

## LAS SAGRADAS IMÁGENES EN LOS SÍNODOS Y CONCILIOS AMERICANOS ANTERIORES A LA VIGÉSIMO QUINTA SESIÓN DEL CONCILIO DE TRENTO\*

POR

FERNANDO GUZMÁN  
*Universidad Adolfo Ibáñez*

PAOLA CORTI  
*Universidad Adolfo Ibáñez*

Y

DIEGO MELO  
*Universidad Adolfo Ibáñez*

### RESUMEN

Los sínodos y concilios americanos anteriores a la formulación del decreto tridentino de 1563, relativo a la invocación y veneración de las reliquias de los santos y de las sagradas imágenes, establecieron criterios y orientaciones respecto de la pintura y la escultura religiosa. Los obispos y sacerdotes que participaron en estas discusiones tuvieron presente la práctica pastoral, el discurso teológico anterior, así como lo resuelto por sínodos y concilios españoles. El presente texto se propone caracterizar estos documentos eclesiásticos americanos e identificar las fuentes que están alimentando su formulación. Se presentan como factores decisivos de esta genealogía del pensamiento americano sobre las imágenes sagradas, la doctrina elaborada desde los primeros padres hasta los documentos eclesiásticos europeos de comienzos del siglo XVI; la tensión que el asunto de las imágenes sagradas provocaba entre la población española de judíos y musulmanes conversos, así como las prácticas que se implementaron desde 1492 para cristianizar a la población musulmana de Granada.

PALABRAS CLAVE: América; Trento; imágenes sagradas; concilios; sínodos.

## THE SACRED IMAGES IN THE AMERICAN SYNODS AND COUNCILS BEFORE THE TWENTY-FIFTH SESSION OF THE TRENT COUNCIL

### ABSTRACT

The American synods and councils before the formulation of the Tridentine decree of 1563, on the invocation and veneration of the relics of saints and sacred images, established criteria and guidelines for religious painting and sculpture. The bishops and priests who participated in these discussions kept in mind the pastoral practice, the previous theological discourse, as well as what was resolved by Spanish synods and councils. The present paper aims to characterize these American ecclesiastical documents and to identify the sources that are feeding their formulation. The decisive factors of this genealogy of American thought on sacred images would be the doctrine elaborated from the First Fathers to the European ecclesiastical documents of the early sixteenth century, the tension that the issue of sacred images caused between the Spanish population of Jews and Muslim converts, as well as the practices that were implemented since 1492 to Christianize the Muslim population of Granada.

KEY WORDS: America; Trento; sacred images; ecclesiastical councils; synods.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Guzmán, Fernando, Paola Corti y Diego Melo. 2022. «Las sagradas imágenes en los sínodos y concilios americanos anteriores a la vigésimo quinta sesión del concilio de Trento». *Hispania Sacra* LXXIV, 150: 441-450. <https://doi.org/10.3989/hs.2022.30>

Recibido/Received 11-06-2021  
Aceptado/Accepted 16-11-2021

\* Esta investigación forma parte del proyecto Fondecyt 1180293 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo. Los autores agradecen los comentarios de los evaluadores y el apoyo de Juan David Parra Cárdenas, ayudante de investigación.

<sup>1</sup> fernando.guzman@uai.cl / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-6515-8074>

<sup>2</sup> paola.corti@uai.cl / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9230-4252>

<sup>3</sup> diego.melo@uai.cl / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5930-1543>

## INTRODUCCIÓN

El año 1563 se celebró la vigésimo quinta y última sesión del concilio de Trento, destinada a discutir acerca del culto a los santos, las reliquias y las imágenes sagradas (Bianchi 2008; Fabre 2013; Prodi 2014). El breve decreto resultante, además de reiterar la doctrina del concilio de Nicea II sobre este tema, dio forma a unos criterios disciplinares que, como es sabido, tuvieron una decisiva incidencia en la producción artística del Nuevo Continente, así como en los numerosos textos sinodales y conciliares del período virreinal (Gutiérrez 1978; Sebastián 1990; Gruzinski 1994, 1995; Velandia 2021). Sin embargo, la reflexión americana acerca de las imágenes sagradas no se inició a partir de la lectura del decreto tridentino; antes de 1563 algunos sínodos y concilios se refirieron al tema, tanto desde el punto de vista teológico como desde un prisma normativo.

Para algunas de estas reuniones eclesiológicas solo se cuenta con referencias de su existencia, sin conservarse los textos resultantes; es el caso, por ejemplo, del sínodo de Guatemala de 1539, así como de los dos realizados en Santiago de los Caballeros entre 1539 y 1556 (Dussel 1979, 253-255). Los textos disponibles para enfrentar el análisis que se propone son los correspondientes al primer concilio provincial de Lima de 1551-1552, el primer concilio provincial mexicano de 1555 (Dussel 1979, 203-230), los sínodos primero y segundo de Popayán, celebrados en 1555 y 1558 (Friede 1961; Dussel 1979, 256-259) y el sínodo de Santa Marta y Santa Fe de 1556 (Restrepo 1953).

Para definir los asuntos que se discutirían, así como para dar forma a la redacción de conclusiones, los padres sinodales o conciliares tuvieron a la vista fuentes anteriores. Una de ellas es el concilio provincial de Sevilla de 1512, cuya influencia en el concilio mexicano, así como en los sínodos neogranadinos, es decisiva (Martínez Ferrer y Alejos Grau 1999, 90). En lo que se refiere a las imágenes sagradas es posible encontrar ecos —en los textos americanos— de los sínodos españoles de comienzos del siglo XVI, particularmente de algunas definiciones contenidas en el de Cuenca de 1531, el de Toledo de 1536 y el de Coria-Cáceres de 1537. Otro documento, que debió ser considerado, es el resultado de la primera junta apostólica mexicana de 1524 (Tejada 1855, 111-115), cuyas actas contienen criterios acerca de cómo administrar los sacramentos y enseñar la doctrina cristiana a los indios. Particularmente influyente fue también la *Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales*, publicada en 1545 por fray Jerónimo de Loaysa (1498-1575), primer arzobispo de Lima (Tineo 1990, 77-82; Olmedo Jiménez 1990; Acosta 2014, 69-93); muchos de los cánones del primer concilio limeño recogen los criterios y hasta la redacción de la *Instrucción*.

Sin embargo, los textos señalados no serían las únicas fuentes de los primeros textos conciliares y sinodales americanos. Es, por tanto, a partir de la anterior premisa que nos hemos propuesto como objetivo principal del presente artículo: identificar los discursos y experiencias europeas que dieron forma a la reflexión americana acerca de la evangelización y el uso de las imágenes sagradas, y, a la vez, poner de relieve las circunstancias propias del Nuevo Continente que explicarían la apropiación de determinadas fórmulas para normar la imagen sagrada.

Para comprobar lo anterior, por una parte, se indagará en torno a la idea del adorno de las iglesias como instancia reveladora de la sacralidad del espacio, presente en algunos textos americanos. El seguimiento de la genealogía de esta concepción permite trazar una ruta desde san Gregorio Magno hasta los sínodos españoles del siglo XVI, repertorio que, al menos en parte, pudo estar presente en las formulaciones teóricas aplicadas en América.

Por otra parte, se atenderá a la formulación de una normativa que entregaba a los obispos la función de velar por la decencia de las imágenes, tal como puede observarse con mucha claridad en el primer concilio provincial mexicano de 1555 (Tejada 1855, 143). Los orígenes de esta nueva atribución episcopal se han buscado en las tensiones que en Europa provocaron las ideas de la Reforma, en las complejidades que suscitaban en la península la incorporación a la Iglesia de conversos —judíos y, sobre todo, musulmanes— ajenos a la tradición de imágenes sagradas, así como en el uso controlado de imágenes en los primeros procesos de conversión de musulmanes en Granada (Martínez-Burgos García 1990; Pereda 2002, 2007).

Al mismo tiempo que se identifican las fuentes que nutren estas dos concepciones sobre la imagen, presentes en los sínodos y concilios americanos celebrados antes de 1563, el artículo se propone reconocer la forma en que los textos se apropiaron de estas reflexiones y las interpretaron a la luz de la experiencia misional entre los indios.

