *Institución de la Religión Cristiana*, 2 v. Países Bajos, Ediciones de Literatura Reformada, 1967. Sobre la crítica al uso que hacían los “papistas” de las imágenes ver v. I, p. 49-59.

insistió en el empleo de imágenes para promover la devoción. Según refiere Florencia, había “infinitas imágenes” de Guadalupe copiadas del milagroso retrato original hechas en toda la Nueva España. “No se hallará —advertía— en todo el reino, iglesia, capilla, casa ni choza de español ni indio, en que no se vean y adoren imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe”.⁵⁸ A eso había que añadirle las medallas, láminas, tablas, esculturas, relicarios enconchados y otros objetos que también circularon profusamente.

La pintura de Guadalupe es una especie de texto cuyo sentido está oculto. Esto no resultaba desconocido para los predicadores. La narración desde el púlpito fomentaba la creencia en la milagrosa aparición, pues al manejar diferentes conceptos, se tornaba en la parte explicativa necesaria que traducía los símbolos ocultos de la imagen para intelectualizarla en función de ciertas convenciones.⁵⁹ Por ello, el juego de metáforas y símbolos es infinito tanto en los sermones como en las pinturas. Si bien hablamos de sucesos a lo largo de casi tres centurias, en que el mito de Guadalupe experimentó un desarrollo fluctuante desde finales del siglo XVI, ya en el XVII y en el XVIII el contenido de los sermones sí es constante e insiste en la idea de que la pintura original fue hecha por Dios mismo, caso único en el mundo. Se difundió la creencia de que de allí derivaba su permanencia por siglos e incorruptibilidad. Aquel ícono era un jeroglífico a descifrar, pues el Padre Eterno había escondido mensajes en cada elemento del sagrado retrato. Eso dio pie a un ejercicio exegético interminable.⁶⁰

En 1738 un orador afirmaba que el sermón debía publicarse “para que se aumente el culto” y advertía que “no hay pincel como la lengua, ni buril como la pluma”.⁶¹ Juan de Mercado aseguraba que “aunque se divisan las imágenes, son pocos los que las ven”.⁶²

⁵⁸ Francisco Florencia, *Estrella del Norte...*, p. 133.

⁵⁹ Ricardo Morales, *Estilo, Pintura y Palabra*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 71. Para ver un ejemplo de una interpretación de los símbolos guadalupanos, consúltese Alicia Mayer, “El guadalupanismo en Carlos de Sigüenza y Góngora”, en A. Mayer (editora), *Carlos de Sigüenza y Góngora. Homenaje 1700-2000*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, v. I, p. 243-272.

⁶⁰ Ver Jaime Cuadriello, “El obrador trinitario o María Guadalupe creada en idea, imagen y materia”, en *El Divino Pintor: La creación de María de Guadalupe en el taller celestial*, México, Museo de la Basílica de Guadalupe, 2001, p. 65.

⁶¹ Miguel Picazo, *Imagen humana y divina de la Purísima Concepción*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1738, s/p.

⁶² Parecer de Juan de Mercado al sermón de Miguel Picazo, *op. cit.*, s/p.

Su significado no era asequible a todos, por lo que a través de la explicación de los eruditos se abría un universo interminable. Vuelve a decir el mismo calificador “abrir la boca de sabio, es poner patentes a los ojos las imágenes, que colocó en las aras de su ánimo, la fatiga del estudio”. Aquí se muestra la parte verdaderamente interesante de los discursos. El orador señala la manera de *pensar* la imagen. Cada vez afloran nuevas interpretaciones y, a la vez, éstas motivan a los pintores a representar otros elementos en sus obras. Las imágenes se reorganizan en función de los discursos retóricos dando múltiples relaciones conceptuales que operan en doble sentido: palabra-imagen, imagen-palabra.

Lo que se quiere mostrar hasta aquí es cómo muy frecuentemente puede verse la simbiosis entre pintura, sermón y relato como las que acabamos de señalar. Si la función del sermón fue convencer y la de la imagen establecer vínculos con el sentimiento del que la contemplaba, cabe ahora preguntarnos cuál era el pensamiento que se quería transmitir en esa época y cuáles fueron los elementos que sirvieron para su difusión.

Guadalupe: baluarte de la Iglesia católica en América

La misión de la iglesia contrarreformista fue la salvación de las almas. En América la campaña espiritual se orientó inicialmente contra la idolatría. En Trento se atacó la idea protestante (sobre todo de los calvinistas) de predestinación y de elección particular⁶³ y se concluyó que los hombres son tocados por el pecado original, pero su naturaleza no está completamente corrompida.⁶⁴ La conversión fue *conditio sine qua non*, quedando así asegurada la integración de los indígenas al esquema católico de salvación. Dentro del proyecto tridentino se contempló la expansión misionera por la necesidad de predicar el Evangelio (desde la sesión V) y la misión de la iglesia de salvar almas. En 1568 se crearía la congregación para la conversión de los infieles que sólo alcanzó su funcionamiento pleno hasta 1622 cuando se convirtió en la congregación para la propaga-

⁶³ Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana*, Holanda, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968, p. 723 y siguientes.

⁶⁴ Sesión V del 17 de julio de 1546 y sesión VI “de los justos que caen en pecado y de su reparación”. En *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, *op. cit.*

ción de la fe. La conquista del mundo —o la reconquista, si se quiere— para el catolicismo fue la nueva cruzada.⁶⁵

Uno de los primeros objetivos de la iglesia novohispana fue mostrar su carácter militante y triunfante. Tempranamente se valió de advocaciones como la virgen de los Remedios, la de Izamal o la de Cosamaloapan y, después de 1648, a través de la asociación con el portento guadalupano. No es casualidad que en una carta al Consejo Real de mayo de 1556, Montúfar lamentara que los indios siguieran en la idolatría. Pocos meses más tarde, el 6 de septiembre de ese año, pronunciaría su polémico sermón.⁶⁶

En el siglo XVII se manejaba la noción de que la conversión de los indios en los años posteriores a la Conquista había sido voluntad de Dios y para ello había enviado a la virgen de Guadalupe. Es muy claro esto en la obra de Miguel Sánchez, cuando dice “la dicha de conquistarse esta tierra, era porque en ella se había de aparecer María Virgen en su santa imagen de Guadalupe, con que enteramente pudiesen [los españoles] cantar la victoria”.⁶⁷

La virgen de Guadalupe fue hecha mancuerna indisoluble de la Iglesia. Fue proclamada “torre de David” que protegía a su familia apostólica como guerrera. También Miguel Sánchez había escrito que en la imagen guadalupana “estaba significada la iglesia”.⁶⁸ Poco después, en 1660, Joseph Vidal, autor de aquel primer sermón de tema explícitamente guadalupano, había afirmado nuevamente que “aquella imagen divina nos da a entender a Dios eterno...en una iglesia católica adorado”. Posteriormente, en una metáfora de otro orador de la misma época se expresaba cómo ese arco de paz y serenidad rodeaba a la iglesia para ampararla.⁶⁹

En los sermones, los oradores se remitían a los sucesos inmediatamente posteriores a la Conquista y presentaban a la virgen “en campaña valerosa” contra la idolatría mostrando quien era la verdadera madre de Dios y corredentora de la humanidad junto a Cristo.⁷⁰ En

⁶⁵ Outram Evenett, *The Spirit of The Counter-Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 121.

⁶⁶ *Informaciones...*, *op. cit.*, p. 70.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 170 y p. 171.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁹ Joseph Vidal, *op. cit.*, s/p y A. Delgado y Buenrostro, *Acción de Gracias a Nuestra Señora...*, Sevilla, Thomas López de Haro, 1679, p. 22.

⁷⁰ Joan de Mendoza, *Sermón que el día de la aparición de la Imagen Santa de Guadalupe...*, México, Francisco López Lupercio, 1673, s/p.

lenguaje metafórico se expresaba comúnmente cómo Guadalupe triunfaba sobre la noche “destrozando sombras siendo su nacimiento lustre victoria contra la lobretez”,⁷¹ Los sermones exaltan a la iglesia militante de la Contrarreforma.

En el siglo XVIII se continuó dándole relevancia a esta idea, sobre todo en concordancia con la labor civilizadora de la iglesia por toda la tierra. Guadalupe aparecerá repetidas veces como auténtica Minerva, como invencible Bellona o como “Pallas bajada del Cielo” enfrentándose a las huestes enemigas del catolicismo romano, desde este continente. Así lo decía Francisco Fuentes y Carrión en 1707:

América es el fuerte inexpugnable que eligió María para seguridad y defensa de aquestos Reynos; entonces contra la supersticiosa gentilidad y agora contra los venenos heréticos tiros de los ejércitos españoles.⁷²