## LAS IMÁGENES Y LA ACTIVIDAD MISIONAL

Ni el concilio sevillano, ni las juntas apostólicas mexicanas se refieren explícita y directamente a las imágenes sagradas (Martínez Ferrer y Alejos Grau 1999, 93-118; Henkel 1990, 416-423). La *Instrucción* del arzobispo Loaysa, por el contrario, al indicar la conveniencia de levantar iglesias en los pueblos de indios, trata de manera precisa acerca del asunto de las imágenes: «... que en el pueblo donde residiere el cacique principal se haga una casa a manera de iglesia donde los indios se junten a oír la doctrina cristiana y donde se diga la misa, adornando el altar de la mejor manera posible y poniendo en el alguna imagen o imágenes» (Vargas Ugarte 1951, II: 139; Tineo 1990, 82). El texto excluye totalmente las prevenciones acerca de los posibles abusos que, luego de Trento, serán tan habituales en textos de esta naturaleza; expresiones como «si se hubieren introducido algunos abusos» (*El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento 1847*, 331) o «no se coloquen imágenes indecentes y defectuosas» (Argandoña 1854, 142) se pueden encontrar en casi todos los sínodos y concilios americanos postridentinos. Nada de eso se puede observar en la *Instrucción*, cuyo texto invita a los sacerdotes a dotar los altares de imágenes y a ornamentarlos con el mayor esmero posible; pareciera que aún no se han instalado las sospechas relativas al daño que podrían provocar pinturas o esculturas inadecuadas. La *Instrucción* no solo es uno de los primeros documentos americanos que norma la presencia de imágenes en las iglesias, al mismo tiempo, pareciera contener una concepción original si se la sitúa en el contexto de la escritura eclesiológica europea. El obispo Loaysa les ordena a sus sacerdotes, construir iglesias y dotarlas de imágenes; responsabilidad que los sacerdotes no solían tener en el Viejo Continente, por tanto, era nece-

sario explicitar que estaba entre sus obligaciones levantar templos y dotarlos de pinturas y esculturas. Algunos sínodos y concilios provinciales españoles inmediatamente anteriores a Trento contienen menciones a este asunto, la discusión en torno a las imágenes sagradas se había vuelto un asunto complejo en gran parte de Europa y España no era la excepción (Pereda 2007; Belting 2010; Martínez-Burgos García 1990), no obstante, no se explicita como tarea específica de un sacerdote levantar iglesias y dotarlas de imágenes, sin duda no era necesario, pues, esa infraestructura ya existía. Debe tenerse en cuenta que la orden de adornar el altar y poner imágenes en él podría, en algún sentido, ser un indicio de que una parte del clero activo en América no eran suficientemente diligente en este punto.

Seis años después de publicada la *Instrucción*, el arzobispo Loaysa convocó al primer concilio provincial (1551-1552) de la arquidiócesis de Lima (Dussel 1979, 203-208; Tudini 2018), al que asistieron, entre otros, los superiores de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y la Merced, además de los delegados de los obispos del Cuzco y Quito (Vargas Ugarte 1951, I: 5 y 92). El tópico de las imágenes vuelve a ser mencionado en la constitución que promueve la construcción de iglesias en los pueblos de indios: «... se haga una iglesia, conforme a la cantidad de gente dél» (Vargas Ugarte 1951, I: 8; Tineo 1990, 116). El texto, además de reiterar la necesidad de contar con altares ornamentados y dotados de imágenes, ordena a los sacerdotes que las iglesias estén adornadas «de arte que entiendan la dignidad del lugar dedicado para Dios y para el culto y los oficios divinos» (ídem). Se trata de una perspectiva que concibe el conjunto de las intervenciones artísticas de una iglesia como una herramienta que comunica la sacralidad del lugar, omitiendo referencias a la posible función didáctica o devocional de las imágenes (Freedberg 1992, 326). Esta concepción del texto limense está en sintonía con una idea que se observa en los textos sinodales de Cuenca de 1531 (García y García 2011, X: 512) y de Coria-Cáceres de 1537; en este último se indica que «Justa cosa es que los templos, que son casa de Dios y en que su sanctissimo Cuerpo es consagrado y el oficio divinal celebrado, sean honorablemente edificados y ornamentados» (García y García 1990, V: 288). Sin embargo, la semejanza no es completa, los sínodos españoles se centran en la idea de honrar el edificio sin referirse directamente a la función manifestativa del adorno artístico, como sí lo hace la fórmula del concilio limense.

Al igual que en la *Instrucción*, el texto conciliar no contiene ningún indicio de la desconfianza y las precauciones contenidas en la vigésima quinta sesión del concilio de Trento, nada de esa dimensión disciplinar y de control sobre pinturas y esculturas está presente. Se trata de una manera de enfrentar el asunto de las imágenes sagradas que pierde relevancia en los textos eclesiásticos americanos posteriores, influenciados, todos ellos, por las disposiciones tridentinas. El segundo concilio limense (1567-1568), convocado por el mismo Jerónimo de Loaysa, recoge en su capítulo cincuenta y tres la preocupación tridentina por las imágenes inadecuadas y la consiguiente necesidad de que los obispos ejerzan un control sobre ellas (Vargas Ugarte 1951, I: 125). Se omite la promoción del adorno de las iglesias como estrategia misional, concepto que es reemplazado por la idea de que las imágenes constituyen un libro que puede ser inter-

pretado por los iletrados. Posteriormente, el tercer concilio limense (1582-1583), impulsado por Toribio de Mogrovejo (1538-1606), no establece nada nuevo sobre las imágenes sagradas. Desde el punto de vista normativo este silencio obliga a remitirse a los concilios anteriores, especialmente al de 1567-1568, pues los decretos del primer concilio limense fueron juzgados «por no tener tan cumplida autoridad» (Vargas Ugarte 1951, I: 322; Tineo 1990, 106-114).

Los sínodos de Popayán de 1555 y 1558, fueron convocados por el obispo Juan del Valle (1500-1561) (Friede 1961; Groot 1889, I: 111; Dussel 1979, 256-259), de ellos solo el primero se refiere a las iglesias.<sup>3</sup> El texto no atiende a la disposición y adorno de los templos, sino más bien al cuidado respecto de lo que en su interior se realiza. En relación con la erección de iglesias en pueblos de indios, establece la necesidad de la autorización especial del ordinario de la diócesis (Friede 1975, II: 251), al tiempo que señala que se debe tener un comportamiento adecuado al carácter del espacio: «... por esto conviene que este lugar sea muy honrado y que no se cometa en él pecado ninguno ni fealdad» (íbidem, 258). En el sínodo de Santa Marta y Santa Fe de 1556, presidido por el obispo Juan de los Barrios (1496-1569) (Groot 1889, I: 116-121; Restrepo 1953), figura también la preocupación por el comportamiento al interior de las iglesias, pero, a diferencia de lo que ocurre con el sínodo de Popayán de 1555, incluye una referencia explícita acerca del cuidado material de las mismas en pueblos de indios: «... la qual adornará el Sacerdote lo mejor que pudiere, cual conviene a la honra de Dios, de suerte que entiendan los naturales la dignidad y santidad de el lugar, y para que se hace: dandoles a entender que aquel santo lugar es dedicado a Dios nuestro Señor» (Romero 1960, 464-465). Como se puede observar, el texto del sínodo impulsado por Juan de los Barrios se encuentra en sintonía con los planteamientos de Jerónimo de Loaysa, contenidos en la *Instrucción* y en los decretos del primer concilio limense.

Es interesante observar el énfasis misionero de la formulación del sínodo de Santa Marta y Santa Fe, también presente en el primer concilio de Lima. Las redacciones europeas atienden a la condición de casa de Dios y escenario de su culto para justificar la necesidad del adorno de las iglesias, mientras los textos americanos ponen el acento en la capacidad del adorno para hacerles comprender a los indios la naturaleza sacra del espacio. Sin omitir que el ornato del templo glorifica a Dios, se configura un giro misional al confiar en su capacidad para dar a entender la dignidad del lugar (Romero 1960, 464-465).