Todos los novohispanos eran hechos los predilectos de Dios a través de ella. Dios “dio a esta América la imagen de Guadalupe como prenda de su amor”,⁷³ expresó el orador Juan de Villa en su sermón de 1734, que fue pronunciado en el mismo periodo en que David Brading sitúa el apogeo de la iglesia mexicana, en tiempos del arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747). Fue por su influencia que la virgen de Guadalupe fue aclamada patrona de la ciudad de México (1737), medida que resultó muy popular, que se hizo extensiva a toda la Nueva España en 1747, según mencionamos líneas atrás. Sobre todo, el papado ratificó esa moción “lo que muestra la culminación de una campaña centurial por parte del clero criollo para promover la veneración a su imagen”.⁷⁴

En las Actas del IV Concilio Provincial Mexicano de 1771 aparece “todo lo que recuerde la gentilidad se debe borrar de la memoria enteramente y disiparlo de raíz”,⁷⁵ lo que señala una preocupación todavía en este sentido. Se insistía también:

⁷¹ Sobre esto hay muchos ejemplos, pero tan sólo mencionaré a Nicolás Gómez, *Sermón de la aparición de la milagrosa imagen de Guadalupe de México...*, Sevilla, Juan Francisco de Blas, 1674, p. 55.

⁷² F. Fuentes Carrión, *Sermón de la Assumpción de Nuestra Señora...*, México, Imprenta de Francisco Ribera Calderón, 1707, p. 20.

⁷³ Juan de Villa, *Sermón de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, México, Imprenta Real del Superior Gobierno, 1734, p. 8.

⁷⁴ D. Brading, “Tridentine Catholicism...”, *op. cit.*, p. 1-2.

⁷⁵ En f. 158 v, Roman Catholic Church. Bancroft Library, Berkeley, M-M 1732.

Vaya en aumento la devoción a la Virgen Santísima que en su Iglesia de Guadalupe es universal patrona de Nueva España y en su misterio de la Inmaculada Concepción es protectora general de todos los dominios de nuestro Rey Católico, y se concedan 40 días de indulgencias a todos los fieles que asistan a la salve en los días de sábado de cuaresma...⁷⁶

En Trento se había hecho patente que la iglesia era la custodia e intérprete de la Palabra revelada que se mantenía viva gracias al magisterio eclesiástico. Según la tradición, la virgen de Guadalupe había descubierto sus deseos al obispo Zumárraga a través de la intermediación de Juan Diego. La importancia de la figura del prelado en la historia guadalupana se acrecienta a finales del siglo XVII y del XVIII. Trasluce el énfasis que puso el movimiento de la Contrarreforma, aunque en diversas etapas y con fluctuaciones, en restablecer la autoridad de los representantes eclesiásticos como un renovado cuerpo pastoral que transmitía eficazmente el mensaje sagrado a las multitudes. Esto lo dejó muy claro Miguel Sánchez en su obra:

La imagen de Guadalupe se le había aparecido y descubierto a un prelado [como al apóstol y evangelista San Juan en la isla de Patmos] consagrado y honrado con su nombre, al ilustrísimo obispo don Juan de Zumárraga, en cuya cabeza se profetizaron las estrellas, y obispos sufragáneos, que hoy goza la mitra metropolitana de México.⁷⁷

Años después, Mateo de la Cruz insistiría en que había sido el propio Zumárraga quien había mandado edificar “con toda brevedad” el pequeño templo en el cerro del Tepeyac, cumpliendo con prontitud y disposición los deseos de la madre de Dios, y colocado allí su imagen para veneración de todos.⁷⁸

Aunque en el México del siglo XVIII la imagen guadalupana fue promovida como un símbolo de identidad tanto indígena como criolla, también fue proclamada, contrariamente a lo que se piensa, un prodigio general de España. Esto lo notó bien Jorge Traslosheros al decir que ella era hispánica, novohispana y mexicana.⁷⁹ La unidad

⁷⁶ *Acta del IV Concilio Provincial de México*. Bancroft Library, Berkeley, M-M 1732, f. 679.

⁷⁷ Miguel Sánchez, *op. cit.*, en Ernesto de la Torre y Ramiro de Anda (comps.), *op. cit.*, p. 162.

⁷⁸ Mateo de la Cruz, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁹ J. Traslosheros, *op. cit.*, véase nota 42.

del Estado-Iglesia fue vital en la era del barroco y para la monarquía hispana fue crucial unificar su imperio mundial bajo ciertos esquemas. En los escritos conocidos como “espejos de príncipes”, son abundantes las referencias al auspicio de Guadalupe como auxiliadora de los gobernantes, para el buen desempeño de sus funciones. Muchas oraciones sacras eran dedicadas al rey, al heredero al trono, a la reina o alguna alta dignidad estatal o eclesiástica de Madrid, siempre agradeciendo a la virgen del Tepeyac por su socorro y patrocinio, enlazando siempre a la metrópoli con sus colonias en un mismo núcleo. Al finalizar la primera década del siglo XVIII, Manuel Argüello dijo que “este prodigio mismo que admira el orbe en la monarquía de España, miramos continuado en la imagen de Guadalupe”.⁸⁰ Y que el original concurría “en la mayor distancia a auxiliar a nuestro gran rey y piadoso monarca”. Así, el objetivo de unir a los indios y a la población general de americanos bajo un mismo símbolo político y religioso quedó satisfecho. Los indios abrazarían las verdades de Dios y las leyes del rey como súbditos de España.⁸¹

Son muchos los panegíricos a la iglesia expresados por medio de la pintura y de los sermones de tema guadalupano. El tópico permanente se refiere al mito original sobre el que paulatinamente se construyó una utopía basada en el orgullo patriótico. A través del florido milagro se empezó a relacionar a la iglesia de América con un paraíso, como un vergel fecundo en el que los frutos eran las conversiones de indios llevadas a cabo por la iglesia y por las virtudes señeras del clero en ese Nuevo Mundo donde florecían las costumbres y valores cristianos. Manuel de San Joseph expresó que ésta había sido “tierra maldita por sus abominaciones idólatras hasta que se mostró María en la Sagrada Imagen y entonces... [se volvió] un Paraíso, por [ser] patria de la rosa, signo del notable amor de Dios a su pueblo”. Para él, América “fue el pueblo escogido por lo catholico”.⁸² Casi 50 años después Juan de Villa se sumaría a esta noción diciendo:

México, por dignación de Dios, es el Libano de aquel Cedro, es el Sión de aquel Ciprés...y sobre todo, con singularísima propiedad, el Jericó

⁸⁰ M. Argüello, *Acción de Gracias a la soberana Reyna...*, p. 11.

⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

⁸² Manuel de San Joseph, *Florido Aromático Panegyris...* México, Vda. de Juan de Ribera, 1687, p. 10 y 11.

de aquella Rosa...no se de qué manera se pueda verificar que la Santísima Virgen en la Iglesia es como la plantación de la rosa en Jericó.⁸³

De esta manera se insistió en que la sociedad se plegara a un orden establecido por la iglesia y el estado español en Indias, así como en el respeto que toda la población merecía a esa jerarquía impuesta por Dios.

En distintas etapas de su promoción, la Contrarreforma recuperó tradiciones medievales del marianismo y las supo aplicar al nuevo contexto.⁸⁴ Por ejemplo, se difundió también en este sentido, el carácter apocalíptico de la imagen, como resultado de la popularización de los conceptos teológicos contenidos en este importante segmento de las Revelaciones. En el Libro XII se ve la alegoría de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.⁸⁵

Los doctos interpretaban, según las lecturas de las Sagradas Escrituras y de los sabios de la Iglesia, el misterio escondido en el manto cubierto de estrellas, en el número de los rayos que la coronaban, en su tez morena, en su preñez oculta, en la luna a sus pies, en la plenitud de su mensaje, en suma.

En los sermones se daba a entender que ella anunciaba el próximo parto de una nueva y más virtuosa nación, esto, en relación al sentimiento patriótico que se desarrollaba en torno a la tradición. Como apunta Jaime Cuadriello, fue Miguel Sánchez quien estableció la línea entre las revelaciones hechas en la Biblia (Apocalipsis) y la historia indiana. El bachiller y teólogo mexicano fue pieza clave en la elaboración de la simbología guadalupana.

El indio Juan Diego vio ante él a la mujer águila vestida del sol, posada sobre la luna del mismo modo en que Juan Evangelista había tenido la visión en Patmos. Así, “la paráfrasis y la analogía [se convertían en] dos de los recursos predilectos de la intelectualidad novohispana”.⁸⁶ Muchas consecuencias se desprendieron por el manejo de estos símbolos en los discursos sacros. Se dio paso a la inserción de México en la historia de la salvación, pues Dios había

⁸³ Juan de Villa, *op. cit.*, p. 17.