Si bien no es el objetivo de este estudio, resulta interesante considerar que mientras se promueve el uso de las lenguas indígenas para abordar el trabajo misional, con todas las dificultades que este proceso entraña, se impulsa a la vez la instalación de pinturas y esculturas en las iglesias, bajo el supuesto de que no sería necesario realizar una traducción sistemática. Esta promoción del adorno de las iglesias como herramienta misional, junto a la convicción del acceso universal a este tipo de lenguaje fue parte de un marco normativo y de prácticas eclesiásticas que favorecieron la participación de las formas y símbolos visuales indígenas en

<sup>3</sup> Debe tenerse en cuenta que conocemos solo fragmentos de estos textos sinodales, de modo que su caracterización podría ser modificada si se encontrará la totalidad de los decretos.

las iglesias. Por una parte, la complejidad de la traducción de sermones y catecismos al quechua o al aymara, así como la falta de preparación de los misioneros en lenguas indígenas, favoreció los procesos de pervivencia de las creencias y prácticas no cristianas (Cantù 2007, 283; Durston 2007, 12-15); por otra, la concepción de que pinturas y esculturas constituían un conjunto universalmente comprensible hizo posible la interacción del arte cristiano con los lenguajes visuales americanos (Cantù 2007, 373).

#### LA TRADICIÓN FAVORABLE A LAS IMÁGENES EN EL CONTEXTO PRE-TRIDENTINO

Vale la pena hurgar en los antecedentes que pudieron gravitar en la posición de los obispos americanos a favor de las imágenes, en especial, en su consideración respecto no solo del lugar propicio que ellas pudiesen tener en la evangelización de los indios, sino, muy especialmente, respecto de la capacidad que estas tendrían de comunicar la sacralidad y dignidad del lugar a los fieles.

En relación con la conveniencia del uso de imágenes en contextos misionales, se debe tener en cuenta la doctrina formulada por san Gregorio Magno (590-604). Como es sabido, en las cartas a Serenus, el papa destaca su función didáctica, particularmente relevante para dirigirse a una audiencia iletrada.<sup>4</sup> Esta concepción favorable al uso de las imágenes fue confirmada por el concilio de Nicea II<sup>5</sup> y

<sup>4</sup> En la primera carta al obispo de Marsella, el papa condena la destrucción de imágenes en los templos y advierte: «Porque en las iglesias se exhibe una imagen por este motivo, para que aquellos que no conocen las letras puedan al menos leer viendo en las paredes lo que no pueden leer en los libros. Por lo tanto, tu fraternidad debe preservar esas cosas y prohibir que las personas las adoren, para que las personas que ignoran las letras puedan tener algo por lo que puedan adquirir conocimiento de la historia y la gente no pueda de ninguna manera pecar por la adoración de las pinturas» (San Gregorio Magno, Epístola I a Serenus de Marsella, año 599, en PL 77, liber IX Epístola CV, cols. 1027-1028. El destacado es nuestro). En su segunda carta (600 d. C.), san Gregorio insiste con más ahínco en lo mismo y reprende fuertemente al obispo masiliense por la mantención de su postura iconoclasta: «Porque una cosa es adorar una imagen, otra es a través de la historia de una imagen saber lo que debe ser adorado. Porque lo que la escritura ofrece a quien la lee, una imagen ofrece al ignorante que la mira, ya que en ella los ignorantes ven lo que deben seguir, en ella leen quienes no saben letras; de ahí, especialmente para los gentiles, una imagen está en lugar de la lectura [...] Por lo tanto, no debe destruirse lo que se ha puesto en las iglesias no para la adoración, sino solo para instruir las mentes de los ignorantes...» (Epístola II a Serenus de Marsella, PL 77, Liber XI Epístola XIII, cols. 1128-1129). Ver también: Sancti Gregorii Magni, Regulae Pastoralis, PL 77, cols. 16-126. Corti 1999.

<sup>5</sup> «VII ecuménico (contra los iconoclastas) Definición sobre las sagradas imágenes y la tradición (1) SESSION VII Nota: (1) Msi XIII 378 C ss; Hrd IV 455 A s; cf. Hfl III 472 ss; Bar(Th) ad 787, 1 ss [13,195 ss].D-302 [I. Definición.] ... Entrando, como si dijéramos, por el camino real, siguiendo la enseñanza divinamente inspirada de nuestros Santos Padres, y la tradición de la Iglesia Católica —pues reconocemos que ella pertenece al Espíritu Santo, que en ella habita—, definimos con toda exactitud y cuidado que de modo semejante a la imagen de la preciosa y vivificante cruz han de exponerse las sagradas y santas imágenes, tanto las pintadas como las de mosaico y de otra materia conveniente, en las santas iglesias de Dios, en los sagrados vasos y ornamentos, en las paredes y cuadros, en las casas y caminos, las de nuestro Señor y Dios y Salvador Jesucristo, de la Inmaculada Señora nuestra la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos los varones santos y venerables. Porque cuanto con más frecuencia son contemplados por medio de su representación en la imagen, tanto más se mueven los que éstas miran al recuerdo y deseo de los originales y a tributarles

recogida por tratadistas posteriores como Honorio Augustodunensis (1080-1153), Suger de Saint-Denis (1081-1151), Sicardo de Cremona (1155-1215) y Guillermo Durando (c. 1230-1296).

Los obispos Jerónimo de Loaysa (1498-1575), Juan de los Barrios (1500-1561) y Juan del Valle (1645-1698) parecen coincidir con esta doctrina gregoriana, al procurar y promover la presencia de imágenes en un contexto misional y evangelizador. Debe tenerse en cuenta que Jerónimo de Loaysa tuvo una sólida formación intelectual, en la cual los textos y doctrina gregoriana no estaban ausentes, sobre todo si pensamos que parte de su educación la recibió en el exigente colegio de San Gregorio en Valladolid, fundado en 1487 por el dominico Alonso de Burgos, bajo la advocación del santo papa y el apoyo directo de Isabel, reina de Castilla, y del pontífice Bonifacio VIII (Díaz Ibáñez 2016, 45).<sup>6</sup> Este colegio, orientado a los estudios de teología, ausentes entonces de la Universidad de Valladolid, acogía a veinte estudiantes de la Orden de los Predicadores (ibídem, 49). Jerónimo fue aceptado en él en 1521, llegando a ser alumno de Francisco de Vitoria quien por esos años era profesor del mencionado colegio (1523-1526) (idem). Graduado de artes y teología en San Gregorio, Jerónimo llegó a enseñar estas materias en los conventos de San Pablo de Córdoba y Santa Cruz la Real en Granada (Barrado, s/f) antes de pasar a América, primero a la misión en Santa Marta, durante tres años, y luego, bajo la designación directa del rey Carlos V, como obispo de Cartagena, en 1537,<sup>7</sup> y más tarde, en 1540, como obispo del recién creado arzobispado de Lima. Juan del Valle, por su parte, estudió teología y cánones en la Universidad de Salamanca, desempeñándose posteriormente como docente de la misma institución. Como muchos obispos designados durante el siglo XVI, se trataba de una persona que había optado por la vida académica (Valencia 2004, 132; Ortiz 2018). En el caso de Juan de los Barrios no se tienen noticias claras acerca de su formación intelectual, habiendo residido durante un tiempo prolongado en el convento de San Francisco en Córdoba (Santofimio 2015, 282). Lo cierto es que se puede afirmar que al menos Jerónimo de Loaysa y Juan del Valle llegaron a sus diócesis premunidos de una vasta cultura litúrgica y teológica, que les permitiría aproximarse a su labor misional con autonomía y juicio. En este contexto, los ecos de la enseñanza gregoriana respecto del uso de las imágenes en el ámbito misional resultan evidentes.

el saludo y adoración de honor, no ciertamente la latría verdadera que según nuestra fe sólo conviene a la naturaleza divina; sino que como se hace con la figura de la preciosa y vivificante cruz, con los evangelios y con los demás objetos sagrados de culto, se las honre con la ofrenda de incienso y de luces, como fue piadosa costumbre de los antiguos. “Porque el honor de la imagen, se dirige al original” (2), y el que adora una imagen, adora a la persona en ella representada. Nota: (2) Cf. S. BASIL., De spiritu Sancto 18, 45 [PG 32, 149 C]» (Denzinger 1997, 98).