⁸⁴ Marina Warner ha estudiado con profundidad cómo la Contrarreforma abrió vías de comunicación con los fieles a través de la tradición cristiana del marianismo. Véase *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

⁸⁵ Véase Santiago Sebastián, *op. cit.*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

⁸⁶ Jaime Cuadriello, “Visiones de Patmos Tenochtitlan” en *Visiones de Guadalupe. Revista Artes de México*, núm. 29, p. 13 y la cita en la p. 15.

prometido un nuevo cielo en la tierra (Isaías, cap. 65), que también era el mensaje dirigido a Juan Evangelista y eso se veía reflejado nuevamente en los relatos guadalupanos en relación a un sitio en el Nuevo Mundo. Esto lo había asentado Miguel Sánchez cuando, al hablar de la ciudad de México, expresó que “esta ciudad era muy parecida a la isla de Patmos, pues a mano la habían compuesto los naturales de ella con tierras sobre aguas, quedando siempre cerca de mares o lagunas”.⁸⁷

En un temprano sermón se repetía esta idea de elección de la ciudad de México como sede del milagro del Apocalipsis. Decía su autor Juan de Mendoza que “habiéndose copiado del cielo es toda ella un cielo que apareció en esta tierra, para hacer aquesta tierra un cielo”.⁸⁸ A partir del texto de Sánchez, los oradores de finales del siglo XVII y del XVIII relacionaron a la virgen de Guadalupe como mujer águila, aunque en la pintura original no aparecía alada ni se le representaba aplastando a la serpiente. No obstante, los sermones y otras obras pictóricas se encargaron de transmitir la idea de que ella era la destructora del maligno reptil, símbolo de la idolatría, y de la *Hydra*, es decir “del postrado monstruo de la herejía”.⁸⁹ Esto fue interpretado como la señal de que una nueva iglesia se había fundado en México.

En otro sermón publicado algunos años después, se relacionaban todos los símbolos en un sólo contexto: “María es el paraíso de Dios en esta imagen soberana”.⁹⁰ Ella había traído la buena nueva del cristianismo a una nación que la desconocía, poco tiempo después de la llegada de los españoles. Así, la iglesia era representada una y otra vez como una red y los indios como los peces atrapados en ella, conocida parábola que se refiere a la evangelización. “La iglesia que se fundó en este nuevo mundo, tenía fijos los cimientos sobre la fe de los indios”.⁹¹ “Estaba profetizado —dijo el predicador Juan de Villa— que la Sagrada Imagen de Guadalupe había de ser la que alumbrara este Nuevo Mundo, por el prodigioso miste-

⁸⁷ Miguel Sánchez, *op. cit.*, en Ernesto de la Torre y Ramiro de Anda (comps.), *op. cit.*, p. 162.

⁸⁸ Juan de Mendoza, *Sermón que el día de la aparición de la imagen Santa de Guadalupe ...* México, Francisco López Lupercio, 1673, s/p.

⁸⁹ Manuel Argüello, *op. cit.*, p. 6.

⁹⁰ Cosme Borruel, *La imagen más clara de lo más oculto...*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1733, p. 15.

⁹¹ Juan de Villa, *op. cit.*, p. 5.

rio de la mujer del apocalipsis”.⁹² “Tu águila generosa —agregaba— aparecida en sus cerros [de México] fueses el felicísimo presagio de que sobre las ruynas del pagano México se había de fundar el glorioso imperio de Christo”.⁹³ Al ver los fines últimos de dicha empresa, quedaba plenamente justificado el horror mismo de la conquista militar y el de la catástrofe demográfica que le siguió a ésta. La construcción de una historia de carácter teleológico descansó en la imagen taumatúrgica de la virgen de Guadalupe.

La reforma de las costumbres

En Nueva España, la reforma católica es un concepto que necesariamente se vincula a la reforma de las costumbres y esto deviene, a la vez, de la experiencia metropolitana. En Trento se había decretado “el restablecimiento de la disciplina eclesiástica en tanto grado decaída y poner enmienda en las depravadas costumbres del clero y pueblo cristiano”.⁹⁴ En efecto, una vez reformadas las costumbres de los eclesiásticos, se seguiría a la sociedad en general, como se volvió a expresar en la sesión XIII de 1551:

Velen los obispos con prudencia en la reforma de las costumbres de sus súbditos... y conténgalos en la honestidad de vida...trabajando con sus exhortaciones y avisos de modo que los aparten de cosas ilícitas.⁹⁵

Una meta más del movimiento tridentino en América fue disponer de la imagen de Guadalupe como ejemplo de virtud y vehículo de transmisión de valores para regular el comportamiento, y ejercer con ello cierto mecanismo de control social. Muchas veces esto se dio de manera explícita o bien a través de símbolos. Quizá el caso más temprano se refleje en el *Nican Mopohua* (1550?, 1556?),⁹⁶ que por razones cronológicas no se inspiró en Trento, pero sí en las corrientes pre-reformistas, sobre todo de influencia erasmiana.⁹⁷ En

⁹² *Ibid.*, p. 19.