<sup>6</sup> Los *Primeros estatutos del colegio de San Gregorio de Valladolid* consignan lo siguiente respecto de San Gregorio: «... sea intitulado e llamado del nombre e vocación del glorioso e vienaventurado Sant Gregorio, papa e doctor de la Yglesya, enseñador e alumbrador e declarador de la sagrada escritura, en quien avemos mucha devoción y le tenemos por abogado», citado en Díaz Ibáñez 2016, 80.

<sup>7</sup> Es interesante notar que siendo consagrado obispo de Cartagena el 29 de junio de 1538 en Valladolid, Jerónimo dispusiera de la erección de la catedral de esa ciudad bajo la protección de Santa Catalina de Alejandría, patrona de los intelectuales. Cfr. ídem.

Menos evidente es, sin embargo, el segundo argumento del primer concilio limense y el primer sínodo de Santa Marta y Santa Fe, en el cual aducen que las imágenes colaboran en comunicar y acentuar la dignidad del espacio sagrado. Se trata esta de una tesis cuya tradición es más difícil de perseguir y, para ello, es necesario hacer mención a la posible tradición escriturística y litúrgica en la que se enmarca su pensamiento.

La tradición veterotestamentaria es consistente en este punto. Son abundantes las referencias al templo como la «Casa de Dios», condición que obliga a tratar este espacio de un modo particular. La reverencia debida, expresada en la materialidad y la belleza del templo son tópicos que se pueden identificar en diversos pasajes. En el salmo 26,8 de la *Vulgata* leemos: «*Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae*» («¡Oh Señor! amo la belleza de tu casa, el lugar de asiento de tu gloria»); salmo que corresponde además al *Intróito* del segundo domingo de Cuaresma. Por otra parte, también en el Antiguo Testamento, en el libro I Reyes, 6-7, se describen con profusión los detalles de la construcción y los ornamentos que Salomón destinó al Templo de Jerusalén, que en tanto *domus Dei* se constituye en antecedente, a la vez que arquetipo, de toda iglesia cristiana<sup>8</sup>. Siendo el templo habitación divina, alojamiento de su gracia —que en el mundo cristiano se consagra en la presencia eucarística en el altar—, los materiales, ornamentos e imágenes se asocian a la dignidad del lugar y se constituyen en signos de su decoro y belleza. Esta pareciera ser la lectura exegética que está en la base de algunos de los autores que compusieron tratados litúrgicos como el *Gemma Animae* de Honorio Augustodunensis (1080-c.1153), el *De Mitrato* de Sicardo de Cremona (1155-1215) y especialmente el *Liber de rebus in administratione sua gestis*, compuesto por el abad Suger de San Denis (1081-1151) con el fin de explicar la naturaleza y causa de las transformaciones realizadas por él a la iglesia abacial de San Denis entre 1135 y 1144.

Esta tradición que identifica el ornato de las iglesias —de sus imágenes, objetos y ornamentos y su conveniente uso— con la dignidad del lugar sacro, y sus posibilidades litúrgicas y exegéticas, se consolida, sin duda, con Guillermo Durando (1230-1296), obispo de Mende, quien en el siglo XIII escribe el *Rationale divinatorum officiorum*,<sup>9</sup> tratado de liturgia cuya influencia en Occidente alcanzará a los siglos XVIII y XIX, atravesando la modernidad (Lours 2010, 29-30). Al igual que lo plantean Honorio Augustodunensis y Sicardo de Cremona, las pinturas y ornamentos están tanto para el ornato y belleza del templo como para ser literatura de los iletrados; a la vez que se constituyen en figura del templo interior y las virtudes (ibídem, 21-22).<sup>10</sup> Existe una digni-

dad en el ornamento y las imágenes, las cuales deben ser convenientes (ibídem, 39). Se puede ver en ello una coincidencia con lo que el mismo santo Tomás de Aquino (1224-1274) define en la *Suma de Teología* (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II, II<sup>ae</sup>, q. 99, art. 3); el Aquinate afirma que «así como por el orden de cualquier cosa a un fin bueno participa de la bondad del mismo, de manera similar, por el hecho de destinar una cosa al culto de Dios, se hace de ella algo divino, y se le debe, por este motivo, cierta reverencia, que, en última instancia, se refiere a Dios» (ibídem, art. 1). En este sentido, podemos entender entonces que las imágenes, puesto que participan del culto divino, colaboran con la dignidad del espacio sacro y la comunican a los fieles cooperando así íntimamente con la finalidad de toda liturgia (Palazzo 2014).

Estos planteamientos son recogidos y reelaborados en los tratados de arquitectura del siglo XV, pudiendo destacarse lo formulado por Leon Battista Alberti (1404-1472) en *De re aedificatoria* y por Antonio Averlino (1400-1469) en su *Trattato d'architettura* (1990, 131). Particularmente nítido y cercano a la concepción contenida en las fórmulas americanas es el planteamiento de Alberti, quien propone para los templos «que por toda parte este de tal suerte adornada, que los que entraren como atónitos se espanten con la admiración de las cosas grandes que en el vean y que apenas puedan tenerse que con clamor no professen, que ciertamente es lugar digno de Dios lo que ven» (Alberti 1582, 195). El texto recoge el carácter comunicativo del adorno que los autores anteriores habían propuesto, proyectando así esta idea a los siglos XV y XVI. No es improbable que los padres conciliares y sinodales americanos conocieran *De re aedificatoria* o el *Trattato* de Averlino, sobre todo si alguno de ellos se había formado en un ambiente humanista.

En obispos como Jerónimo de Loaysa y Juan del Valle, formados en el colegio de San Gregorio de Valladolid y en la Universidad de Salamanca, respectivamente, no es extraño encontrar huellas de este pensamiento favorable a las imágenes aquí esbozado. Y, aunque menos sabemos de la formación de Juan de los Barrios, él y el obispo de Lima promueven una utilización del adorno en los espacios sagrados que se podría entender como arraigada en esta profunda tradición medieval, recogida y reelaborada en los tratados de arquitectura del siglo XV. La formación intelectual y teológica que ambos prelados recibieron en España, así como el ejercicio de sus tareas de organización diocesana y de impulso de la evangelización de las comunidades indígenas, debieron ser los catalizadores de las instrucciones sobre el arte en las iglesias que vemos en los artículos del primer concilio de Lima y el sínodo de Santa Marta y Santa Fe.

#### EL PRIMER CONCILIO MEXICANO Y LAS SAGRADAS IMÁGENES

En 1555, tres años después de clausurado el primer concilio limense, se realizó el primer concilio de México, convocado por el arzobispo Alonso de Montúfar (1489-1572)

pinturas el ánimo es movido como por la escritura. Mediante las pinturas se pone ante los ojos los hechos; las escrituras, de modo semejante, exponen los hechos al oído, pero mueven menos el ánimo a evocar en la memoria. De aquí también que en la Iglesia no exhibimos tanta reverencia a los libros como la que damos a las imágenes y pinturas» (ibídem, 4).

<sup>8</sup> El carácter modélico del templo de Salomón alcanzará, como es sabido, un riquísimo desarrollo desde finales del siglo XVI, particularmente en autores como Benito Arias Montano y Juan Bautista Villalpando, varias décadas después de la realización del primer concilio limense. Loaysa y los padres conciliares, sin embargo, pudieron tener en cuenta este tópico a partir de fuentes anteriores.

<sup>9</sup> Guiglielmo Durando 1859. Lo relativo a pinturas y ornamentos los aborda en el libro I, c. III: 22-32: «*De picturis, et cortinis, et ornamentis ecclesiae*».