⁹³ *Ibid.*, p. 21.

⁹⁴ Sesión VI, 13 de enero de 1547. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, op. cit.

⁹⁵ Sesión XIII, octubre de 1551, en *ibid.*

⁹⁶ Véase nota 25.

⁹⁷ El término “prerreforma”, que considero una solución acertada para nombrar una de las distintas fases de reforma católica, lo utiliza Juan A. Ortega y Medina para distinguir el

este documento encontramos reflejados múltiples valores: virginidad, respeto, veneración, humildad, sencillez, obediencia, pobreza como signo positivo, la importancia dada a los milagros, etcétera. Según Richard Nebel, este antiguo testimonio, amén de los sucesos que refiere, finca su importancia en que tiene un significado para la iglesia y su tarea evangelizadora —y añadimos nosotros— también civilizadora.⁹⁸

Otro ejemplo. A través del culto a la Inmaculada Concepción que se difundió temprana y eficazmente en la Nueva España, se llegó al de Guadalupe, que encarna también ese misterio. Más aún, puede decirse que la devoción a ella es una consecuencia de la exaltación del marianismo buscada por la Contrarreforma.⁹⁹ La defensa de su inmunidad y pureza no sólo era un claro embate a las críticas derivadas de los protestantes,¹⁰⁰ sino que en América se interpretó de diferentes formas. Ya se habló del sentimiento patriótico que asociaba la preñez de la virgen con el próximo parto de una nueva patria, obra de los criollos principalmente. Igualmente por medio de los símbolos de la propia imagen: túnica talar, manto azul, corona de reina, trono de luna, cerco de nubes, ángel a los pies, flores, luces, rayos y estrellas, se evocó a Guadalupe como testimonio de la concepción en gracia.

“Es entre todas las imágenes del mundo —expresa el orador Juan de Robles— el *non plus ultra* de la perfección”.¹⁰¹ Al final de su discurso sagrado pedía a los oyentes practicar la pureza, la honra, la honestidad, la piedad y el ejercicio de las virtudes.

En los sermones hay constantes exhortaciones a los oyentes para practicar una vida buena y santa, dar dinero para obras de caridad, donativos y limosnas, “obras heroicas” por su manifestación piadosa y de ardiente religión. Se fomenta el socorro espiritual, la mo-

aliento espiritual que caracterizó a España y que se trasladó a Nueva España con los primeros misioneros, antes de la nueva reforma tridentina. *Reforma y Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 69.

⁹⁸ R. Nebel, *op. cit.*, p. 259.

⁹⁹ El libro de Rubén Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y sus imágenes y santuarios más celebrados*, Madrid, 1956, es un estudio que analiza cómo aparecieron cultos marianos en toda América Latina.

¹⁰⁰ Según Hubert Jedin, el asunto de la Inmaculada Concepción no fue una doctrina controversial entre católicos y protestantes, pero fue ardientemente discutido en las escuelas de teología. Mas en el Concilio se decidió dejar esta discusión de lado y se enfocó la atención en puntos considerados urgentes doctrinalmente hablando. *A History of the Council of Trent*, 2 v. London, Thomas Nelson and Sons, Ltd. 1949. Véase v. II, p. 139 y 141.

¹⁰¹ Juan de Robles, *Sermón que predicó...*, México, Juan de Ribera, 1682, p. 6.

destia y el decoro, el interés por el prójimo, la templanza, la humildad, la fortaleza, la fe y la perseverancia. Se reconoce también el valor de la oración. Manuel de San Joseph dijo que la virgen de Guadalupe “dejó en México una primavera de fe, esperanza y caridad”.¹⁰² A lo largo de todo el periodo colonial se promovieron las rogativas y oraciones para evocarla y pedir su protección o agradecer sus favores.

Por su parte, ya Francisco de Florencia había escrito que la pintura la había hecho Dios “para enseñanza de todos... y principalmente para ejemplo de las mujeres y que pongan con atención los ojos en la modestia, en la compostura, en la decencia y honestidad de esta admirable imagen de Nuestra Señora de Guadalupe”.¹⁰³ Ella era “un cristalino espejo para ser imitado”. En una de sus 9 meditaciones, el jesuita agregó que “la verdadera devoción de Nuestra Señora de Guadalupe es imitar la compostura de sus pechos, la honestidad de su rostro, el recato de sus ojos”.¹⁰⁴ Siguiendo a Florencia, Luis Méndez, un notable predicador contemporáneo suyo había también advertido que,

La imagen de María Santísima [de Guadalupe] fue hecha con tanta hermosura y perfección para que en ella tuviésemos ejemplar de virtudes que imitar y espejo en que poner y quitar todo lo que conviene a la perfección.¹⁰⁵

Asimismo, la maternidad santa implícita en la imagen guadalupana debía ser ejemplo para la familia novohispana y su promoción tenía el fin de fomentar el matrimonio como sacramento, la fidelidad conyugal y la unión de los miembros con sus claras divisiones y funciones.

Cincuenta años después Juan de Villa, con técnicas alusivas que todavía nos recuerdan la manera en que los jesuitas, desde la época de Ignacio de Loyola, deseaba despertar la piedad a través de vívidas apelaciones a los sentidos, y describía a sus oyentes de la iglesia del Hospital del Amor de Dios en 1734:

¹⁰² Manuel de San Joseph, *op. cit.*, p. 1.

¹⁰³ F. Florencia, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰⁴ F. Florencia, *Las novenas del Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe de México que se apareció en la manta de Juan Diego*, Madrid, Imprenta de Lorenzo de San Martín, 1785.

¹⁰⁵ Luis Méndez, *Sermón panegyrico...*, México, s/l, 1691, p. 58.

Aquel moreno bellísimo rostro, aquel cabello negro, aquellos ojos bajos, aquella nariz aguileña, aquella boca breve; todo aquel modelo de modestia y humildad, aquel magisterio de pureza, aquella norma de santidad; todo aquel asombro de perfección que adoramos en esta imagen.¹⁰⁶

Apuntando así a la mencionada reforma de las costumbres, Juan de Mercado, rector de la universidad en 1738, dijo que “la pureza de la concepción se halla en Guadalupe”. Y Miguel Picazo aseveró en su sermón de ese mismo año que “la concepción limpia de María sólo puede conocerse teniendo siempre a la vista su graciosa imagen”.¹⁰⁷ Su virginal hermosura, su recogimiento y sencillez fue el ideal que toda mujer novohispana debía observar: ser recatada y modesta, maternal, obediente, prudente, devota y piadosa.

Por su parte, Juan de Anguita afirmaba en 1744 que el lienzo de María Guadalupe “es el sello y molde de las maravillas”.¹⁰⁸ Lo mismo pretendió Bartolomé de Ita y Parra en su sermón de ese mismo año, cuando expresó en su sermón que:

Amante María de los Indianos, si eran ignorantes, en lugar de Escritura, se les imprime Imagen, para que si no saben leer, se contenten con mirar: aprendan en el lienzo, lo que no alcanzan en el libro.¹⁰⁹

De forma paralela a la apoteosis de la iglesia representada en Guadalupe, se cumplió con el objetivo de utilizar el símbolo guadalupano para la transmisión de la fe y el aumento de la devoción a través de su carácter milagroso. Así se compelia a los fieles a imitarla en todo.

La Contrarreforma se centró en la difusión de los milagros para fomentar la religiosidad popular. Idealmente, la virgen de Guadalupe había ayudado a desterrar los ídolos, acabado con el sacrificio humano, atraído a los neófitos al bautismo, pero también había hecho “de los hombres rudos y bárbaros, hombres nuevos”. Además, había promovido la evangelización con su presencia milagrosa, había pedido se le edificara un templo que resultó en la multiplicación

¹⁰⁶ Juan de Villa, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁷ Parecer de Juan de Mercado al sermón de Miguel Picazo, *op. cit.*, s/p.

¹⁰⁸ Juan Ubaldo de Anguita, *El molde y sello de los milagros...*, México, María de Ribera, 1744, p. 2.