<sup>10</sup> Guillermo Durando llega a afirmar que más reverencia se debe a las imágenes que a las letras, por cuanto mejor evoca la memoria aquello que ha sido visto que lo que ha sido escuchado: «Mirando las

(Dussel 1979, 225-230; Lundberg 2004). A pesar de que las constituciones no fueron aprobadas por la corona, su contenido fue ampliamente conocido en Hispanoamérica y citado en documentos eclesiásticos posteriores (Lundberg 2006, 260-263). Además, su reflexión acerca de las imágenes sagradas es una fuente válida para conocer lo que el clero más influyente de Nueva España pensaría sobre este tópico unos pocos años antes de que se redactara y difundiera el decreto tridentino *De invocationes, veneratione, et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus*.

El texto del primer concilio mexicano, lejos de atender al adorno de las iglesias, se caracteriza por advertir los riesgos de tolerar imágenes inadecuadas y establece un sistema para controlar la idoneidad de las pinturas y esculturas religiosas. Es sorprendente constatar el hecho de que las conclusiones del concilio novohispano, formuladas en 1555, sintonizan perfectamente con las disposiciones acerca de las imágenes sagradas que formularía el concilio de Trento ocho años después, en 1563. El diagnóstico mexicano es contundente, comienza señalando que los «abusos de pinturas e indecencia de imágenes» (Tejada 1855, 143) provocan impiedad en los fieles y errores en las personas con menor educación. Identifica como una de las causas la ignorancia de los indios que «sin saber pintar ni entender lo que hacen, pintan imágenes indiferentemente todos los que quieren». Luego ordena que no se realicen imágenes sin que se examine al artifice y a sus obras, instruye a los visitantes a inspeccionar detenidamente las pinturas y esculturas de las iglesias «y las que hallaren apócrifas, mal o indeciblemente pintadas, las hagan quitar de los tales lugares y poner en su lugar otras» (ídem). Se trata de un discurso habitual en los textos escritos después de 1563, lo relevante es que el concilio mexicano se realizó ocho años antes y, por tanto, su fuente no pudo ser Trento, ni Molanus, ni Paleotti. Es necesario indagar, por tanto, acerca de las posibles influencias que dieron forma a la redacción del texto mexicano.

No se trata de un hecho aislado, en 1556, un año después de la celebración del concilio mexicano, el sínodo de Santa Marta y Santa Fe formuló advertencias acerca de la necesidad de controlar la producción y uso de las imágenes religiosas. El texto comienza reconociendo la existencia de «cosas que causan indevoción y a las personas simples causan errores, como son abusiones y pinturas, indecencias de imágenes» (Romero 1960, 528). Para remediar dichos abusos el sínodo estableció «que en ninguna Iglesia de nuestro Obispado se pinten historias de Santos en retablo, ni en ningún otro lugar pio, sin que se nos dé noticia, o a nuestro visitador general para que se vea, y examine si conviene, o no» (ídem). La sintonía entre el concilio mexicano y el sínodo de Santa Marta y Santa Fe pone de manifiesto que una parte importante del clero había llegado a la convicción de que la autoridad eclesiástica debía actuar en forma decidida para evitar los abusos en pinturas y esculturas religiosas. Por otra parte, el sínodo neogranadino, como ninguno de los otros documentos americanos referidos, contiene la contradicción que pareciera cruzar la reflexión de la Iglesia sobre este ámbito y que luego se vería reflejado en la redacción del texto tridentino; por un lado, se impulsa el uso de las imágenes, por otro, se reconocen los abusos y la necesidad de establecer un control sobre ellas.

#### LA IMAGEN SAGRADA BAJO SOSPECHA

Desde finales del siglo XV, el tema de las imágenes sagradas fue objeto de discusión en España. El sínodo de Toledo de 1536 se refiere a la «indecencia de imágenes» (García y García 2011, X: 771), mientras el de Coria-Cáceres de 1537 señala la necesidad de advertir a los fieles de que no pueden adorar las imágenes (García y García 1990, V: 267). Las conversiones masivas de judíos y musulmanes al cristianismo provocaron un florecimiento de la reflexión en torno a la vinculación que los fieles debían tener con las pinturas y esculturas que representaban a Cristo, la Virgen y los santos. La tenencia de imágenes religiosas en el ámbito privado se convirtió en una prueba de la sinceridad de la fe de los conversos, por el contrario, la ausencia total de ellas era motivo de sospechas. Por otra parte, comenzó a tomar forma una política eclesiástica de control de las imágenes de culto y devoción, totalmente inexistente hasta antes del último cuarto del siglo XV. Además, siendo el culto a las imágenes algo que violentaba a muchos conversos, surgieron discursos teológicos que intentaban limitar o justificar desde nuevas perspectivas esa práctica cristiana.

Simultáneamente, las discusiones europeas en torno al culto a las imágenes sagradas tuvieron eco en España. Las reflexiones de Erasmo de Róterdam (1466-1536) acerca de las prácticas de piedad inadecuadas (Martínez-Burgos García 1990, 13-16), así como las posturas, entre otros, de Lutero (1483-1546), Zwinglio (1484-1531) y Calvino (1509-1564) frente al uso de imágenes en el culto religioso, agregaban nuevos elementos a una discusión que ya se encontraba tensionada (Michalski 1993; Koerner 2004). Los cuestionamientos al culto a las imágenes y la consiguiente necesidad de acometer su defensa o establecer restricciones a su uso da forma a un clima que debió traspasarse a América.

Una circunstancia particularmente relevante para comprender lo que luego se formularía en el concilio mexicano es la implementación de medidas de control sobre las imágenes, fenómeno cuyo origen se debe buscar en la repercusión de la sensibilidad de los conversos. Efectivamente, entre los años 1478 y 1480 se formularon y aplicaron en Sevilla unas nuevas ordenanzas para el gremio de pintores, en cuyo articulado se estableció que el cabildo eclesiástico de la catedral estaría encargado de supervisar la calidad y conveniencia de las obras (Pereda 2007, 191-211). La medida, totalmente desconocida hasta la fecha, provocó el rechazo de los pintores. Junto a la duda acerca de la decencia de pinturas y esculturas surge la inquietud acerca de las prácticas de piedad en torno a las imágenes, cuyo testimonio más significativo se encuentra en la *Católica impugnación* de fray Hernando de Talavera. El texto defiende el culto a las imágenes sin desconocer que existirían abusos que deben ser remediados (Satonja Hernández 2009, 199-200). Respecto de las imágenes que sangran y lloran señala «verdad es que puede haber y de hecho hay en esto muchas burlas y mucho saca dinero» (Talavera 2012, 130). Luego, al defender la presencia de imágenes en el espacio privado advierte que «si algunas personas, con simpleza, las atribuyen la virtud que no tienen, y otras sienten con ellas alguna distracción o alguna carnal tentación, no se quita por eso que no sean provechosas a los más de los cristianos» (ibídem, 141). Si bien el concilio sevillano de 1512 no estableció nada en este

ámbito, la fiscalización de las imágenes sagradas se transformó en una práctica cada vez más habitual. Las causas de este fenómeno se deben buscar, precisamente, en la masificación de la imagerie religiosa, impulsada por la demanda de los conversos y el descenso en los precios que provocó la producción seriada que permitía el grabado sobre papel (Pereda 2007, 741); proceso que vuelve cada vez más difícil el control sobre sus características y uso. Desde el ámbito de las ideas es posible reconocer un amplio espectro de posiciones, desde aquellos que mantienen su apego a la doctrina de santo Tomás de Aquino respecto al culto de las imágenes, hasta la de otros que formulan severas críticas a ciertas prácticas de piedad en torno a pinturas y esculturas (ibídem, 707).

Como se puede observar, el culto de las imágenes eran un tema de discusión en la España del siglo XV. A pesar de que el concilio de Sevilla de 1512 no se refiere al tema, durante la primera mitad del siglo XVI seguía siendo un asunto de preocupación. Pocos años después del concilio sevillano, entre 1516 y 1517 las ideas de Erasmo de Róterdam (1466-1536) comenzaron a tener eco en la península ibérica. El *Enchiridion* o *Manual del Caballero cristiano* fue publicado en castellano en 1526, acelerando la difusión de sus ideas, en particular su postura respecto al culto de las imágenes (Martínez-Burgos García 1990, 13-16). Sin embargo, como se ha visto en los párrafos anteriores, la discusión sobre el modo de reverenciar a las sagradas imágenes no comenzó con la exposición a las ideas de Erasmo, si bien, la difusión de sus obras pudo alimentar con argumentos a algunos polemistas. Un actor relevante en este proceso de reflexión fue Martín Pérez de Ayala (1504-1566), quien fuera obispo de Cádiz y Segovia, así como arzobispo de Valencia. El prelado, en sintonía con los planteamientos de Ambrogio Catarino, publicó en Colonia, en el año 1549, su *De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus, de auctoritate ac vi earum sacrosancta assertiones seu libri decem*. La obra, evita cuidadosamente reconocer una función de culto en las imágenes, promoviendo, por el contrario, la práctica, más neutra e instrumental, de rezar delante de ellas (Fabre 2013, 68-91). Con el objeto de mantener el control sobre los usos, Pérez de Ayala afirma que el lugar propio de las pinturas y esculturas religiosas es el templo (ibídem, 75). Las políticas de control sobre las imágenes impulsadas explícitamente por los sínodos españoles de Toledo en 1536 y Coria-Cáceres en 1537 manifiestan esa sombra de sospecha que se cierne sobre las imágenes sagradas. El concilio mexicano de 1555 y el sínodo de Santa Marta y Santa Fe de 1556, por su parte, contendrían las expresiones pre tridentinas más claras de la nueva relación de la autoridad eclesiástica con las pinturas y esculturas religiosas. Efectivamente, ambos textos establecieron formalmente un sistema de control sobre las imágenes sagradas, atribuyéndole a los obispos la potestad de velar por la decencia de estas. Se trata de una lógica que luego estará presente en el decreto tridentino; sin embargo, las formulaciones americanas parecieran inclinarse activamente por la supresión de pinturas y esculturas inconvenientes, práctica que, según las definiciones del concilio de Trento, debe ejercitarse con particular prudencia.

#### LA EVANGELIZACIÓN DE MUSULMANES EN GRANADA Y EL PAPEL DE LAS IMÁGENES EN LA EVANGELIZACIÓN AMERICANA

La perplejidad que producía en los europeos el contacto con las culturas americanas (Cantù 1998), uno de cuyos efectos fue la dificultad para establecer estrategias de vinculación, se resolvió en muchas ocasiones remitiéndose a la experiencia con otros no cristianos. Así como la experiencia granadina de evangelización de musulmanes fue un punto de referencia ineludible para enfrentar la cristianización de los naturales del continente americano, también lo fue para resolver las interrogantes que surgían en torno al uso de la pintura y la escultura religiosa. Efectivamente, las tensiones provocadas por las diversas sensibilidades en torno a las imágenes sagradas son un factor que se debe tener en cuenta para entender los discursos y prácticas en torno a ellas, tanto en España como en América (Pereda 2002), siendo el caso granadino una referencia decisiva. La rendición de Granada pactada entre Boabdil (1459-1533) y los Reyes Católicos, estipuló un trato benevolente para el Sultán y su familia, así como para aquellos musulmanes que permanecieran en la ciudad (Peinado Santaella y López de Coca Castañer 1987, 358). Fray Hernando de Talavera, obispo de Granada desde 1492, llevó adelante una campaña de carácter pacífico para obtener la conversión de la población mudéjar (Bernabé Pons 2012; García-Arenal 1992, 167; Iannuzzi 2011; García Soormally 2013; Ladero Quesada 2008). Muchos rasgos de este proceso —como el uso del árabe o el respeto a ciertos rasgos culturales— serán modelo para la organización de las primeras misiones en el continente americano, como se ha afirmado.

Las prácticas propuestas por Talavera en Granada pretendían, siguiendo la línea argumental por él planteada, estimular el conocimiento del islam y demostrar a los musulmanes la superioridad del cristianismo, sin forzar la conversión (Ruiz 2015, 392), todo lo cual requería tiempo y paciencia (Peinado Santaella y López de Coca Castañer 1987, 365; Iannuzzi 2011, 55). En este sentido, lo que él quería lograr era «abrir los ojos» de los infieles para que pudieran «entender y ver» el misterio de Cristo, la bondad de su mensaje y el sentido de su sacrificio (Iannuzzi 2011, 58). Para poder lograrlo propuso una serie de acciones, como: dar acogida a una espiritualidad más popular mediante la creación de cofradías y hermandades; usar un lenguaje litúrgico que el pueblo pudiera comprender; poner los oficios canónicos a unas horas a las que pudiera asistir más gente y utilizar el canto, el teatro (García Soormally 2013, 227) y la música sagrada como medio para conectar con la población (Iannuzzi 2008, 59, 2011, 58; Jiménez 2019, 41). En palabras de Isabella Iannuzzi (2008, 59): «La música —tocada con órgano e interpretada al estilo de la zambra morisca— junto con el idioma “vernáculo” —en el caso granadino el árabe—, fueron medios “populares” para entrar en el imaginario colectivo musulmán, como se deduce del relato de Muley Nuñez (Ruiz 2015) sobre la predicación talaveriana entre los moriscos».

De esta manera, Talavera, durante seis años, impulsó una campaña pacífica para alcanzar la conversión voluntaria de los musulmanes, en la que se sirvió de imágenes para ilustrar los sermones y repartirlas entre la población morisca (Pereda 2007, 2462-2562; García Pedraza 1995, 231). Para él era importante la relación cotidiana con los elemen-

tos y objetos de la fe, desde el templo, la iglesia, su estructura y disposición, hasta llegar a las imágenes, pinturas u otros objetos y usos mediante los cuales se creaba y fijaba el común imaginario colectivo dentro del cual hacer vivir y crecer la fe. Por esto era preferible que los fieles no se cambiasen de lugar y se fuesen a visitar «otros monumentos».

Junto con la producción de imágenes tradicionales en pintura sobre lienzo y talladas en madera y policromadas, Talavera promovió la producción de imágenes seriadas, tanto sobre papel como en el ámbito de la escultura (Pereda 2007, 2322 y 2341). Con la colaboración de Huberto Alemán (Crespo y Crespo 2015) y el patrocinio de la reina fue posible producir en Granada imágenes de bulto seriadas, probablemente con la técnica del papel y tela encolada (Pereda 2007, 2338 y 2343). Las necesidades eran amplias, junto con poder ofrecer estampas para el uso privado era necesario ornamentar las mezquitas que se transformaban en templos cristianos. Este proceso tenía dos dimensiones, por una parte, la imagen en las casas era garantía de una auténtica conversión, por otra, su presencia en espacios domésticos e iglesias reforzaba ese proceso de transformación cultural que Talavera impulsaba.

La actividad del primer obispo de Granada como promotor de la producción de imágenes sagradas, junto con ser una pieza clave en su empeño por evangelizar a la población musulmana de su diócesis, le entregó el control de estas, pues podía incidir en su iconografía, su estética y su distribución. Es del todo coherente que el autor de *Católica Impugnación*, libro en el que se reconoce la existencia de abusos en el culto a las imágenes (Talavera 2012, 130 y 141), haya establecido un sistema de producción de esculturas y pinturas religiosas que le otorgaba una amplia capacidad de vigilancia.

Como es sabido, el experimento de Talavera no era comprendido por todos. Poco antes de que la Corte partiera a Sevilla, en noviembre de 1499, llegó a Granada fray Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), confesor de la reina Isabel y arzobispo de Toledo, a quien no le agradó el ritmo lento que venían registrando las conversiones granadinas y, por tanto, decide tomar un camino diferente apostando por el bautismo masivo a partir de 1502 (Peinado Santaella y López de Coca Castañer 1987, 365; Ruiz 2015, 392; Barrios Aguilera y Peinado Santaella 2000, 673; Castro 2001, 12), con esto se acababa el estatus mudéjar y daba paso al de morisco (Barrios Aguilera y Vincent 1995, 183). Con todo, no fue sino hasta la pragmática del 17 de noviembre de 1566 que se consolidó una política de inserción o asimilación forzada, acompañada de un esfuerzo para suprimir diversas prácticas culturales, desde el uso del lenguaje hasta la posesión de símbolos y objetos ajenos a la tradición cristiana (Cardaillac 1992, 29-35; Benítez Sánchez-Blanco 2001, 415 y 418; García-Arenal 1992, 160; Barrios Aguilera y Vincent 1995, 184).