¹⁰⁹ B. de Ita y Parra, “La virgen de Guadalupe, imagen del patrocinio”, 1744, en D. Brading, *Siete Sermones Guadalupanos*, México, Condumex, 1993, p. 141.

de santuarios para la fe católica y de monasterios de religiosas para seguir su ejemplo de virtudes y abnegación,¹¹⁰ lo que confirma el programa ético y moral preestablecido por la monarquía española sobre todo para sus colonias.¹¹¹

Reflexiones finales

El mundo americano se presentó como un reto para la empresa del catolicismo por el carácter inédito de este espacio histórico: la geografía, la distancia, la población, las diferentes lenguas, el paganismo, las mezclas de diversos grupos, las costumbres, etcétera. A todos estos desafíos había que darle respuesta en el proyecto ecuménico del estado-iglesia español.

La expansión del cristianismo en estas tierras fue una condición *sine qua non* para la iglesia, como parte del plan para atraer prosélitos, difundir la religión y dar ejemplo de cómo se ganaba terreno sobre los enemigos confesionales. Todos los recursos disponibles fueron empleados para tal fin, desde los económicos hasta los meramente espirituales. La mancuerna con el poder político se hizo asimismo indispensable.

En el desarrollo del culto guadalupano inciden muchos factores y se sintetizan múltiples tradiciones que resultaron de las circunstancias americanas a raíz de los procesos de conquista, colonización y evangelización, de occidentalización, en suma. El marco en el que se desarrolló la veneración a la virgen de Guadalupe se forjó gracias a la religiosidad popular resultante de las distintas síntesis indígenas e hispánicas, como lo muestran destacados estudios, pero, sobre todo, y es a lo que se orientó este trabajo, por la veneración a María prescrita por la iglesia.

Aquí se pretendió esbozar algunos ejemplos de cómo a lo largo de tres siglos de régimen colonial el propósito de impulsar el culto guadalupano vino principalmente de la autoridad episcopal y regalista novohispana en respuesta a los superiores dictámenes metropolitanos, que propugnaron por la incorporación de los in-

¹¹⁰ Todo esto lo incluye Juan de Villa en su sermón de 1734.

¹¹¹ Véase Concilios Provinciales I-III. Roman Catholic Church, Mexico. Bancroft Library, Berkeley, M-M266-299, 4 v.

dios a la comunidad de los fieles bajo la intervención diocesana a finales del siglo XVI, la estricta observancia de la legislación canónica, el mantenimiento del aparato ceremonial y ritual y el respeto a la tradición y a las costumbres de la devoción popular.

La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe sirvió a los fines y propósitos de la monarquía y del orden eclesiástico para promover los valores propios del recién creado proyecto cultural del mundo hispánico. La Contrarreforma no inventó el culto guadalupano, pero sí lo encauzó y lo aprovechó para sus fines. A través de una advocación mariana que sumó los elementos autóctonos con los trasplantados de Europa y cuyo prestigio se construyó por espacio de muchos años, gracias al esfuerzo de las altas jerarquías seculares y espirituales, así como de los grupos de intelectuales, bien conscientes del fuerte magnetismo de la imagen, se transmitió un nuevo modo de pensar, una visión del mundo y un modelo de vida para la sociedad.

En la virgen de Guadalupe, convergen, por tanto, todas las formas de las que se valió la Contrarreforma para llegar a sus metas: primero, se le dio valor a la imagen misma con su poder de atracción por su belleza y significado. Segundo, se promovió la construcción de un templo en su honor (primero ermita, luego santuario y por último colegiata o basílica) y de muchos más en todo el reino, cada vez más suntuosos, sede de peregrinaciones, oraciones, donativos y obras de arte que reflejaron también la apoteosis de la iglesia católica en el Nuevo Mundo. Asimismo, la advocación, en su forma de “criollita indiana”, mostró el universalismo de su significado y de su propuesta unificadora al amalgamar a diferentes etnias en un mismo núcleo. Por medio del sermón y de la imagen permaneció la idea de que se comunicaba la verdad del catolicismo, verdad absoluta y sin cortapisas, por medio de un portento capaz de revelar los misterios ocultos del cielo y la tierra y de conducir a millones de personas al seno de la grey romana para vivir en virtud y alcanzar la salvación eterna, al mismo tiempo de lograr una sociedad leal a Dios y al Rey, ordenada y virtuosa. El proyecto tridentino cumplió así una de sus mayores metas. Logró la adhesión del pueblo a la fe católica, que es hoy en México uno de los vínculos más intensos de unidad nacional.