No es posible agotar en este texto la condición modélica del caso granadino para la configuración de la evangelización de América, particularmente durante el siglo XVI. No obstante, se puede afirmar que uno de los rasgos del proyecto de Talavera que se plasmó con más fuerza en el Nuevo Continente fue la práctica de constituir una comunidad aparte para los conversos, estableciendo políticas particulares para ellos en todos los ámbitos, también en lo que se

refiere al uso y distribución de imágenes sagradas (Pereda 2007, 2462-2562; García Pedraza 1995, 231).

Por otra parte, la tensión entre la visión de Talavera y Cisneros en torno a las costumbres, usos y lengua de los moriscos se puede ver reflejada en las distintas aproximaciones del clero y las autoridades civiles a los rasgos culturales indígenas; posturas que incidirán en la mayor o menor aceptación de rasgos indígenas en las distintas dimensiones de la vida social. Luego, en lo que se refiere directamente al ámbito de las imágenes sagradas, el proyecto de Talavera en Granada pareciera contener, al mismo tiempo, la promoción del uso de la escultura religiosa y el control episcopal sobre ellas. Efectivamente, el fraile jerónimo desplegó una consistente política de distribución de imágenes para la devoción privada y el culto público en mezquitas transformadas en iglesias, al tiempo que ejercía un control sobre ellas, pues, se involucraba directamente en los encargos de esculturas, pinturas o estampas (Pereda 2007, 2322 y 2341). En cierto sentido, se puede afirmar que Talavera puso en práctica una política de control de la imagen sagrada que posteriormente quedó formulada en el sínodo de Santa Marta y Santa Fe y en el primer concilio mexicano.

## CONCLUSIÓN

Unos pocos años antes de la formulación del decreto tridentino sobre las imágenes, los primeros concilios y sínodos americanos recogen aproximaciones muy diversas en torno a la imagen sagrada. Por un lado, en Lima se invita a los sacerdotes a adornar con mucho arte las iglesias de modo que los que ingresen en ella perciban la sacralidad del lugar, mientras en México se establece un férreo control del obispo sobre la producción de pinturas y esculturas religiosas. La formulación limeña corresponde a una concepción cuya genealogía se puede seguir desde Gregorio Magno a Guillermo Durando; la mexicana, por su parte, obedece a las inquietudes en torno al culto de las imágenes que habían tomado forma en España desde el siglo XV.

No se trata de posiciones antagónicas. Un buen ejemplo de su buena convivencia se encuentra en el sínodo de Coria-Cáceres y en el de Santa Marta y Santa Fe, cuyas formulaciones recogen la necesidad de adornar los templos a la vez que la de evitar los abusos en las imágenes. El proyecto de fray Hernando de Talavera en Granada y su *Católica impugnación* parecen recoger lo que predominará en la práctica y el discurso colonial; primero por la producción de imágenes a gran escala y la promoción de las prácticas de piedad en torno a ellas; segundo, debido a la conciencia de que se deben evitar ciertos abusos en el culto a las imágenes, asunto especialmente delicado en el contexto de una población ajena la tradición de las imágenes sagradas como era la mudéjar o acostumbrada a rendir culto a imágenes no cristianas, como los indígenas del Nuevo Continente. Los primeros textos conciliares americanos dan cuenta, por tanto, de esta dicotomía: la necesidad de la imagen en el texto limeño y el riesgo de los abusos en el mexicano. Las posturas de los primeros concilios americanos no son contradictorias en sus referencias a las imágenes sagradas; el uso intensivo de las mismas es compatible con la necesidad de ejercer control sobre ellas, como quedará definido posteriormente en el concilio de Trento.

## FUENTES

- Alberti, Leon Battista. 1582. *Los diez libros de la arquitectura*. Madrid: Casa de Alonso Gómez impresor de su magestad.
- Alcalá, Pedro de. 1883 [1505]. «Arte para ligeramente saber la lengua araviga y Vocabulista aráuigo en letra castellana». En *Petri Hispani: De lingua arabica libri duo*, editado por Paul de Lagarde. Goettingen.
- Argandoña Pasten y Salazar, Pedro Miguel de. 1854. *Sinodales del Arzobispado de La Plata 1771-1773*. Cochabamba: Imprenta de los Amigos.
- Barrado Barquilla, José, OP. s/f. «Jerónimo de Loaysa y Carvajal». *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. <http://dbe.rah.es/biografias/12222/jeronimo-de-loaysa-y-carvajal>.
- Catarino, Ambrogio. 1549. *De cultu et adoratione imaginu*. Roma: Antonius Bladus.
- Durando, Guiglielmo. 1859. *Rationale divinatorum officiorum*. Neapoli.
- El sacrosanta y ecuménico Concilio de Trento*. 1847. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indár.
- García y García, Antonio. 1981-2017. *Synodicon hispanum*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gregorio Magno. «Epístola I a Serenus de Marsella». En J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus (PL), Sancte Gregorii papae I Opera Omnia*, t. 77, liber IX Epístola CV, cols. 1027-1028.
- Gregorio Magno, «Epístola II a Serenus de Marsella». En J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus (PL), Sancte Gregorii papae I Opera Omnia*, t. 77, Liber XI Epístola XIII, cols. 1128-1129.
- Gregorio Magno, «Epístola LXXVI Ad Mellitum Abbatem». En J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus (PL)*, t. 77, cols. 1215-1217.
- Gregorio Magno, «Regulae Pastoralis». En J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus (PL), Sancte Gregorii papae I Opera Omnia*, t. 77, cols. 16-126.
- Honorius Augustodunensis, *Gemma Animae*, en Migne. J. P., *Patrologiae Cursus Completus (PL), Honorio Augustodunensis Opera Omnia*, t. 172, cols. 543-743.
- Pedraza, Pilar, ed. 1990. *Tratado de arquitectura de Antonio Averlino «Filarete»*. Vitoria Gasteiz: Ephialte
- Pérez de Ayala, Martín. 1994 (1556). *Sínodo de la Diócesis de Guadix y de Baza*. Granada: Universidad de Granada.
- Sicardo de Cremona, «Mitrare», en J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus (PL), Sicardi Cremonensis episcopi Mitrare*, t. 213, cols. 13-431.
- Suger Abbatis, *Liber de rebus in administratione sua gestis*, Migne, J. P., *Patrologiae Cursus Completus (PL)*, t. 186, cols. 1211-1240.
- Talavera, fray Hernando de. 2012. *Católica impugnación*. Córdoba: Editorial Almuzara.
- Thomae de Aquino, Sancti. *Summa Theologiae*. <http://www.corpusthomicum.org>
- Vargas Ugarte, Rubén, SJ 1951. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana S.A.
- Vidal, 495-522. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.
- Bianchi, Ilaria. 2008. *La politica delle immagini nell'età della Controriforma: Gabriele Paleotti teorico e committente*. Bolonia: Editrice Compositore.
- Cantù Francesca. 1998. *Coscienza d'America. Cronache di una memoria impossibile*. Roma: Edizioni Associate-Editrice Internazionale.
- Cantù, Francesca. 2007. *La Conquista spirituale. Studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*. Roma: Viella.
- Cardaillac, Louis. 1992. «El enfrentamiento entre moriscos y cristianos». *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 20: 27-37.
- Corti, Paola. 1999. «El sentido misional de san Gregorio Magno». *Intus-Legere Historia* 2: 67-80.
- Castro, Teresa de. 2001. «El tratado sobre el vestir, calzar y comer del arzobispo Hernando de Talavera». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia Medieval* 14: 11-92. <https://doi.org/10.5944/etfiii.14.2001.3668>
- Crespo Guijarro, Ana Soledad y Francisco Javier Crespo Muñoz. 2015. «Nuevas noticias sobre Huberto Alemán, escultor al servicio de Isabel la Católica». *Archivo Español de Arte*, 88 (352): 403-408. <https://doi.org/10.3989/aearte.2015.25>
- Denzinger, Enrique. 1997. *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*. Barcelona: Herder.
- Díaz Ibáñez, Jorge. 2016. «Alonso de Burgos y la fundación y primeros estatutos del colegio de San Gregorio de Valladolid. La regulación de la vida religiosa y académica de los dominicos observantes en la Castilla del siglo XV». *Cuadernos de Historia del Derecho* 23: 41-100. [https://doi.org/10.5209/rev\\_CUHD.2016.v23.53058](https://doi.org/10.5209/rev_CUHD.2016.v23.53058)
- Durston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Dussel, Enrique. 1979. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Fabre, Pierre Antoine. 2013. *Décréter l'image? La XXV<sup>e</sup> session du Concile de Trente*. París: Les Belles Lettres.
- Freedberg, David. 1992. *El poder de las imágenes: estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Friede, Juan. 1961. *Vida y lucha de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*. Popayán: Universidad de Popayán.
- Friede, Juan. 1975. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- García-Arenal, Mercedes. 1992. «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización». *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, 20: 153-176.
- García Pedraza, Amalia. 1995. «El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales». *Sharq Al-Andalus*, 12: 223-234. <http://doi.org/10.14198/ShAnd.1995.12.12>
- García Soormally, Mina. 2013. «La conversión como experimento de colonización: de fray Hernando de Talavera a la conquista de Jerusalén». *MLN* 128: 225-244. <https://doi.org/10.1353/mln.2013.0013>
- Groot, José Manuel. 1889. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. Bogotá: Casa Editorial de M. Rivas.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge. 1995. *La colonización del imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gutiérrez, Ramón. 1978. «La evangelización a través de la arquitectura y el arte en las Misiones Jesuíticas de guaraníes». En *La evangelización en el Paraguay: cuatro siglos de Historia. Actas del II Seminario de Historia sobre el proceso de evangelización en Paraguay*, editado por Rafael Eladio Velázquez. Asunción: Editorial Loyola.
- Henkel, Willi. 1990. «El impulso evangelizador de los concilios provinciales hispanoamericanos». En *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología, dirigido por Joseph-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Luch-Baixauli y María Pilar Ferrer. Pamplona: Universidad de Navarra.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Antonio. 2014. *Prácticas coloniales de la iglesia en el Perú, siglos XVI y XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Barrios Aguilera, Manuel y Rafael Peinado Santaella. 2000. *Historia del reino de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Barrios Aguilera, Manuel y Bernard Vincent. 1995. *Granada 1492-1992. Del reino de Granada al futuro del mundo Mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada.
- Beltzing, Hans. 2010. *Imagen y culto: una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. 2001. «La política de Carlos V hacia los moriscos granadinos». En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, editado por José Martínez Millán, 415-446. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. 2012. «Religión y cultura de mudéjares y moriscos ¿Desheredados de al-Andalus?». En *A 1300 años de la conquista de Al-Andalus (711-2011): historia, cultura y legado del islam en la península ibérica*, editado por Diego Melo y Francisco

- Jiménez Villacreces, Nicolás Martín. 2019. *Música litúrgica, composición de una Misa católica con cantos del ordinario*. Tesis Doctoral. Quito: Universidad de Los Hemisferios.
- Iannuzzi, Isabella. 2008. «Talavera y Nebrija: lenguaje para convencer, gramática para pensar». *Hispania. Revista española de historia*, 68 (228): 37-62. <https://doi.org/10.3989/hispania.2008.v68.i228.74>
- Iannuzzi, Isabella. 2011. «Evangelizar asimilando: la labor catequética de Fray Hernando de Talavera hacia los moriscos». *Areas. Revista internacional de ciencias sociales* 30: 53-62. <https://revistas.um.es/areas/article/view/142951>
- Koerner, Joseph L. 2004. *The Reformation of the Image*. London: The University of Chicago Press.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 2008. «Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión». *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada* 34: 249-275.
- Lours, Matthieu. 2010. «Liturgie et aménagement des chœurs: l'exemple des cathédrales françaises, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles». En *Décor et liturgie dans les églises de France dans le XVIII<sup>e</sup> siècle*, 29-30. Chartres: Archives Departementales d'Eure et Loir.
- Lundberg, Magnus. 2004. «Un capitán en la lucha contra Satanás: autoridad y cristianización en los escritos de Alonso de Montúfar». En *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, editado por Alicia Mayer y Ernesto De la Torre Villar, 41-54. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lundberg, Magnus. 2006. «Las actas de los tres primeros concilios mexicanos Historia diplomática y estudio de su itinerario». *Anuario de Historia de la Iglesia* 15: 259-268.
- Martínez-Burgos García, Palma. 1990. *Ídolos e imágenes, la controversia del arte religioso en el siglo XVI español*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Martínez Ferrer, Luis y Carmen-José Alejos Grau. 1999. «Las asambleas eclesiásticas anteriores a la recepción de Trento». En *Teología en América Latina; desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, dirigido por Joseph-Ignasi Saranyana, vol. I, 89-129. Madrid — Frankfurt am-Main: Iberoamericana — Vervuet.
- Michalski, Sergiusz. 1993. *Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*. Londres: Routledge.
- Olmedo Jiménez, Manuel. 1990. *Jerónimo de Loaysa, O.P., pacificador de españoles y protector de indios*. Granada: Universidad de Granada.
- Ortiz Toro, Raúl. 2018. *Popayán y sus obispos. La Iglesia colonial en la antigua gobernación de Popayán (1546-1731)*. Popayán: Arquidiócesis de Popayán.
- Palazzo, Éric. 2014. *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*. París: Les éditions du Cerf.
- Peinado Santaella, Rafael y José Enrique López de Coca Castañer. 1987. *Historia de Granada. II. La época medieval. Siglos VIII-XV*. Granada: Editorial Don Quijote.
- Pereda, Felipe. 2002. «El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: judíos, cristianos y conversos». *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XIV: 59-79. <https://revistas.uam.es/anuario/article/view/2457>
- Pereda, Felipe. 2007. *Las imágenes de la discordia política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons.
- Prodi, Paolo. 2014. *Arte e Pietà nella Chiesa Tridentina*. Bolonia: Il Mulino.
- Restrepo Posada, José. 1953. «El Sínodo Diocesano de 1556». *Boletín de Historia y Antigüedades*, XLIII, 501-503: 458-482.
- Romero, Mario Germán. 1960. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Ruiz Jiménez, Juan. 2015. «Feast of the Taking of Granada: III. Liturgical Office and Mass of the Taking of Granada». *Historical soundscapes*.
- Santofimio, Rodrigo. 2015. «Juan de los Barrios (1553-1569): primer arzobispo en la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada y la experiencia institucional de aculturación». *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17 (1): 277-303.
- Satonja Hernández, Pedro. 2009. «Sobre judíos y judeoconversos en la baja Edad Media. Textos de controversia». *Helmantica. Revista de filología clásica y hebrea*, 60 (181): 177-203. <https://doi.org/10.36576/summa.29417>
- Sebastián, Santiago. 1990. *El Barroco Iberoamericano, mensaje iconográfico*. Madrid: Encuentro.
- Tejada y Ramiro, Juan. 1855. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*. Madrid: Imprenta de don Pedro Montero.
- Tineo, Primitivo. 1990. *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: Eunsa.
- Tudini, Flavia. 2018. «El arzobispo de Lima Jerónimo de Loaysa (1543-1575), entre el gobierno temporal y el gobierno espiritual». En *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*, editado por María Ángeles Pérez Samper y José Luis Moya Betrán, 898-909. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Valencia Llano, Albeiro. 2004. «Don Juan del Valle y el movimiento indigenista en el territorio del antiguo Caldas». *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* 47: 129-144.
- Velandia, Darío. 2021. *Destrucción y culto. Políticas de la imagen sagrada en América y España (1563-1700)*. Bogotá: Universidad de Los Andes. f